עיונים בתקומת ישראל



22

עיונים בתקומת ישראל

מאסף לבעיות הציונות, היישוב
ומדינת ישראל

כתב העת יוצא לאור בסיוע
יד דוד בן־גוריון

המערכת: מכון בן־גוריון לחקר ישראל, מדרשת בן־גוריון, מיקוד 84990
טל׳ 6596940(08), פקס 6596939(08)

כתובת אלקטרונית: omiller@bgu.ac.il

מאמרי השנתון וסדרת הנושא וכן התקצירים באנגלית ניתנים לקריאה בפורמט PDF בכתובת www.bgu.ac.il/iyunim

מאמרים יש להגיש באמצעות דואר אלקטרוני. יתקבלו מאמרים שגודלם אינו עולה על 12,000 מילים ובצירוף תקצירים באנגלית ובעברית, לרבות שם המאמר ושם המחבר, עד 200 מילים.

עיונים בתקומת ישראל

מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל

כרך 22

מכון בן־גוריון
לחקר ישראל והציונות • קריית שדה־בוקר
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
תשע"ג – 2012

עורך: אבי בראלי
עורכת משנה: אורנה מילר
מערכת: אבי בראלי, דניאל גוטוויין, אביגד וונשק, אביבה חלמיש, גדעון כ"ץ, משה ליסק, אסתר מאיר־גליצנשטיין, עופר שיף, זכי שלום

עריכת לשון: הרצליה אפרתי, קרן גליקליך, נורית וַלק
התקנה והגהות: הדס בלום, נילי הירט
עריכת תקצירים: עדנה אוקסמן
עיצוב העטיפה: אד ואן אויין
מרכזת ההוצאה לאור: הדס בלום

ISSN 0792-7169
© 2012
כל הזכויות שמורות
למכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
קריית שדה־בוקר תשע"ג

סדר צילום: ספי עיצוב גרפי, באר־שבע
נדפס במפעלי דפוס כתר, ירושלים

תוכן המאמרים על אחריות המחברים

תוכן העניינים

אידאולוגיה ופוליטיקה

סבטלנה נטקוביץ׳ פולמוס ׳משבר המרקסיזם׳ וגיבוש תפיסותיו האידאולוגיות המוקדמות של ז׳בוטינסקי, 1898–1903 1

ליאור ליבמן ׳הלם המדינה׳ של הקיבוץ המאוחד, 1948–1954: מבעים טקסטואליים 25

אלון פאוקר הקיבוץ הארצי וברית המועצות בעשור העצמאות הראשון 64

ארי בראל ׳אפיסטמולוגיה ציונית׳: פוליטיקת המספרים של דוד בן־גוריון 91

המזרח התיכון

בעז וונטיק כישלון המודיעין האמריקני בדרך אל מלחמת יום הכיפורים 122

איריס פרוכטר־רונן בין מולדת ירדנית למולדת פלסטינית: ספרי הלימוד בירדן ככלי ליצירת זהות לאומית 152

עולי אתיופיה

רפי יונגמן ומשה שוקד עיון בתופעת האובדנות בקרב עולי אתיופיה 179

הגר סלמון גורלו של בשר: דרמה בשלוש מערכות בין אתיופיה לישראל 204

ספרות

חנן חבר בין חיוב הגולה לשלילתה ב׳מסע אבישלום׳ מאת יעקב שטיינברג 225

עמית עסיס ספרות, זהות והזדהות ביצירתו של ס. יזהר ובהתקבלותה 260

כלכלה

עמרי מצר הפוליטיקה של התאחדות בעלי התעשייה בשנות השלושים: המאמצים לבלימת מס ההכנסה ולעידוד תוצרת הארץ 290

צבא וחברה

בעז כהן מצווה במדים: השירות הצבאי והציבור הדתי־לאומי 325

אודי לבל ׳שכולים מדרגה שנייה׳: משפחות חללי הטרור והפסיכולוגיה הפוליטית של השיקום 359
מוסטפא עבאסי ׳עתות סופה׳: נצרת והממשל הצבאי 1948–1949 399
מאיר חזן לחימה עקרה: מאבק הנשים להתגייס ל׳גדוד העברי׳ ב־1918 423

היסטוריוגרפיה של יהדות אירופה

גיא מירון מודרניזציה, אסימילציה, התחדשות תרבותית ומרחב ציבורי: נקודות ראות חדשות בחקר יהדות מזרח אירופה ומרכזה 459

רשימת קיצורים 489

רשימת משתתפים 490

תקצירים באנגלית i

אידאולוגיה ופוליטיקה

פולמוס 'משבר המרקסיזם' וגיבוש תפיסותיו האידאולוגיות המוקדמות של ז'בוטינסקי: 1898-1903

סבטלנה נטקוביץ'

בספרו האוטוביוגרפי, **סיפור ימי**, הכריז ז'בוטינסקי בפירוש: 'אם יש לי מולדת רוחנית, הריהי איטליה יותר מאשר רוסיה [...] כל יחסי לבעיות הלאום, המדינה והחברה נתגבשו בשנים ההן תחת השפעות איטלקיות'.[1] ואולם התקופה שחי בה באיטליה והשפעותיה על הגותו לא זכו עד כה לדיון מחקרי הולם, אף שחוקרים הצהירו כי הם מייחסים להן חשיבות רבה. מטרתו של מאמר זה איננה למלא את הפער, אלא לסרטט את מערכת ההנחות האידאולוגיות שבמסגרתה התפתחו תפיסותיו העיקריות של ז'בוטינסקי.

השפעותיה של המסורת הפוליטית והאינטלקטואלית באיטליה על היוצר הוזכרו במחקר, אך אזכורים מעטים אלה הצטמצמו לרוב לכדי ניסיון אנכרוניסטי לקשור בין דמותו של ז'בוטינסקי והגותו ובין רעיונות הריסורג'ימנטו — התחייה הלאומית שהנהיגו גריבלדי ומציני באיטליה באמצע המאה התשע עשרה.[2] מחקרים אחרים הזכירו, אם כי בדרך אגב וללא דיון בהקשר הרעיוני הרחב, את הזיקות בין מחשבתו של ז'בוטינסקי ובין הגותם של האינטלקטואלים המובילים באיטליה בת זמנו כגון הכלכלן מפיאו פנטליאוני (Pantaleoni),[3] ההוגה הפוליטי פרופסור אנטוניו לבריולה (Labriola), והפילוסוף בנדטו קרוצ'ה (Croce).[4] גם המסורת הדקדנטית של ה'פין־דה־סיאקל' (Fin-de-siècle, מפנה המאה) הוזכרה כמסגרת הרעיונית האחראית לעמדותיו האסתטיות והאידאולוגיות של

1 זאב ז'בוטינסקי, 'סיפור ימי', **כתבים: אבטוביוגרפיה**, הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תשי"ח, עמ' 27.

2 'סיפור ימי', שם, עמ' 28; שמואל כ"ץ, **ז'בו**, דביר, תל אביב 1993, עמ' 28-29, 1124-1125; יוסף שכטמן, **זאב ז'בוטינסקי: פרשת חייו**, א, קרני, תל אביב 1956, עמ' 41; Colin Shindler, *The Triumph of Military Zionism*, I. B. Tauris, London 2006, p. 12

3 שכטמן, שם, עמ' 40, 118.

4 שכטמן, שם, עמ' 39, 41; יעקב שביט, **מרוב למדינה**, הדר, תל אביב 1983, עמ' 51; יעקב שביט, **המיתולוגיות של הימין**, בית ברל, צופית 1986, עמ' 210; ראובן שושני, 'הבסיס המתודולוגי של חקר אידיאולוגיות: מחשבתו המדינית והחברתית של זאב ז'בוטינסקי כדוגמא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 1992, עמ' 110, 179.

ז׳בוטינסקי, שאחדות מהן נוצרו בהשפעתה הישירה ואחרות היו תגובת נגד לה.[5] אך הבירור הלא מספק של המושג פין־דה־סיאקל (והמושגים הנלווים אליו כמו סימבוליזם ודקדנס) הביא לידי שימוש לא מוקפד בהם לתיאור רוח התקופה, אורח החיים של היוצר, האידאולוגיה, האסתטיקה והתמטיקה של יצירותיו. שהרי את כל המחשבה הפוליטית, את הספרות ואת האמנות של המאה העשרים אפשר להגדיר כתוצר של הפין־דה־סיאקל — המודרניזם נוסח ג׳ויס, וולף וקונרד, הראליזם של גורקי, האוונגרד הדאדאיסטי, הספרות הפופולרית ואף המיסטיציזם הפילוסופי. מכאן ניתן לראות עד כמה התפיסות שזוהו עם גיבוש תפיסותיו האידאולוגיות של ז׳בוטינסקי היו מצד אחד כלליות ומופשטות מדי, ומן הצד האחר הסבירו תופעות נקודתיות בלבד בהגותו וביצירתו. אלה לא יכלו לבודד יסודות קבועים ממשיים שעמדו בתשתית תופעות מגוונות ולעתים אף מנוגדות בתפיסותיו הפוליטיות והאסתטיות.

לצד הקושי האובייקטיבי לתפוס את דמותו של ז׳בוטינסקי, שמקורו בהטרוגניות הקיצונית של מפעליו הפוליטיים היצירתיים וברוחב היריעה שלהם,[6] יש גם קושי מושגי: החוקרים ניסו לתפוס את מחשבתו של ז׳בוטינסקי ואת יצירתו במושגים של הגות רומנטית,[7] מחשבה ליברלית אירופית קלסית[8] או הגות ניטשאנית,[9] אך כל אחת ממסגרות השיח הללו כיסתה רק שטח מצומצם מפעילותו של ז׳בוטינסקי והעלתה שאלות רבות באשר לסתירות ולחוסר העקביות שבמפעליו יותר משהשיבה עליהן.

לטענתי, ז׳בוטינסקי היה מודע לחמקמקות מושגית זו ולעתים אף כיוון להשגתה. שהרי כל חייו, ובייחוד בצעירותו, התגאה בהיותו ׳אדם ללא תווית׳[10] — איש עצמאי שאינו

5 Michael Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle: Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, University of California Press, Berkley 2001, p. 15; Alice Nakhimovsky, *Russian-Jewish Literature and Identity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1991, p. 69

6 על ריבוי פניו של ז׳בוטינסקי ועל הקושי לקבוע מסגרת היסטוריוגרפית מוסכמת להבנת מפעליו הפוליטיים והיצירתיים ראו: זאב צחור, ׳ז׳בוטינסקי וז׳בוטינסקאים׳, בתוך: אבי בראלי ופנחס גינוסר (עורכים), **איש בסער**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל, שדה בוקר 2004, עמ׳ 39–47.

7 ראו: יהודה פרידלנדר, ׳הערות ליצירתו הספרותית של זאב ז׳בוטינסקי׳, בתוך: בראלי וגינוסר (עורכים), שם, עמ׳ 283–298.

8 ראו: רפאלה בילסקי בן־חור, **כל יחיד הוא מלך: המחשבה החברתית ומדינית של זאב ז׳בוטינסקי**, דביר, תל אביב 1988; דן מירון, **הגביש הממקד**, מוסד ביאליק, ירושלים 2011; Israel Kleiner, *From Nationalism and Universalism: Vladimir (Zeév) Jabotinsky and the Ukrainian Question*, CIUS Press, Edmonton 2000

9 דוד אוחנה, ׳זרטוסתרא בירושלים: קווים להשפעת ניטשה על ה״עברי החדש״׳, בתוך: דוד אוחנה ורוברט ויסטריך (עורכים), **מיתוס וזכרון: גלגוליה של התודעה הישראלית**, מכון ון ליר, הקיבוץ המאוחד, ירושלים, תל אביב תשנ״ז, עמ׳ 269–289; יעקב גולומב, **ניטשה העברי**, ידיעות אחרונות, תל אביב 2009, עמ׳ 129–135; עוד ראו: מירון, **הגביש הממקד**, שם, עמ׳ 14, 22.

10 ההגדרה הופיעה כבר בכתיבתו הפואטית המוקדמת מפיו של הדובר הלירי, בן דמות המחבר, בפואמת הביכורים שלו ׳שפלוך׳: Altalena, “Шафлох”, *В Студенческой Богеме*, Одесса

מחויב לזרם פילוסופי או לאידאולוגיה. ואכן, בכתיבתו שופעת הפרדוקסים הוא נהג לשלב רגשי אהדה לסוציאליזם בכתביו הלאומיים והבורגניים ביותר ויסודות שערורייתיים במתירנותם בכתיבתו השמרנית. את אחד הנרטיבים המארגנים הדומיננטיים להבנת מקורותיה ההיסטוריים של השקפת עולמו עיצב ז'בוטינסקי עצמו בכתיבתו ההגותית והאוטוביוגרפית למן סוף שנות העשרים של המאה העשרים, במידה רבה בתגובה לעליית הפשיזם ולניסיונות של יריביו ואחדים מחסידיו לזהות את התנועה הרוויזיוניסטית עם האידיאולוגיה הפשיסטית. אז החל לגבש דימוי עצמי של זקן בן המאה התשע עשרה — הסובלנית, הליברלית, המושתתת על עקרונות המשחק ורווויית תשוקה — המביט בתיעוב בזוועותיה ובאלימותה של המאה העשרים וקורא למרוד בה.[11] מייקל סטניסלבסקי כבר ציין שניסיונו האוטוביוגרפי של ז'בוטינסקי למצוא הסבר לשילוב של האינדיבידואליזם והלאומנות בליברליזם שספג בסוף המאה התשע עשרה, שיקף יותר את משאלות הזהות שלו עצמו בעת כתיבת האוטוביוגרפיה בשנות השלושים מאשר העיד על עמדותיו האידאולוגיות בנעוריו.[12] כמו שאראה בהמשך המאמר, דווקא ההתקפה על המסורת של המאה התשע עשרה ועל נטייתה להצמיד תוויות שכלתניות לאנשים ולרעיונות עמדה בתשתית המהלך האינטלקטואלי הנון־קונפורמיסטי של ז'בוטינסקי הצעיר, שמאוחר יותר הביאו גם אל המחשבה הלאומית.[13] במילים אחרות, בזמן שבנרטיב העצמי של ז'בוטינסקי

1903, стр. 11 (אלטלנה, 'שפלוך', **בבוהמה של סטודנטים**, אודסה 1903, עמ' 11. לתרגום עברי ראו: זאב ז'בוטינסקי, 'שפלוך', **כתבים: שירים** (תרגם: חנניה רייכמן), הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תש"ז, עמ' רמה-רנג); דמות מוקצנת של האיש שאינו מחויב להתניות ולמגבלות החברתיות עיצב ז'בוטינסקי בבלדה המיתית 'נואלה' שנכללה במחזהו 'לאדנו': Виктория Левитина, 'Приложение 2: "Ладно"', в: *И Евреи – Моя Кровь*, Издательство "Воздушный Транспорт", Москва 1991, стр. 241-271; ופורסמה גם בתרגום העברי: זאב ז'בוטינסקי, 'נואלה', **כתבים: שירים**, עמ' רסא-רסד; מייקל סטניסלבסקי זיהה כי מקור הביטוי אצל צ'כוב, אך נדמה שבתקופה שז'בוטינסקי השתמש בביטוי הוא היה למטבע לשון נפוץ ולא היה דווקא רפרור לצ'כוב. ראו: Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle*, p. 147

11 בין מאמרי מפתח שבהם עיצב את הדימוי ניתן למנות: זאב ז'בוטינסקי, 'אנחנו הבורגנים', הצפון, 8.5.1927, עמ' 2 (פורסם לראשונה בראזסוויט ב־17.4.1927, בהמשך נכלל בקובץ הרוויזיוניזם הציוני בהתגבשותו, עמ' 211–217); זאב ז'בוטינסקי, 'מרד הזקנים', **כתבים: אומה וחברה**, הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תש"י, עמ' 228 (פורסם לראשונה בפולנית ב־12.2.1936, ולאחר מכן בסובטרמנייה זפיסקי, שראו אור ברוסית בפריז ב־1937), כמו כן ניתן לראות את האוטוביוגרפיה של ז'בוטינסקי 'סיפור ימי' שפורסמה ב־1936. לניתוח פוליטיקת הזהויות של ז'בוטינסקי למן סוף שנות העשרים ראו: סבטלנה נטקוביץ', 'מיתוס והיסטוריה ביצירתו הספרותית של ז'בוטינסקי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 2011, עמ' 176–222.

12 Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle*, pp. 133, 210

13 ב־1903 ז'בוטינסקי כתב: 'המאה ה־19 שיחררה אל הבמה אין ספור דוקטרינות אשר שללו אחת את השנייה. המצדד בדוקטרינה אחת נאלץ להתנגד לדוקטרינה אחרת או אפילו לכל שאר האחרות. לכן נולד האדם עם התווית — הדמות הפעילה הטיפוסית בבימות המאה ה־19. [...] לשאלה "מי אתה?" — היה עונה לא בשמו הפרטי ובשם משפחתו, אלא בכיתוב שעל התווית — פוזיטיביסט,

בשנות השלושים נתפסו האידאות של המאה התשעה עשרה, הליברליזם, התשוקה והמשחק כרעיונות משלימים השייכים לאותו שדה סמנטי המזוהה עם תקופת נעוריו, בתקופת נעוריו עצמה הוא עיצב נוסחה אחרת של היחסים בין רעיונות אלה. אז, בתחילת המאה העשרים, נתפסו טיפוח האינדיבידואליזם ותשוקות היחיד כיסוד מנוגד למגמות הרציונליות והמצמצמות של המאה התשע עשרה, שאותן תקף ז׳בוטינסקי נחרצות. לכן לניסיון לדובב את עמדותיו האידאולוגיות ׳מבפנים׳ — מתוך עדויות התקופה שבה נוסחו ולא דרך פריזמות מארגנות מאוחרות יותר המטשטשות את ממד ההתפתחות של הרעיונות ואת ההקשרים המקוריים שבתוכם אפשר להבינם — יש ערך מיוחד.

האתגר העיקרי הוא למקם את הנון־קונפורמיזם המוקדם של ז׳בוטינסקי בשיח הפילוסופי, הכלכלי והפוליטי שהתגבש בתקופת נעוריו. הטשטוש המכוון של גבולות השיח — טשטוש שאצל ז׳בוטינסקי בא לידי ביטוי בעיצוב דימוי עצמי של ׳האיש ללא תווית׳ — אפיין גם את הפילוסופים, את הכלכלנים ואת הפעילים הפוליטיים הנון־קונפורמים שפעלו בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים באיטליה ובצרפת, בכללם כלכלנים כמו וילפרדו פארטו (Pareto), מפיאו פנטליאוני שהוזכר למעלה, ותלמידם עמנואלֶה סלא (Sella); פילוסופים כמו קרוצ׳ה וג׳ורג׳ סורל (Sorel); אמנים ותאורטיקנים של האמנות כמו ריצ׳יוטו קנודו (Canudo), ופעילים פוליטיים כמו מנהיג הסינדיקליסטים המהפכניים באיטליה ארתורו לבריולה (ודוק: לא פרופ׳ אנטוניו לבריולה). אף שכל אלה הכירו זה את זה, ואף ציטטו איש את רעהו, אי־אפשר לשייך אותם לאסכולה אידאולוגית או לזרם פילוסופי אחד. ואף על פי כן קשה שלא לשים לב לתכונות משותפות, שלטענת זאב שטרנהל נכחו במידה כזאת או אחרת של הצהרתיות ומחויבות במחשבתם: האנטי־רציונליזם, ההכרה בכלכלת השוק הקפיטליסטית ׳כמשקפת את חוקיה האוניברסאליים של הפעילות הכלכלית׳ והמיאוס ממערכת פוליטית דמוקרטית.[14] לדעתי כל אחד מהאישים הללו תרם בדרכו לגיבוש עמדתו הנון־קונפורמית של ז׳בוטינסקי, שהתבטאה בעיצובו של אידאל ה׳אדם ללא תווית׳.

אידיאליסט, שמרן וכו׳. אדם כזה ראה את הישגו בכך שיצליח לקצץ את עצמו עד לחפיפתו המוחלטת עם התווית, לדחוס את עצמו עד כדי כך שאף צד מטבעו לא יעז לחרוג מבעד לתווית. הדוקטרינה העניקה לאדם בקבוקון עם התווית המודבקת. [...] זה היה ללא ספק מאוד נחוץ לפרוגרס, אבל כעת בשביל הפרוגרס אנו זקוקים לדבר אחר. והנה בשנים האחרונות הבקבוקונים החלו להתנפץ במהירות מפתיעה. אותם האנשים החלו להחליף תוויות. [...] מה זה אומר? שהטבע האנושי לא רוצה יותר להיות מקוצץ ומחפש תווית שתוכל להכילו מבלי לדחוס׳, Altalena, ‘Вскользь’, *Одесские Новости*, 9.2.1903, стр. 3-4 (אלטלנה, ׳ברפרוף׳, **אודסקיה נובוסטי [ידיעות אודסה]**, 9.2.1903); על נסיבות כתיבתן של שורות אלו במסגרת הפולמוס על ׳סוגיות האידאליזם׳ ראו בהמשך המאמר.

14 לדעת זאב שטרנהל, קיום שלושת התפיסות הללו עמד בתשתית השקפת העולם הנון־קונפורמיסטית של הסינדיקליזם המהפכני: זאב שטרנהל, מריו שניידר ומאיה אשרי, **יסודות הפשיזם: ממד תרבותי למהפכה פוליטית**, עם עובד, תל אביב 1992, עמ׳ 44–45.

ראובן שושני וערן קפלן חשפו במחקריהם את ההיבט האנטי־מטריאליסטי במשנתו החברתית והמדינית של ז'בוטינסקי,[15] אבל הם התייחסו בעיקר להגותו המאוחרת, כשהיה מנהיג התנועה הרוויזיוניסטית, ולא עסקו בשאלת הגנזיס של השקפותיו האידאולוגיות. כדי לאפיין את תולדות גיבושה של המחשבה הפוליטית והאסתטית של ז'בוטינסקי, אקדיש אפוא תשומת לב מיוחדת לניתוח סביבתו החברתית, הפוליטית והאידאולוגית בשנותיו המעצבות כסטודנט, כעיתונאי וכיוצר מתחיל. ז'בוטינסקי בגר בצל משבר עמוק בשיח הפוליטי והחברתי באירופה. שטרנהל תיאר זאת כך: 'במישור הרעיוני אופיינית לתקופה זאת התחזקות הערכים האנטי־רציונליים, התגברות פולחן הרגשות והיצרים, העדפת כוחות החיים והספונטניות. את תפיסת העולם הרציונליסטית ה"מכנית" ששלטה בחשיבה האירופית מאז המאה ה־17, החליפה התפיסה ה"אורגנית"'.[16] חשוב להדגיש שבניגוד לחוקרים שבעקבות ז'בוטינסקי עצמו זיהו את אחד הרעיונות העיקריים בהגותו החברתית בשנות השלושים — האדרת 'דחף המשחק'[17] — עם האווירה הליברלית והסובלנית של המאה התשע עשרה, שטרנהל הראה כיצד אידאלים אלה היו חלק מההתקפה האנטי־רציונליסטית הכוללת נגד הליברליזם הקלסי שהתרחשה באותה התקופה. שטרנהל תיאר כיצד צמחו אחדים מהתומכים החדשים של מגמות אלה משורות השמאל הנון־קונפורמיסטי דווקא. הם התבססו על התפיסות האורגניות בנסותם להציע חלופות לחלקים מהתורה המרקסיסטית שלדעתם היו מוטעים משום שלא התחשבו בטבע ה'אמיתי' של האדם. בתקופה זו התווכח השמאל באירופה על יעדי המאבק הסוציאליסטי ועל השיטות להשיגם במסגרת הדמוקרטיה הליברלית, ואילו ברוסיה נחשבו כל השואפים לכונן דמוקרטיה ליברלית חלק מהכוח הפרוגרסיבי־השמאלי של המפה הפוליטית. בצומת ייחודי זה — בין המזרח למערב, בין ערכי הנאורות והליברליזם לאנטי־רציונליזם, בין השמרנות לרדיקליזם — צמחו הנחות היסוד שעליהן בנה ז'בוטינסקי את ה'אני מאמין' החברתי שלו. כדי להבין אותן יש אפוא לחזור ולפרש את מסגרות השיח המקוריות שסיפקו לו נקודת משען לניסוח עמדותיו.

15 שושני 'הבסיס המתודולוגי של חקר האידיאלוגיות'; ראובן שושני, 'ההיבט ההיסטוריוסופי במשנתו של זאב ז'בוטינסקי', **יהדות זמננו**, 14 (2001), עמ' 43–98; הנ"ל, 'אנטומיה של ביקורת הסוציאליזם אצל ז'בוטינסקי, חלק א: הביקורת על עקרונות היסוד של הסוציאליזם', בתוך: אבי בראלי ופנחס גינוסר (עורכים), **איש בסער**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל, שדה בוקר 2004, עמ' 93–119; הנ"ל, 'אנטומיה של ביקורת הסוציאליזם אצל ז'בוטינסקי, חלק ב: ביקורת התמורה הסוציאליסטית בעולם ובארץ ישראל', **עיונים בתקומת ישראל**, 12 (2004), עמ' 75–97; Eran Kaplan, *The Jewish Radical Right: Revisionist Zionism and Its Ideological Legacy*, University of Wisconsin Press, Madison 2005

16 זאב שטרנהל, **לא ימין ולא שמאל**, עם עובד, תל אביב תשמ"ח, עמ' 66.

17 מירון, **הגביש הממקד**, עמ' 20–22.

פולמוס 'משבר המרקסיזם'

המאה התשע עשרה, מאה של תגליות מדעיות והתפתחויות כלכליות וחברתיות, ערערה אחדים מהעקרונות של מחשבת הנאורות ואת תפיסת העולם האופטימית והמובנית שלה שלפיה האדם יכול להשתפר ולכונן סדר חברתי טוב יותר מכוח תבונתו וחריצותו כשהעצמי שלו וחיי החברה שמסביבו נתפסים כחלקים בלתי נפרדים מזרם החיים הסוחף ומכיל את הכול. מהמחצית השנייה של המאה התשע עשרה הלך ונפער הפער בין חוויית המציאות החיצונית ובין תפיסתה הסובייקטיבית, פער שהפילוסוף הקנדי צ'רלס טיילור סימן כאחת הסיבות העיקריות למשבר הרוחני של המאה.[18] פער זה השתקף היטב בפולמוס שכונה 'משבר המרקסיזם' — אחד הפולמוסים האידאולוגיים והפילוסופיים החשובים של סוף המאה התשע עשרה. הצדדים הניצים בוויכוח היו הפילוסופים המרקסיסטים מזה וההוגים הליברלים הבורגנים השייכים ברובם לאסכולה הנאו־קאנטיאנית מזה.[19] ויכוח זה הצמיח בעשור הראשון של המאה העשרים פתרון שלישי למשבר הזהות של מפנה המאה, והכניס אל הפולמוס הפוזיטיביסטי מיסודו מושגים כמו 'אינטואיציה', 'דחף' ו'לא מודע', שבעזרתם שאפו נציגי הדרך השלישית לגשר על הפער בין הדרכים האמפיריות להכרת המציאות ובין תפיסתה האידאליסטית. שניים מתומכיו הבולטים של פתרון זה, סורל וקרוצ'ה, עלו על הבמה הציבורית בשנים שהתנהל בהן הפולמוס.

אחת מנקודות המחלוקת העיקריות בין תומכי התנועה הנאו־קאנטיאנית, שהתפתחה בגרמניה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, ובין תומכי הפילוסופיה של הגל וממשיכיה המרקסיסטים, עסקה במקור הידע האתי של האדם.[20] לפי המרקסיסטים היסודות האתיים נוצרים מהתפתחות דיאלקטית של התנאים החברתיים, ואילו הנאו־קאנטיאנים שאפו להחזיר למרכז הדיון את ההתחבטויות המוסריות הטרנסצנדנטיות של האדם החופשי ולהתנער מהאתיקה הפוזיטיביסטית, המושתתת לדעתם על שאיפה לתועלתנות חברתית. לכן הם דחו את הנרטיב ההגליאני־מרקסיסטי באשר להתקדמות ההיסטוריה ואת המודל להתפתחותה ביססו על יסודות טרנסצנדנטיים על־זמניים. את הפולמוס פתחו כמה אנשי אקדמיה שהשתייכו לזרם הנאו־קאנטיאני הגרמני, ששאף לשקם את ההפרדה בין עולם התופעות ובין הספרה הטרנסצנדנטית. הם תקפו היבטים מתודולוגיים,

18 Charles Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1989, p. 416

19 מאוחר יותר כתב לאון טרוצקי על מסריק, שטבע את המושג 'משבר המרקסיזם' במהלך הפולמוס. במאמרו אפיין טרוצקי את הפולמוס כעימות בין המטריאליזם הדיאלקטי ובין האידאליזם. ראו: Лев Троцкий, 'Масарик о Русском Марксизме', *Киевская Мысль*, 16.6.1914 (לב טרוצקי, 'מסריק על המרקסיזם הרוסי', **קייבסקאיה מיסל (מחשבת קייב)**, 16.6.1914).

20 על הפולמוס בהקשר הרחב של ההיסטוריה של התנועה הנאו־קאנטיאנית ועל עיקרי רעיונותיה הפילוסופיים ראו: Thomas Willey, *Back to Kant*, Wayne State University Press, Detroit 1978, pp. 24-35

אתיים, משפטיים, כלכליים ופוליטיים בתורתו של מרקס,[21] והאשימו אותה ברלטיביזם, באוטופיות, בניתוק מהפרקטיקה של היחסים הכלכליים ובתפיסה מכנית של האדם, שלא הותירה מקום להכרעותיו המוסריות ולעולמו הרוחני.[22] הפעילים הפוליטיים, שהבולט שבהם היה הסוציאל־דמוקרט הגרמני אדוארד ברנשטיין, ניסו לתרגם את הביקורת האינטלקטואלית והאידאולוגית הנאו־קאנטיאנית לשינוי באסטרטגיה הפוליטית של התנועה המרקסיסטית, ובכך יצרו את הזרם הרוויזיוניסטי הרפורמיסטי (האנטי־מהפכני) בתוך התנועה הסוציאל־דמוקרטית בגרמניה.[23]

עמיתיו של אדוארד ברנשטיין בתנועה הסוציאל־דמוקרטית בגרמניה, כמו בבל וקאוטסקי, הגיבו בחריפות לניסיון הרפורמיסטי שלו וכך עשו גם סמכויות מרקסיסטיות בין־לאומיות כמו גיאורגי פלחנוב[24] — מנהיג הסוציאל־דמוקרטים ברוסיה, ואנטוניו לבריולה שהוזכר למעלה[25] — אבי המרקסיסטים באיטליה ומורהו של ז'בוטינסקי באוניברסיטת רומא. לבריולה ניסה לרתום לפולמוס את שני עמיתיו המבריקים — קרוצ'ה האיטלקי וסורל הצרפתי, מעורכיו של כתב העת הסוציאליסטי *Devenir social*.[26] לתדהמתו של

21 עם המבקרים הבולטים של התורה המרקסיסטית בממסד האקדמי של התקופה נמנו אנטון מנגר, רודולף שטמלר ואוגן פון בוורק. על פי אנטוניו לבריולה, את המונח 'משבר המרקסיזם' טבע תומס מסריק בקונטרס 'המשבר המדעי והפילוסופי של המרקסיזם בן זמננו' (*Die wissenschaftliche und philosophische Krise innerhalb des gegenwärtigen Marxismus*) שיצא בווינה ב־1898; Antonio Labriola, 'Concerning the Crisis of Marxism', in: idem., *Socialism and Philosophy* (translated by Ernest Untermann), Charles H. Kerr & Company, Chicago 1934, p. 197

22 Fridrich Albert Lange, *The History of Materialism* (translated by E. E. Thomas), Kegan Paul, London 1925 (1866); Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin 1871 (הרמן כהן, תאוריית הניסיון של קנט, ברלין 1871); Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistische Geschichtauffassung*, Veit, Leipzig 1914 (1894) (רודולף שטמלר, כלכלה ומשפט לפי תפיסת ההיסטוריה המטריאליסטית, לייפציג 1914); Eugen Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of His System*, A. M. Kelly, New York 1949 (1896)

23 על הקשר בין האידאלוגיה של ברנשטיין לפילוסופיה הנאו־קנטיאנית (ובעיקר אסכולת המרבורג) ראו: Willey, *Back to Kant*, pp. 129-130, 174-179

24 Georgii Plekhanov, 'Bernstein and Materialism', in: *Selected Philosophical Works*, II, Foreign Languages Publishing House, Moscow 1981, pp. 328-339; ובגרסה מקוונת: http://www.marxists.org/archive/plekhanov/1898/07/bernsteinmat.html (אוחזר באפריל 2012).

25 Labriola (above note 21)

26 את עיקר התייחסותם של קרוצ'ה וסורל לסוגיות הפולמוס בין המרקסיזם לאידאליזם אפשר לראות ב: Benedetto Croce, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx* (translated by C. M. Meredith), Frank Cass & co, London 1966 (1900); Georges Sorel, *Essays in Socialism and Philosophy* (translated by John and Charlotte Stanley), Oxford University Press, New York 1976; המסות הרלוונטיות לדיוננו של סורל פורסמו בשנים 1900-1898 ולוקטו בקובץ באיטלקית ב־1903.

לבריולה,[27] מיהרו שניהם לאמץ חלק מן הביקורת של ברנשטיין על המרקסיזם, ביקורת שכוונה בעיקר נגד תורת הערך העודף ונגד תפיסת ההיסטוריה הלינארית־התפתחותית של מרקס.[28] אף שסורל וקרוצ׳ה התנגדו למסקנות האופרטיביות של ברנשטיין ושל סמכויות נאו־קאנטיאניות אחרות שפעלו במסגרת השיח הבורגני־ליברלי,[29] הם קיבלו את הביקורת הנאו־קאנטיאנית שלפיה התפיסה המרקסיסטית רלטיביסטית, דטרמניסטית ואפוקליפטית. תרומה חשובה אחרת של הנאו־קאנטיאנים לשיח הנון־קונפורמיסטי של קרוצ׳ה וסורל הייתה בתפיסתם את המחשבה המרקסיסטית כמכלול של שיטות ותפיסות שאינן בהכרח מחויבות זו לזו, ולא כהגות מוניסטית שהיא בה בעת הן פילוסופיה והן תאוריה של פעולה מעשית. הפירוק הרעיוני אִפשר לממשיכיהם הנון־קונפורמים לרוקן את האידאולוגיה המרקסיסטית מעקרונות היסוד שלה, אך לשמור את המעטפת החיצונית שלה ואחדות מסמאותיה ומשיטות המאבק.

השקפותיהם של סורל וקרוצ׳ה חשפו שתיתכן עמדה שלישית בעימות בין תפיסת העולם הנאו־קאנטיאנית לזו המרקסיסטית, שהרי, כמו שציין זאב שטרנהל, הן קאוטסקי (המרקסיסט האורתודוקסי) והן ברנשטיין (הרפורמיסט הנאו־קאנטיאני) היו מחויבים לסדר חברתי דמוקרטי.[30] במילים אחרות, שניהם בנו את השקפת עולמם על יסוד התפיסות של הנאורות והמהפכה הצרפתית, שלפיהן האדם הוא יצור תבוני המסוגל להשתפר (או ׳להשתחרר מן התודעה הכוזבת׳, במונחים מרקסיסטיים) ולכונן סדר חברתי ראוי.

סורל, ובמידה מסוימת גם קרוצ׳ה, ניגשו אל הפולמוס כשהם אוחזים בתבנית אנטי־רציונליסטית שהתמקדה בהיבט הלא מודע של הטבע האנושי.[31] ההבדלים בין השקפת

27 על התנגדותו של לבריולה לתפיסותיהם של קרוצ׳ה וסורל ראו בסדרת מכתבים שכתב לבריולה לסורל. המכתבים נכתבו בין ה־20 באפריל 1897 ל־15 בספטמבר 1897 ופורסמו בשם ׳סוציאליזם ופילוסופיה׳: Antonio Labriola, *Socialism and Philosophy* (translated by Ernest Untermann), Charles H. Kerr & Company, Chicago 1934

28 Edmund E. Jacobitti, 'Labriola, Croce, and Italian Marxism (1895-1910)', *Journal of the History of Ideas*, 36, 2 (1975), pp. 304-310; G. Sorel, 'Preface to the "Essays on the Materialistic Conception of History"', in: Labriola, *Socialism and Philosophy* (ibid.), pp. 182-194

29 בכתביו המוקדמים התייחס סורל לוורנר זומברט ולרודולף שטמלר: Sorel, *Essays in Socialism and Philosophy*, pp. 111-129; קרוצ׳ה הזכיר את פרידריך לנגה — Croce, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, pp. 8, 71-72 — והקדיש מאמר נרחב לשטמלר: Croce, ibid., pp. 27-45.

30 שטרנהל, שניידר ואשרי, **יסודות הפשיזם**, עמ׳ 30.

31 לדיון בעמדותיהם האנטי־מטריאליסטיות של קרוצ׳ה וסורל בפולמוס המדובר ראו: שטרנהל, שניידר ואשרי, שם; וגם: Jacobitti (above note 28), pp. 297-318; Irving Louis Horowitz, *Radicalism and the Revolt Against the Reason*, Routledge and Kegan Paul, London 1961; David Roberts, *The Syndicalist Tradition and Italian Fascism*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1979; Patrick Hutton, 'Vico's Theory of History and the French Revolutionary Tradition', *Journal of the History of Ideas*, 37, 2 (1976),

עולמם ובין השקפותיהם של המשתתפים האחרים בפולמוס מתבטאים באופן המובהק ביותר בתפיסתם של שלושה מושגים במחשבה הפילוסופית והפוליטית הכרוכים זה בזה — האדם, הכלכלה והחברה, וההיסטוריה.[32] ובשל השפעתם המכרעת של המושגים הללו אצל סורל וקרוצ'ה על תפיסותיו הפוליטיות והאסתטיות של ז'בוטינסקי בשנות נעוריו הפורמטיביות וכן בחייו האינטלקטואליים הבוגרים, אעמוד עליהן בקצרה.

תפיסת האינדיבידואל של הנאורות, שלפיה האדם הוא תוצר של חניכה חברתית, הוטמעה במידות שונות גם בתפיסות המרקסיסטיות וגם באלו הנאו־קאנטיאניות. סורל וקרוצ'ה, לעומת זאת, הגדירו את האדם בראש ובראשונה במושגים טרום־חברתיים. בהתאם לתפיסות הביולוגיות והאבולוציוניות שרווחו במפנה המאה, ובעקבות ניטשה וברגסון, הם ראו בסובייקט האינדיבידואלי בעיקר תוצר של אינסטינקטים ודחפים לא מודעים המכוונים את אישיותו מלידתו בהתאם להתניה ביולוגית. ההוגים הנון־קונפורמים נבדלו מהליברליזם הקלסי גם בהבחינם בין היחיד בן העילית ליחיד בן ההמון. בשני המקרים אמנם הועלתה על נס רגישות הלא מודע של הפרט, אך רק בן העילית יכול היה, לדעת סורל וקרוצ'ה, להתחבר ישירות ליסודותיו הקמאיים ללא תיווך והדרכה.

קרוצ'ה וסורל הגדירו את האדם באמצעות הדחף הביולוגי, והארגון המיטבי של החברה האנושית שאמורים, לתפיסתם, לשקף את הנטיות ה'טבעיות' של האדם ולאפשר מימוש מלא של דחפיו ויצריו. לדידם רק הַסדר הקפיטליסטי עונה במלואו לתביעות ה'טבע' האנושי לתחרות, למשחק ולצבירת רכוש. כיוצא מזה דחו השניים את אחד העקרונות המרקסיסטיים החשובים ביותר, אם לא החשוב שבהם — הטענה שהקפיטליזם, שהתגבש לאחר שהמעמד הבורגני ניצח בשרשרת מאבקי המעמדות, הוא סדר חברתי ארעי. החזון המרקסיסטי התבסס על החלום שהסדר הקפיטליסטי הנצלני יוחלף בחברה השוויונית, ואילו קרוצ'ה וסורל התבססו על כלכלנים כמו פארטו ופנטליאוני, שראו בסדר הקפיטליסטי את הארגון החברתי היחיד המתאים ל"טבע האמיתי" של בני האדם. כבר ב־1897 זיהה קרוצ'ה שני סוגים של ליברליזם: הסוג הישן התבסס על מושגים שהיו לדעתו מטפיזיים ומלאכותיים כגון 'זכויות טבעיות' ו'אמנה חברתית'. הסוג החדש, מבית היוצר של פארטו ופנטליאוני, התבסס על שתי הנחות: (א) האדם שואף להרבות ככל האפשר את הנאותיו האישיות (ה'מקסימום' ההדוניסטי), הנחה שהחליפה אצלם את עקרון ה'מקסימום' הסוציאליסטי, שלפיו הרווחה החברתית היא היעד להתפתחות הכלכלית; ו־

pp. 241-256; Richard Bellamy, 'Between Economic and Ethical Liberalism: Benedetto Croce and the Dilemmas of Liberal Politics', *History of the Human Sciences*, 4 (1991), pp. 175-195; Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory*, Polity Press, Cambridge UK 1987; Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA 1992

32 גם ראובן שושני, בבואו לחקור את משנתו המדינית והחברתית של ז'בוטינסקי, תיאר את התשתית הפרדיגמטית של השקפותיו לפי שלוש הקטגוריות הללו — מהות הקיום האנושי, התבנית ההיסטוריוסופית ומהות החברה המודרנית. ראו: שושני 'הבסיס המתודולוגי של חקר האידיאולוגיות', עמ' 94–190.

(ב) את ה׳מקסימום׳ ההדוניסטי אפשר לממש רק בתנאים של חופש כלכלי מלא.[33] בעיני פארטו ופנטליאוני תחרות קפיטליסטית שמגבלות רגולטוריות (כמו מס מגן על הסחורות המיובאות) אינן מרסנות אותה, היא הַסדר החברתי היחיד התואם את המבנה הפסיכולוגי הבלתי משתנה של האדם. קרוצ׳ה הכיר בבעייתיות שבקישור בין הדיון על אופיו של הַסדר החברתי להשערות הפסיכולוגיות, ובכל זאת קיבל את הסבריהם של פארטו ופנטליאוני על הטבע הכלכלי של האדם כהסבר האפשרי היחיד.[34] ואילו הרוויזיוניזם המהפכני של סורל התבסס, לפי זאב שטרנהל, על האפשרות ׳לבטל את הכלכלה המרכסיסטית, את הדטרמניזם ואת המטריאליזם אך באותו זמן לדבוק במרכס כסוציולוג של האלימות ולהשתמש במרכסיזם במאבק מתמשך נגד מורשת המאה השמונה עשרה והמהפכה הצרפתית׳.[35]

קרוצ׳ה וסורל לכאורה אימצו את תפיסותיהם של הגל ומרקס שלפיהן המתח הדיאלקטי בין הגורמים היריבים בחברה הוא הכוח המניע את ההיסטוריה. ואולם במקום סוכני היסטוריה ממשיים כמו המעמדות היריבים (במקרה של מרקס) או המתח בין צורות החיים ובין צורות המחשבה (כמו בגרסה האידאליסטית של הגל), הם התייחסו לעימות מופשט בין הגורמים המשתנים וראו בו מאבק בין־אישי, מאבק בין רעיונות, בין שבטים, בין אומות, בין דתות ואפילו עם הטבע, מאבק נטול הכִּוונה אטית מוגדרת. זאת ועוד, כל אחד מהם מרד בדרכו ברעיון הקדמה הלינארית שאפיין את הנרטיבים ההיסטוריים של מרקס והגל, והציג נרטיבים נטולי קו התפתחות קוהרנטי, שההיסטוריון יכול לנתחם ולהבינם רק בדיעבד בתודעתו הסובייקטיבית.

33 Benedetto Croce, 'Concerning the Interpretation and Criticism of some Concepts of Marxism', in: *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx* (above note 26), pp. 94-96; מעניין שבתרגום האנגלי של המאמר המושג ׳ליברליזם׳ תורגם ׳free trade׳.

34 קרוצ׳ה הכתיר את החלק במאמרו הדן במשנתם של פארטו ופנטליאוני במשפט: 'Basis of modern free trade theories not strictly scientific though only possible one' (Ibid., p. 93)

35 שטרנהל, שניידר ואשרי, **יסודות הפשיזם**, עמ׳ 38. חשוב להדגיש שפילוסופיית האלימות המזוהה יותר עם דמותו של סורל התפתחה לאחר הפולמוס המדובר. ספרו ׳הרהורים על אלימות׳ פורסם באיטלקית ב־**1906** ובצרפתית ב־**1908** (Roma 1906; Georges Sorel, *Reflexions sur la Violence*, Paris 1908), אבל כבר בתקופה המוקדמת דיבר סורל על עקרון העימות והמאבק המופשט כאלמנט מזכך של הארגון החברתי וככלי למוליזציה. כך במאמרו ׳האם יש אוטופיה במרקסיזם׳ מ־1899 הוא קבע: 'it is indeed true that Marx sometimes described social struggles in symbolic form, without expressly naming the actors of the drama' (Georges Sorel, 'Is There a Utopia in Marxism', in: Essays in Socialism and Philosophy, p. 141); בסוף אותו המאמר פסק סורל: 'Socialism is: the workers' movement, the revolt of the proletariat against ruling institutions. It is the organization which is both economic and ethical at the same time, which we see forming before our eyes, and whose purpose is to struggle against bourgeois traditions' (ibid., p. 147)

ז'בוטינסקי ברומא

בן שמונה עשרה היה ז'בוטינסקי כשהגיע לרומא בסתיו 1898, בעיצומו של פולמוס 'משבר המרקסיזם' ולאחר סדרה של מהומות פוליטיות שניערו את מחנה השמאל באיטליה והמריצו אותו.[36] באחד ממאמריו המאוחרים יותר[37] זיהה ז'בוטינסקי את סביבת הסטודנטים ברומא עם רוחו של פלסטף השקספירית־הדוניסטית, יצרית, רועשת ומלאת חיים. סביבה זו שונה הייתה בתכלית מקהילת הסטודנטים הרוסים בברן שעזב בדרכו לאיטליה, קהילה ששררה בה אווירה 'פאוסטית' — רציונליסטית, פוליטית וסגפנית. אך בכך אין כדי להסיק שכשהעתיק העיתונאי הצעיר את מגוריו לרומא הוא ויתר על מעורבותו בפוליטיקה. דווקא כאן, בדיווחיו על פעילות הפרלמנט, על חיי הבוהמה באיטליה או על ההתרחשויות הפליליות המקומיות, הלכו והתבהרו השקפותיו הפוליטיות.

תחילה ביטא ז'בוטינסקי אהדה כללית לדרכם של נציגי השמאל האנטי־קלריקלי בחברה האיטלקית,[38] אך לאחר מכן החל לזהות 'גוונים' בחיים הפוליטיים באיטליה והבחין בין הרפובליקנים לסוציאל־רפורמיסטים ולסוציאליסטים הרדיקלים בראשותו של אנריקו פרי.[39] לאחרונים העניק ז'בוטינסקי את אהדתו הזהירה חרף הצנזורה הצאריסטית. ואולם נדמה שיותר משחש מחויב לאידאולוגיה המרקסיסטית, הביע ז'בוטינסקי את אהדתו לתפיסות הללו בהשפעת אישיותו הכריזמטית של אנריקו פרי — אחד ממובילי האסכולה של הקרימינולוגיה הפוזיטיביסטית ומורו הנערץ באוניברסיטת רומא.[40]

למרות הקושי להבחין בין הסימפטיות האישיות של הסטודנט הצעיר ובין מחויבותו האידאולוגית, מאמריו המוקדמים מאופיינים בנטייה פוליטית מובחנת. אין זה מקרה שמקרב חבריו ומכריו הרבים ברומא בחר ז'בוטינסקי להקדיש כתבות דיוקן מפורטות ואוהדות רק לשניים[41] — לכלכלן הצעיר סלא, ולפוליטיקאי והעיתונאי ארתורו לבריולה,

36 Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, pp. 116-117

37 Altalena, 'Вскользь', *Одесские Новости*, 9.10.1910, стр. 2 (אלטלנה, 'ברפרוף', **אודסקיה נובוסטי, 9.10.1910**).

38 Эгаль, 'Рим', *Одесский Листок*, 20.12.1898, стр. 2; 24.1.1899, стр. 2; 25.1.1899, стр. 2 (אגאל, 'רומא', **אודסקי ליסטוק [עלון אודסה], 20.12.1898, 24.1.1899, 25.1.1899**); Эгаль, 'Письма из Рима', *Одесский Листок*, 20.2.1899, стр. 1; 12.12.1899, стр. 2 ועוד. (הנ"ל, 'מכתבים מרומא', **אודסקי ליסטוק, 20.2.1899, 12.12.1899**).

39 Эгаль, 'Письма из Рима', *Одесский Листок*, 8.2.1899, стр. 1 (אגאל, 'מכתבים מרומא', **אודסקי ליסטוק, 8.2.1899**); Altalena, 'Неаполь', *Одесские Новости*, 19.7.1901, стр. 1 (אלטלנה, 'נפולי', **אודסקיה נובוסטי, 19.7.1901**); Altalena, 'Вскользь', *Одесские Новости*, 2.9.1903, стр. 3 (הנ"ל, 'ברפרוף', **אודסקיה נובוסטי, 2.9.1903**).

40 Владимир Жаботинский, 'Разговор об Италии', *Русские Ведомости*, 22.12.1915, стр. 3 (ולדימיר ז'בוטינסקי, 'שיחה על איטליה', **רוסקיה ודומוסטי [גיליונות רוסיים], 22.12.1915**). ז'בוטינסקי (**לעיל הערה 1**), **עמ' 28, 30**;

41 Altalena, 'Caffe Aragno', *Одесские Новости*, 4.5.1900, стр. 2 (אלטלנה, 'קפה ארניו', **אודסקיה נובוסטי, 4.5.1900**); 'Рим: Молодежь', *Одесские* **המאמרים המוקדשים לסלא:**

שבשנים 1901–1903 ביסס את מעמדו כמנהיג התנועה האנטי־רפורמיסטית במפלגה הסוציאליסטית באיטליה לצד אנריקו פרי.[42]

לסלא וללבריולה פרקים משותפים חשובים בביוגרפיה: שניהם גלו גלות פוליטית בשווייץ לאחר שהשתתפו במהומות בעלות גוון סוציאליסטי נגד הממשלה ב־1898,[43] בשוויץ למדו שניהם אצל הכלכלנים הנאו־ליברלים פנטליאוני (סלא) ופארטו (לבריולה), ושימשו להם עוזרי מחקר.[44] במאמריו סיפר ז'בוטינסקי שתורתו ההדוניסטית־אינדיבידואליסטית של פנטליאוני שינתה את השקפותיו של סלא, והוא נטש את המרקסיזם. ז'בוטינסקי תיאר בהתפעלות את הוויכוח בקפה 'ארניו', מרכז החיים האינטלקטואליים של רומא, בין הפרופסור המרקסיסטי המכובד אנטוניו לבריולה (לא ארתורו) לסלא הצעיר שזה עתה חזר משווייץ. במאמרו דובב ז'בוטינסקי את המרקסיסט אנטוניו לבריולה, שהיה שרוי בעיצומו של הפולמוס על משבר המרקסיזם, ופירט את התנגדויותיו העקרוניות לאסכולת פנטליאוני:

> ייתכן מאוד שקסם הדוקטרינה החדשה (ז"א המחודשת) [ההערה במקור] מקורו באפשרות לראות בה ניסיון לבסס באופן מדעי אחדים מהזרמים האולטרה־ליבריסטיים והדמגוגיים של תקופתנו, זרמים שכלפיהם חשו האיטלקים חולשה מאז ומתמיד.[45]

ז'בוטינסקי אמנם אימץ את הנימה הביקורתית של אנטוניו לבריולה, אך בין השורות אפשר לחוש בחיבתו הכנה כלפי יריבו הצעיר של הפרופסור המרקסיסטי. ז'בוטינסקי תיאר בהתלהבות את דמותו של סלא כמהפכן, ככלכלן, כעיתונאי, כפעיל פוליטי, כמשורר וכאהוב הנשים, וכך חשף את התפעלותו ממנו. סלא הצטייר במאמר כגבר צעיר עז רוח, חף מכל סממן של דוגמטיזם או דמגוגיה.[46] אף שהציטוט המובא למעלה רומז

Новости, 7.7.1900, стр. 1) הנ"ל, 'רומא: בני הנעורים', **אודסקיה נובוסטי, 7.7.1900**); המאמר המוקדש ללבריולה: Altalena, 'Неаполь II', *Одесские Новости*, 8.8.1901, стр. 1) הנ"ל, 'נפולי', **אודסקיה נובוסטי, 8.8.1901**).

42 David Roberts, *The Syndicalist Tradition and Italian Fascism*, pp. 49-50

43 ב־1898, בעקבות בצורת, התפשטו ברחבי איטליה מהומות עממיות, שהנהיגו בדרך כלל אינטלקטואלים צעירים שלהם זיקה למפלגות סוציאליסטיות. האחראים למהומות נעצרו והועמדו לדין, אך שורה ארוכה של פעילים נמלטו ומצאו מקלט בשווייץ ובצרפת. ראו: Bellamy, *Liberalism and Modern Society* (above note 31), pp. 116-117

44 Dora Marucco, *Arturo Labriola e il Sindicalismo Rivoluzionario in Italia*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1970, pp. 81-95 (דורה מרוקו, **ארתורו לבריולה והסינדיקליזם המהפכני באיטליה**, טורינו 1970, עמ' 81–95).

45 Altalena, 'Caffe Aragno' (above note 41), כאן ובכל שאר הציטוטים ממקורות ברוסית התרגום שלי.

46 Altalena, 'Рим: Молодежь' (above note 41); חשוב להדגיש שז'בוטינסקי המשיך לשמור על קשר עם סלא, ונפגש עמו גם בזמן מלחמת העולם הראשונה, אז דן עמו על אפשרות כניסתה של איטליה למלחמה. על פגישתו עם סלא ('עימנואל סיללא' בתעתיק של ז'בוטינסקי), ראו:

שז'בוטינסקי ביקר את המחשבה ה'ליבריסטית', כבר אז הוא החל לקבל את התפיסות ה'אולטרה־ליבריסיטיות' שביקר אנטוניו לבריולה ולהציגן כאקסיומות של המבנה החברתי. ז'בוטינסקי ראה למשל בביטול מכסי המגן על הסחורות המיובאות — ציפור נפשם של חסידי אסכולת השוק החופשי — רעיון מתקדם ונאור במיוחד של תקופתו.[47] הוא אף אימץ את תורת האליטות של פארטו שהבחין בין ההמון ובין יחידי סגולה. לאמתו של דבר, כבר במאמרו על סלא, שאותו תיאר ז'בוטינסקי כצעיר איטלקי טיפוסי, הוא הסתייג בהערת שוליים אופיינית מהגדרתו שלו וגייס לשם כך את המינוח של פארטו:

> מובן שאני מדבר על המיעוט [מקרב הצעירים האיטלקים], כי הרוב נטול פנים תמיד ובכל מקום ולכן זהה בסטוקהולם, באתונה ובליסבון. אפשר וצריך לתאר רק את המיעוט, המיעוט הקובע את הטון בשביל השלם, כמו שהחזית מעניקה את האופי לבניין כולו.[48]

בהמשך הקריירה הפוליטית של ז'בוטינסקי השתכללה תפיסת ההמון הפסיבי ונטול הפנים שמצפה להנהגת האליטות והייתה לאחת מהשקפות היסוד בתורתו. ואולם כבר ב־1903, כשהחל לעשות צעדים ראשונים בעולם הפעילות הציונית, כתב באחד ממאמריו הרבים שעסקו באותו פולמוס בין האידאליזם למטריאליזם:

> קהל אינו יכול להיות אידאליסטי או מטריאליסטי. הקהל יכול להיות רק פסיבי או אקטיבי. פסיבי בשנות השפל, ואז הוא חסר מעש ואינו נאבק למען האמת. אקטיבי בשנות הגאות, כשהוא מפעפע בצימאונו למעשה ומגן על האמת. לא הקהל זקוק לאפיון אידאליסטי או מטריאליסטי, אלא מוריו ומנחיו.[49]

גם בכתיבתו הציונית המוקדמת שבה ועלתה החלוקה בין יחידי הסגולה ובין ההמונים. כך למשל הוא כתב על דמותו של הרצל:

> לפעמים עולים מקרב העם אנשים מיוחדים במינם, אשר הוענקה להם רגישות בלתי שכיחה, שאינה מצויה אצל שאר בני תמותה; כל הכמוס והמפוזר רסיסים רסיסים

ז'בוטינסקי (לעיל הערה 1), עמ' 103; וביתר פירוט בטיוטה של האוטוביוגרפיה: זאב ז'בוטינסקי, 'סיפור ימי', שני פנקסים בכתב יד, ארכיון ז'בוטינסקי, תיק מס' א1-1/10/6.

47 Altalena, 'Рим', *Одесские Новости*, 13.2.1901, стр. 1 (אלטלנה, 'רומא', **אודסקיה נובוסטי**, 13.2.1901); מעניין לציין שבסיפורו של ז'בוטינסקי 'דיאנה', הגיבור ובן דמותו של המחבר אוסף עם חברו חומרי מחקר לנאומו של ציר פרלמנט ראקציוני המתנגד להסרת מכסי המגן, ולאחר שקיבל את התשלום עורך את הנתונים מחדש למען נציגי המפלגות הרדיקליות. ראו: זאב ז'בוטינסקי, 'דיאנה', בתוך **כתבים: ספורים** (תרגם: חנניה רייכמן), הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תש"ט, עמ' 18.

48 Altalena, 'Рим: Молодежь' (above note 41)

49 Altalena, 'Вскользь', Одесские Новости, 2.5.1903, стр. 4 (אלטלנה, 'ברפרוף', **אודסקיה נובוסטי**, 2.5.1903)

בנשמותיהם של מיליונים — בנשמתו של אדם זה הוא מקובץ ומלוכד, מותך במטיל אחד; ושר־האומה הוא המדבר מגרונו והעושה בזרועו; הוא נועד להיות בחיר ההמונים, הזכאי לבצע את רצונם ההיולי האמיתי, אפילו אם יסתור את צעקתם האווילית.[50]

בדומה לסלא, גם ארתורו לבריולה — גיבורה של כתבת דיוקן אחרת של ז'בוטינסקי בתקופתו האיטלקית המוקדמת — סבל מלשונו החדה של פרופ' אנטוניו לבריולה. אך ב־1901 (כשנה בלבד לאחר שפורסם המאמר על סלא) כבר הרשה לעצמו ז'בוטינסקי להתבדח על דעותיו של הפרופסור הסמכותי במקום לבטא כלפיהן הערצה כמו קודם. אנטוניו לבריולה הוצג במאמר כטרחן זקן, וארתורו לבריולה, מנגד, כאיש מעשה נחוש וכריזמטי:

בכלל, שמו [של ארתורו לבריולו] מוכר ברומא גם לאלה שלא קראו את *Avanti* או את *Critica Sociale*;[51] ייתכן שהודות לאויבו של הגולה הצעיר, שלשניהם שם משפחה אחד, illustre [באיטלקית הנכבד] הפרופסור אנטוניו לבריולה. מהקתדרה שלו לענייני לשון הרע בקפה "ארניו", [...] illustre שמר לא פעם 'מילה חמה' גם לזה החולק עמו את שם משפחתו [...] כך נודע לי בקצרה סיפורו של ארתורו לבריולה, שהיה דומה לסיפוריהן של כל הדמויות שעלו זה לא מכבר על הבמה ושבעוד חמש עשרה או עשר שנים יתפסו את מקומן בשורות הראשונות של השדה השמאלי של הפוליטיקה באיטליה: תחילה עבודה בעיתון, אחר כך חולצת גריבלדי במלחמת טורקיה־יוון, אחר כך מאי 1898, מעצר, בריחה דרך הגגות בבגדים תחתונים בלבד, שוויץ, משפט שלא בפניו משום שהשתתף במהומות הרחוב ובהנהגתן ובשל המאמרים התואמים, הרשעה [...] ואחר כך חיי בוהמה בפריז, בציפייה לשינויים במזג האוויר [הפוליטי באיטליה], בקרב החבורה העליזה של הצרפתים, האיטלקים והרוסים הבלתי־מרוצים.[52]

ז'בוטינסקי ראיין את ארתורו לבריולה בקיץ 1901, כשנה לאחר ששב מן הגלות בפריז. אז כבר היה לבריולה דמות בולטת במפלגה הסוציאליסטית באיטליה, מנהיג הפלג הרדיקלי המתגבש של הסינדיקליסטים המהפכנים, שעתיד היה להפוך לתנועה עצמאית.[53] בריאיון שנתן לז'בוטינסקי אמנם הצהיר לבריולה שהוא מזדהה עם המפלגה המרקסיסטית, אבל כבדרך אגב השמיע גם דעות 'אנטי־אורתודוקסיות' שברוחן היו קרובות יותר לדבריו של סורל:

לאמִתו של דבר יש להודות שלהטיף לאוכלוסייה שלנו [נפוליטנים] את הרעיון של מאבק המעמדות, שמשמעו [לעורר בהם] קנאה פשוטה, אפשר רק באופן זמני.

50 זאב ז'בוטינסקי, 'ציונות וארץ ישראל' (תרגם: ב' לובוצקי), בתוך הנ"ל, **כתבים: כתבים ציוניים ראשונים**, הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תש"ט, עמ' 113.

51 שמות עיתוני שמאל מובילים באותה תקופה באיטליה.

52 Altalena, 'Неаполь II' (above note 41)

53 מריו שניידר, 'הסינדיקליזם המהפכני באיטליה', בתוך: שטרנהל, שניידר ואשרי, **יסודות הפשיזם**, עמ' 193–233.

בכלל, נפוליטני אינו מסוגל לקנא. כאן העוני והפאר חיים לא רק זה לצד זה, אלא גם בהסכמת אוהבים; האביונים גונבים מן העשירים את עודפי ממחטות האף שלהם, והעשירים מענישים את האביונים בגלל עודפי חוצפתם, ושני המעמדות מרוצים זה מזה.[54]

המשפט המבודח של לבריולה, שז'בוטינסקי שתה בשקיקה והטמיע בהמשך, התכתב עם רעיונותיו של סורל על ארעיותו של מאבק המעמדות ועל תקפותו רק בתנאים היסטוריים מסוימים. לבריולה טען, בדומה לסורל, ששורשי העימות בין העניים לעשירים מצוי בפסיכולוגיה — בקנאה בין־אישית — ושהם אינם חלק ממחלוקת חברתית עקרונית. גם בנושא זה, כמו בתפיסת הלאומיות האינטגרלית שפיתח ז'בוטינסקי לימים, הערין לבריולה שהמוצא הנפוליטני המשותף מקרב את האנשים זה לזה יותר מההזדהות המעמדית.

בשנים אלו הייתה איטליה אפופה רוח פטריוטית, והיא געשה מתגליות האסכולה של הקרימינולוגיה האנתרופולוגית. אחד ממובילי האסכולה היה אנריקו פרי, מורו הנערץ של ז'בוטינסקי באוניברסיטת רומא. ייתכן שבתיווכו ובתיווך בני השיח שלו הפנים ז'בוטינסקי את הרעיונות המהותניים שקישרו בין המוצא הביולוגי, הגאוגרפי וההיסטורי ובין תכונות האופי המשותפות של האוכלוסייה. בסיוע רעיונות אלה תיאר ז'בוטינסקי למשל את תופעת המאפיה בסיציליה, שבתקופה זו החלה להופיע בכותרות העיתונים כאיום על חיי הפרלמנט התקינים באיטליה. הוא אמנם תייג את התופעה כפלילית, אך גם הדגיש את חיוניותה ואת הקשר האורגני בינה ובין טבע הלאום הסיציליאני:

> כשמאפיה נותרת בגבולות הכפר ובקרב עניי הכפר — אפשר לומר בביטחון שהיא פסגת הרוח העממית, ביטוי מפואר של גבורה וניצנים של תחושת הצדק שכה אופיינית לאנשים הללו, אך בינתיים קשורה אצלם במושג נקמה. במאפיה מתבטאות דווקא התכונות של אופי הלאום, שיצרו בסיציליה פרלמנט כחצי מאה לפני שנולד הקונסטיטוציוניזם באנגליה. [...] מאפיה — זה ביטויו של הכוח שעורר מהפכה באי ב־1860, הכוח שהיה אחראי גם למהומות [המהפכניות] האחרונות בערים בסיציליה [ההדגשות שלי].[55]

ז'בוטינסקי קישר בין המוצא האתני של הקהילה, ייחודה ההיסטורי והגאו־פוליטי ואופיים של חבריה, שהיה מוטבע בהם לדעתו מעצם השתייכותם ללאום. ביטויי המאפיה נעשו שליליים לדעתו רק כשזו נעקרה משדה הגידול הטבעי שלה — 'גבולות הכפר' ו'עניי הכפר', ואילו בצורתה האותנטית היא ייצגה את החיות ואת העוצמה הקמאית של תושבי סיציליה, חיות ועוצמה שיש לטפח ולעודד.

54 Altalena, 'Неаполь II' (above note 41)

55 Эгаль, 'Письма из Рима: Мафия', *Одесский Листок*, 13.01.1900, стр. 5 (אגאל, 'מכתבים מרומא: מאפיה', **אודסקי ליסטוק**, **13.1.1900**).

אפשר להניח שסירובו של ז׳בוטינסקי לתייג את התופעה הסיציליאנית הלוחמנית כשלילית ומסוכנת באה לו מידידותו בתקופה זו עם חבורת סטודנטים בני האי.[56] רוברטו לומברדו־פרונטיני, בן העיירה קטניה שבסיציליה והקרוב שבחבריו, עתיד היה להיות לאב־טיפוס של רבים מגיבוריו הספרותיים של ז׳בוטינסקי.[57] לומברדו־פרונטיני הוא שהכיר לעיתונאי מאודסה את ארתורו לבריולה בחורף 1900, סמוך לכתיבת מאמרו של ז׳בוטינסקי על המאפיה.[58] מכרים אחרים של ז׳בוטינסקי היו המשורר, עורך הדין וחבר בתא הבונים החופשיים באיטליה אריגו ריציני;[59] המחזאים שהיו גם לתסריטאים ג׳וזפה ג׳וסטי־סינופולי[60] וג׳וזפה רומואלדי;[61] התאורטיקנית הנאו־קאנטיאנית של החינוך אמיליה סנטאמריה[62] ובעלה לעתיד אנג׳לו פורמיג׳יני, שניהל את הלשכה של אגודת הסטודנטים העולמית הפרוטו־מסונית ׳קורדה פראטרס׳ באיטליה, עסק בהוצאה לאור ועתיד היה להיות אחד התומכים בספרות המודרניסטית ואחד המקדמים החשובים שלה.[63]

56 זאב ז׳בוטינסקי, ׳Via Montebello 48׳ (תרגם: חנניה רייכמן), בתוך: הנ״ל, **כתבים: ספורים**, עמ׳ **61–70**; זאב ז׳בוטינסקי, ׳Studentesca׳ (תרגם: חנניה רייכמן), בתוך: הנ״ל, **כתבים: אספרתקוס וספורים אחרים**, הוצאת ערי ז׳בוטינסקי, ירושלים תש״ט, עמ׳ **235–240**.

57 על מקומו של לומברדו־פרונטיני ביצירת ז׳בוטינסקי ראו: נטקוביץ׳, ׳מיתוס והיסטוריה ביצירתו הספרותית של ז׳בוטינסקי׳, עמ׳ **123**, **154**, **210**.

58 לזיכרונותיו בנושא ראו: Altalena, ‘Неаполь II’ (above note 41)

59 מכתבי ז׳בוטינסקי לריציני הם העדות היחידה שנותרה בידנו לקשריו עם חבריו האיטלקים אחרי שעזב לרוסיה. ראו: ולדימיר ז׳בוטינסקי, ׳מכתבים לאריגו ריציני, **23.6.1901**; **29.12.1902**; **31.01.1903**; **17.10.1905**״, בתוך ארכיון ז׳בוטינסקי, **א1/2–1**; ולדימיר ז׳בוטינסקי אל אריגו ריציני, **12.1.1910**, ארכיון ז׳בוטינסקי, מכתבים אל שונים, **א1/2–2**.

60 זאב ז׳בוטינסקי, ׳פפינו השמן׳, בתוך: הנ״ל **כתבים: אספרתקוס וספורים אחרים**, עמ׳ **217–224**.

61 Altalena, ‘Харчевня Студентов’, *Одесские Новости*, 14.12.1901 (אלטלנה, ׳מסבאת הסטודנטים׳, **אודסקיה נובוסטי**, **14.12.1901**).

62 שמה זוהה באמצעות מכתב שכתב ז׳בוטינסקי לאריגו ריציני. במכתב ביקש ז׳בוטינסקי את סליחתו של ריציני על שהוא התעכב למלא את בקשתה של גב׳ סנטאמריה (המכתב מ־**31.1.1903**). באחד ממאמריו **באודסקיה נובוסטי** (*Одесские Новости*, 11.2.1903) פנה ז׳בוטינסקי לקהל בשמה של ידידה איטלקית שכותבת עבודת תזה על התורה החינוכית של טולסטוי ומבקשת לברר מה נכתב בנושא ברוסיה. אני מעריכה שאת החומרים הללו חיפש ז׳בוטינסקי בשביל גב׳ סנטאמריה. מעיון בקטלוג אלקטרוני של הספריות באיטליה התגלה שאכן בשנת **1904** פרסמה גב׳ אמיליה סנטאמריה ספר בשם *Le idee pedagogiche di Leone Tolstoi*, על פי עבודת הדוקטורט שלה שנכתבה ב־**1903**. על חייה ועל תורתה החינוכית של סנטאמריה ראו: Carlotta Padrone, ‘Storia della Pedagogia e della Scuola nell’opera di Emilia Santamaria’, *La mediazione pedagogica*, 1 (1999) (קרלוטה פדרונה, ׳תולדות הפדגוגיה ובית הספר בעבודתה של אמיליה סנטאמריה׳, **לה מדיאציונה פדגוגיקה (המחשבה הפדגוגית)**, **1** (**1999**), ובגרסה מקוונת: http://web.tiscalinet.it/mediazionepedagogica/anno_01/numero_01/padroni_carlotta/par01.htm (**אוחזר במרס 2012**)

63 לביסוס עובדת היכרותו של ז׳בוטינסקי עם פורמיג׳יני ראו: Altalena, ‘Вскользь’, *Одесские Новости*, 11.11.1903 (אלטלנה, ׳ברפרוף׳, **אודסקיה נובוסטי**, **11.11.1903**); על חייו של

עם חברי חוגו האיטלקי של ז'בוטינסקי נמנה גם תאורטיקן הקולנוע הראשון ריצ'יוטו קאנודו,[64] איש בוהמה איטלקי שחי רוב חייו בפריז והיה חברם של אפולינר, רבל, פיקאסו, שגאל וסטרבינסקי. לצד עיסוקיו באוונגרד ובמודרניזם האמנותי, שיתף קאנודו פעולה עם מנהיג הלאומנים בצרפת, שארל מאראס,[65] קידם את רעיון האומה הלטינית הים תיכונית,[66] שהשפיע רבות על ז'בוטינסקי, פעל למען כניסתה של איטליה למלחמת העולם הראשונה והתגייס בעצמו לשורות הצבא הצרפתי בשבועות הראשונים שלה.[67]

אף שקשה לאתר מכנה משותף ברור לקבוצת האנשים שז'בוטינסקי הכיר כששהה ברומא, כולם השתייכו לעילית בוהמיינית נון־קונפורמיסטית שאמנם ראתה את עצמה חלק ממחנה השמאל של הפוליטיקה באיטליה, אך חיפשה דרכים להתגבר על מה שתפסה כ'אוניפורמיות', 'דטרמיניזם' ו'התעלמות מהטבע הפנימי' של האדם — תכונות שיוחסו למרקסיזם, בפתחה תאוריות מודרניסטיות בחינוך, באמנות ובפוליטיקה. בראשית המאה העשרים לא היו סמכויות אינטלקטואליות מתאימות מסורל, מקרוצ'ה, מפארטו ומפנטליאוני לספק בסיס פילוסופי ורעיוני לניסיונות הרוויזיוניסטיים להכניס היבטים של העולם הפנימי וחופש הרצון של הפרט לתבנית החשיבה המוניסטית של מרקס, שהתמקדה בעולם החומר בלבד; וככל הנראה החברות עם נציגי עילית זו היא שזיכתה את ז'בוטינסקי

פורמיג'יני ראו: G. Montecchi, 'Formiggini Angelo Fortunato', in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, 49, Instituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1997, pp. 48-52 (ג' מונטקי, 'פורמיג'יני אנג'לו פורטונטו', **המילון הביוגרפי האיטלקי**, 49, רומא 1997).

64 במכתבו של ז'בוטינסקי לאריגו ריציני מ־29.12.1902 הוזכר רק שם משפחתו של קאנודו כמי שהמליץ במכתב ממילאנו על זמרת אופרה מסוימת ורמז כי אפשר שיירקם ביניהם קשר. עד כה לא נודע מיהו קאנודו המסתורי. סביר להניח שזהו ריצ'יוטו קאנודו, בשל כמה עדויות ביוגרפיות נסיבתיות: ריצ'יוטו קאנודו הוא כמעט בן גילו של ז'בוטינסקי (יליד 1879), אף הוא הסתובב בחוגי הבוהמה של רומא שאתם היה מיודד ולדימיר הצעיר והוא נהג לשבת בקפה 'ארניו', בית קפה שהוזכר רבות בכתביו של ז'בוטינסקי. קאנודו אף ארגן מפגש סטודנטים עם גבריאלה ד'אנונציו, מפגש שז'בוטינסקי סיקר **באודסקיה נובוסטי** (25.4.1901). אך העדות החותכת מכולן היא כי דווקא אז, בדצמבר 1902, ארגן קאנודו את הכנס המוקדש לרעיון הסולידריות באוניברסיטה העממית המקומית במילאנו, שממנה, לדברי ז'בוטינסקי, כתב לו קאנודו (התיעוד הכרונולוגי של חיי קאנודו מבוסס על: Giovanni Dotoli, *Bibliografia Critica di Ricciotto Canudo*, Schena, Fasano 1983, p. 31 (ג'יובני דוטולי, **הביבליוגרפיה הביקורתית של ריצ'יוטו קאנודו**, פאזאנו 1983).

65 על קשריו של קאנודו עם מאראס אפשר ללמוד מספרו של ג'יובני דוטולי: Giovanni Dotoli, *Lo Scrittore Totale: Saggi su Ricciotto Canudo,* Schena, Fasano 1986, pp. 149-160 (ג'יובני דוטולי, **המחבר הטוטלי: מסות על ריצ'יוטו קאנודו**, פאזאנו 1986).

66 Giovanni Dotoli, *Paris Ville Visage-Du-Monde Chez Ricciotto Canudo et l'Avant-Garde Italienne,* Schena, Fasano 1984, pp. 21-24 (ג'יובני דוטולי, **פריז כראי של פני העולם אצל ריצ'יוטו קאנודו והאוונגרד האיטלקי**, פאזאנו 1984).

67 על חוויותיו של קאנודו במלחמה ראו: Ricciotto Canudo, *Combats d'Orient*, Librarie Hachette, Paris 1917 (ריצ'יוטו קאנודו, **קרבות המזרח**, פריז 1917).

68 ז'בוטינסקי (לעיל הערה 1), עמ' 30.

בנזיפה מן הפרופסור המרקסיסטי אנטוניו לבריולה על קרבתו לצעירים הנחשדים בנטייה לאנרכיזם.[68] זרם המחשבה האנרכו־סינדיקליסטי שעמו נמנו כמה ממכריו של ז׳בוטינסקי, נחשב בתחילת המאה העשרים לתקווה הגדולה של השמאל החברתי. הזיהוי בין הסינדיקליזם לשמאל היה כה חזק בתודעתו של ז׳בוטינסקי, עד כי עשרות שנים מאוחר יותר, כבר כמנהיג האידאולוגי של הימין הציוני, הוא הסביר את ההתלהבות מרעיונות הניו־דיל של רוזוולט כהתפעלות מ׳פיסת סינדיקליזם׳ שהגיעה באיחור מה לאמריקה. וכך כתב לבנימין אקצין ב־1934:

> ידידי, אצלכם באמריקה משתוללת עכשיו מגפת הקונפורמיזם. כותבים לי שכל הגברות מ׳הדסה׳, בכלל זה כביכול בראנדייס, מק, סטפן וייז, פוזלים פתאום שמאלה וכמעט מוכנים להצטרף למפא״י. אותם אני מבין: אצלם זה חידוש, לראשונה בתודעתם פיסת סינדיקאליזם וכו׳ נעשה אצלם מקובל בחברה, [...] אבל אתה?[69]

בתחילת המאה העשרים ייצג המושג ׳סינדיקליזם׳ בעיני אוהדיו את חזית הנון־קונפורמיות, אבל ב־1934 ראה ז׳בוטינסקי ברפורמה החברתית של רוזוולט — רפורמה שזיהה עם רעיונות הסינדיקליזם — חלק מ׳מגפת׳ הקונפורמיות הסוציאליסטית. ייתכן שבמשך השנים השתנו אמות המידה של ז׳בוטינסקי באשר למהות הקונפורמיות, אבל המושג ׳סינדיקליזם׳ המשיך לשמש לו שם נרדף לכל יוזמת תיקון חברתי בעלת גוון שמאלי.

המאפיין הבולט ביותר של האידאולוגיה האנרכיסטית שאימץ ז׳בוטינסקי בחייו היה פולחן האינדיבידואליזם. כמו ברגסון וסורל, ושלא כמסורת הנאורות שהתמקדה בחניכה חברתית וביכולת לרסן את הדחפים, גרס ז׳בוטינסקי שרכיביו החשובים של האינדיבידואל הם הדחף, הכמיהה, התשוקה והרצון. בפליטון ׳על הביקורת הספרותית׳ שהתפרסם ב־1901, כמה חודשים לאחר ששב ז׳בוטינסקי מאיטליה לאודסה, הוא העלה על נס את יצירותיהם של צ׳כוב ושל גורקי כספרות המקדמת ׳מצבי רוח׳ ולא רעיונות, וטען שגישה זו תשקם את החיוניות הפגומה של האינדיבידואלים בתקופתו. וכך כתב העיתונאי הצעיר בעיתון **אודסקיה נובוסטי** (**ידיעות אודסה**):

> זה מה שאנחנו זקוקים לו! אנו זקוקים לכמיהה ולתשוקה של נפש שלמה ובלתי מתפלספת, במקום הגיגים שכלתניים על שמסיבות כאלה ואחרות צורת חיים מסוימת עדיפה מצורות חיים אחרות. אנו יודעים להתפלסף — ושום דבר לא יצא מזה. אנחנו צריכים שוב ללמוד להשתוקק.[70]

69 ולדימיר ז׳בוטינסקי אל בנימין אקצין, 1.10.1934, ארכיון ז׳בוטינסקי, מכתבים אל שונים, א1־3/24/2.

70 Altalena, ‘Вскользь: О литературной критике’, *Одесские Новости*, 20.12.1901, стр. 3 (אלטלנה, ׳ברפרוף: על בקורת הספרות׳, **אודסקיה נובוסטי**, **20.12.1901**).

71 על היחסים הקרובים בין השניים בתקופה זו ראו: Иванова, Евгения, *Чуковский и*

נוסף על יצירותיהם של גורקי וצ'כוב, שיקום הרצון, על פי ז'בוטינסקי, תלוי גם בשינויים חברתיים. בפולמוס שהתפתח בחברה האודסאית לספרות ולאמנות בעקבות ההרצאה והמאמר 'על הביקורת הספרותית' שציטטתי ממנו למעלה, התבררו הנחות היסוד האונטולוגיות שעליהן בנה ז'בוטינסקי את השקפתו. קורניי צ'וקובסקי, לימים איש ספרות סובייטי חשוב ובתחילת המאה בן חסותו של ז'בוטינסקי, שימש משיב בפולמוס זה ורשם ביומנו את השגותיו של ז'בוטינסקי על הקושי בהתפתחות האינדיבידואליזם ברוסיה, רשימות שנסמכו על הדיון שבו השתתפו שניהם:[71]

> 'אינדיבידואליזם' הוא מחאה של אישיות [הפרט] נגד אדנות הרוב המגובש — נגד דיכוי חברתי. אירופה המערבית, שבה זה מכבר הוכרו זכויותיו של הרוב, ובה הרוב מניח את ידו הכבדה על כל ביטוייה של האישיות — יכולה הייתה להוליד את המחאה, אך המולדת שלנו, שבה מתחשבים כה מעט בדעות ובאידיאלים ('רצונות) [כך במקור] של האישיות — המולדת שלנו לא יכולה הייתה להוליד אינדיבידואליזם.[72]

לכאורה, בציטוט זה ייחס צ'וקובסקי לז'בוטינסקי ביקורת על היעדר דמוקרטיה ברוסיה, משום שחוסר זה מנע התפתחות תקינה של רגש אינדיבידואלי; אבל לצד הביקורת על היעדר הדמוקרטיה, הובלעו בדבריו של ז'בוטינסקי הנחות יסוד שתאמו דווקא את רוח תפיסותיו האנטי־דמוקרטיות של סורל. הנחת יסוד אחת היא בדבר האופי המדכא של המשטר הדמוקרטי, המאפשר לרוב לכבול את רצונותיו של הפרט. הנחה אחרת מאמצת את הרעיון של סורל שמאבק האדם בסביבתו הוא כלי מחשל ומזקק המשמש אמצעי מוריליזציה. לפי ציטוט זה, תפקידה של הדמוקרטיה להציב מכשול בדרכו של הפרט, מכשול שההתמודדות עמו מחזקת את תשוקותיו ואת רצונותיו הטבעיים של האדם ומשקמת אותם, והאינדיבידואליזם שבו מתחזק.

כשחזר לאודסה ב־1901, נשא ז'בוטינסקי את בשורת ה'דרך השלישית' מבית היוצר של הנון־קונפורמיסטים באיטליה לתוך הסביבה הפוליטית המנומנמת של העיר, סביבה

Жаботинский, Мосты Культуры – Гешарим, Москва-Иерусалим 2005, стр. 9-65 (יבגניה איוונובה, **צ'וקובסקי וז'בוטינסקי**, מוסקבה-ירושלים 2005).

72 צ'וקובסקי, 18.1.1902, אצל איוונובה, שם, עמ' 40. על הופעתו של ז'בוטינסקי במועדון לספרות ולאמנות ותגובת האודסאים על השקפותיו המתריסות כנגד האקסיומות של החברה ה'פרוגרסיבית' ברוסיה ראו אצל: ישראל טריווש, 'הופעתו הראשונה', **המשקיף**, 21.3.1941, עמ' ג. לפי זיכרונותיו של טריווש, טען ז'בוטינסקי ש'הקולקטיביסם המאורגן משתק ואפילו ממית את הסגולה המיוחדת [...] מקרב האדם. ומנקודת השקפה זו במה גרוע משטר הציכים (אגודות האומנים) של ימי־הבינים שקשר את האמן לאגודתו ואל מקומו, הסדר הפיאודאלי, השלטון האבטוקראטי, המשעבד אליו את האזרח שיעבוד גמור — במה גרועים המשטרים הללו מן ה"קולקטיביסם" העתיד לבוא, או, יותר נכון, במה ה"קולקטיביסם" טוב מהם? — אומרים לנו שהוא מביא עמו שוויון אמתי וצדק לכל באי־עולם, אבל אם שוויון וצדק אלה מיוסדים על השתוות ועל שיעבודה של אישיות למשטרים שהוקמו, הרי אני דוחה אותם, אני בז להם כי זו תהא רק צורה חדשה של עבדות' (שם).

שאורגנה לפי הדיכוטומיות ה'מסורתיות' — 'פרוגרסיסטים' מול 'שמרנים'; וחסידי הדמוקרטיה, זכויות האדם וזכויות העובדים מול המונרכיסטים והקפיטליסטים. שלא כפרוגרסיסטים המסורתיים ברוסיה, ז'בוטינסקי הראה שאפשר להטיף לדמוקרטיה ובה בעת לפקפק בה; לקדם את זכויותיהם של בני השכבות החלשות אך להאמין שהשיטה הקפיטליסטית בלתי נמנעת; לשמור על כללי הדיון המדעי והאמפירי וגם לעסוק בקטגוריות ספקולטיביות כמו דחף, אינטואיציה, תשוקה ורצון; לעסוק בפוליטיקת ההמונים ולטפח את רוח האליטיזם והאינדיבידואליזם. הקשר בין הפרט לתנועת ההמונים היה לאחד המרכזיים שבנושאים במחשבתו הפוליטית של ז'בוטינסקי, והוא עמד ביסוד השקפותיו הלאומיות שהחלו להתגבש בתקופה זו.

לאומיות כפתרון לסינתזה בין המטריאליזם לאידאליזם

לקראת סוף שנת 1902 הגיע הפולמוס בין הנאו־קאנטיאנים למרקסיסטים לרוסיה. פרסום קובץ המאמרים 'סוגיות האידאליזם'[73] בעריכת פרופ' פאבל נובגורודצב ובהשתתפות כמה מההוגים המרקסיסטים הבולטים של התקופה כגון ניקולייי ברדייב ופטר סטרובה, נעשה אחד האירועים התרבותיים החשובים של אותו הזמן. הקובץ עב הכרס, שהיה כתוב לשון מדעית יבשה, נעשה רב־מכר ועורר שרשרת של קבצים ומאמרי תגובה ותגובת נגד.[74]

כבר ב־1902, מיד לאחר הופעת הקובץ ברוסיה, תיאר ז'בוטינסקי באירוניה את המבוכה, המבורכת לדעתו, שהכניסו מאמרי הקובץ למחשבתה ההומוגנית של האינטליגנציה השמאלית:

> הם היו מטריאליסטים, וכפי שהיה מקובל עד הזמן האחרון, חשבו לפי הגל; אך אחד מהם החל לקרוא את האדון ברדייב וחש פתאום פיתוי לחשוב לפי קאנט. הוא החל לדאוג:
> אתה יודע, אני מתלבט — הוא אמר לאינטליגנט השני. — יותר מדי משכנע.
> Pfuia! [טפו] — אמר השני, זה שטרם קרא את ברדייב.
> אבל אני עדיין הגליאני! — הרגיע אותו בן שיחו.
> אתה יודע מה? — סיכם בחשש האינטליגנט השני — יש להימנע מבחירה כזאת של ספרים. אחרת אנחנו מסתכנים להפוך לאקלקטיקנים.[75]

73 Новгородцев, П. И. (ред.), *Проблемы Идеализма*, Москва 1902 (**פאבל נובגורודצב (עורך), בעיות האידיאליזם, מוסקבה 1902**)

74 על ההיסטוריה של הקובץ ראו: М. Колеров, 'Idealismus Militans: История и Общественный Смысл Сборника Проблемы Идеализма', в: *Проблемы Идеализма*, ред. М. Колеров, Модест Колеров и 'Три квадрата', Москва 2002, стр. 61-229 (מודסט קולרוב, 'Idealismus Militans' [האידאליזם המיליטנטי]: המשמעות החברתית של הקובץ **בעיות האידיאליזם**', בתוך: **בעיות האידיאליזם, מוסקבה 2002**).

75 Altalena, 'Вскользь: О Книге', *Одесские Новости*, 18.8.1902, стр. 4 (**אלטלנה, 'ברפרוף: על הספר', אודסקיה נובוסטי, 18.8.1902**).

כמי שחווה את סערות הפולמוס בין המטריאליזם לאידאליזם בזמן אמת, בעודו מתרחש באירופה, נכון ז'בוטינסקי להציע את הדרך השלישית, בהשראת רעיונותיהם של פרטו, פנטליאוני, קרוצ'ה וסורל, שתפתור את הסתירות בין העמדות היריבות. שיקול דעתו של האינטלקטואל בן העילית, זה שאינו חושש 'לחשוב בעצמו' ולפרק שיטות מחשבה מבוססות, הועמד במקרה זה מעל כל מחויבות אידאולוגית. כבר באותו המאמר סיכם ז'בוטינסקי:

> אלפי התסמינים מנבאים שהעידן שאנו נכנסים אליו כעת יתבע לעצמו עובד־אינדיבידואל. הוא יהיה מחוץ לקבוצה, מחוץ למפלגה, מחוץ לפרוגרמה; יהיה זה אדם בעל טעמים ושאיפות אישיות משלו, בעל מצב רוח אישי משלו; יהיה זה אדם 'ללא תווית'.[76]

גם החברה האודסאית לספרות ולאמנות הקדישה בתחילת 1903 ערב דיונים מיוחד שבו הרצה קורניי צ'וקובסקי על עיקרי הקובץ. הדיון זכה לתהודה ציבורית רחבה וגלש לדפי העיתונים המקומיים. גם ז'בוטינסקי מצא לנכון להביע את דעתו ונקט עמדה שמאלית שלכאורה הגנה על התזות המטריאליסטיות מפני ביקורת האידאליזם הנאו־קאנטיאני. אך כדרכו, מצויד בתובנות הנון־קונפורמיסטים האיטלקים, הוא ניסה להציע סינתזה, הדרך השלישית, שתפשר בין העמדות.

בתקופה שבה בשל מגבלות הצנזורה הצאריסטית נתפס הביטוי 'מטריאליזם היסטורי' כשם קוד לאידאולוגיה המרקסיסטית, הכריז ז'בוטינסקי כי 'דוקטרינת המטריאליזם ההיסטורי אינה ניתנת לערעור'. אך מיד הוסיף וסייג שטעותם של מצדדי הדוקטרינה מקורה בתחושתם ש'חובה לצלול בה "עם הראש" ולעשות ממנה הכל: לא רק סוציולוגיה, אלא גם דת־אתיקה'.[77] וכל זאת לדעתו בשל הנוהג הנלוז של המאה התשע עשרה להצמיד לכל דבר תווית אידאולוגית. כאן אימץ ז'בוטינסקי את התובנות הנאו־קאנטיאניות והסורליאניות־קרוצ'יאניות כשטען כי: 'המטריאליזם הכלכלי אינו יכול להניב אתיקה. האתיקה צריכה לנבוע ממרכז אחר, לא מבחוץ, אלא ממעמקי האדם עצמו'.[78] ואולם בזמן שהנאו־קאנטיאנים האירופים התכוונו לאתיקה אוניברסלית הומניסטית והנאו־קאנטיאנים הרוסים, כמו ברדייב, אימצו עם הזמן את האתיקה הדתית־פרבוסלבית, ז'בוטינסקי, בדומה לסורל ולקרוצ'ה, דיבר על חוקי הטבע, על דחפים ועל אינטואיציות שמקורם במעמקי האדם במובן הביולוגי של המילה, והכתיבו את מערכת המוסר ה'טבעית'.

כסיום ראוי למאמר המוקדש לפולמוס סביב סוגיות האידאליזם, הכריז ז'בוטינסקי ששיא הכיבוש הרוחני של המאה יהיה בביצוע הסינתזה בין המטריאליזם לאידאליזם, הסינתזה ש:

76 שם.

77 Altalena, 'Вскользь', *Одесские Новости*, 9. 2.1903, стр. 3 (אלטלנה, 'ברפרוף', **אודסקיה נובוסטי**, **9.2.1903**).

78 שם.

תאחד ניגודים מבלי לשלול את ייחודם, תשלים את חופש היצירה המוסרית עם דטרמניזם, את האינדיבידואליות עם ׳חברתיות׳, את הלאומיות עם קוסמופוליטיות, את הדמוקרטיזציה עם אריסטוקרטיות, ותצייד את האדם בהשקפת עולם חובקת כול, שלה רוחב נעלה ועל־אנושי.[79]

מוטיב דומה של סינתזה בין הקטגוריות כיעד הנכסף של המהלך ההיסטורי הופיע — עשרה ימים לפני הדיון המדובר על סוגיית האידאליזם — במאמרו של ז׳בוטינסקי ׳על הלאומיות׳, שבו נפרשו יסודות השקפותיו האידאולוגיות. במאמר זה הגיב ז׳בוטינסקי לטענותיהם של ׳פרוגרסיסטים׳ שהוקיעו את הרעיונות הלאומיים כראקציוניים. ז׳בוטינסקי שש להוכיח את ההפך ולשם כך רתם את הלאומיות לרעיונות הפרוגרסיביים עצמם:

הקדמה עתידה לשכנע את האומות להאמין בהשקפות צודקות באשר לסוגיות החברתיות. הקדמה תעניק להן אמצעים טכנולוגיים מתקדמים למאבק בטבע. אולם הקדמה לא תצבע את שמי איטליה בצבע שמי פינלנד, לא תעשה את שוויץ למישור, לא תעשה את רוסיה למדינה הררית. גורמי הטבע הם היוצרים את האומה. מערבולת המורכבת מגורמים כלכליים מעוותת את הסממנים הלאומיים ומשנה אותם, עד שהשפעת הגזע כמעט ונעלמת בתהליך ההיסטורי. עד שהמדע כמעט ומתעלם ממושג הגזע. אבל אם פעם תסדיר הקדמה את מערבולת האינטרסים הכלכליים המבדלים, ותשלבם בסינתזה אחת — דווקא אז עקרון הגזע, שעד כה היה מטושטש בגלל ההשפעות האחרות, יזדקף וילבלב. הקדמה לא תעלים את התכונות הלאומיות, ואף להיפך — היא תעניק להן מרחב וחופש להתפתח [...] לאומיות — זו האינדיבידואליות של האומות.[80]

אם רותמים את הציטוט לעולם המושגים של התקופה ולפולמוסיה העיקריים, עולה כי באמצעות ההתייחסות למושג ׳גזע׳ כאל מושג מדעי ותפיסתו כיסוד קבוע ובלתי משתנה של הטבע האנושי, ניסה ז׳בוטינסקי לגשר על השסע בין העמדות הנאו־קאנטיאניות לאלו המרקסיסטיות, שהניגוד ביניהן התחדד בפולמוס ׳משבר המרקסיזם׳. אחד ההיבטים העיקריים של הקונפליקט בין האסכולות היה בראיית תפקידם היחסי של הפרט וההמון בחברה ובהיסטוריה: בזמן שהנאו־קאנטיאנים ביכרו את תפקידו של הפרט כסוכן הפעולה העיקרי בהיסטוריה, ראו המרקסיסטים דווקא בתנועת ההמונים את הכוח המניע העיקרי שלה. תפיסתו האורגנית של ז׳בוטינסקי הן את האומה והן את היחיד אפשרה ליישב את הסתירה: האינדיבידואליות הקמאית של היחיד נתפסה כיסוד מכונן של האינדיבידואליות הלאומית, ואילו האינדיבידואליות הלאומית נתפסה כגורם מעצב של הפרט וחלק בלתי נפרד מטבעו הקמאי.[81] וכך ׳האינדיבידואליות של האומות׳ תפסה בדגם של ז׳בוטינסקי

79 שם.

80 Altalena, ‘О Национализме’, *Одесские Новости*, 31.01.1903, стр. 4 (אלטלנה, ׳על הלאומיות׳, **אודסקיה נובוסטי**, 31.1.1903)

81 בסוגיית עליונותו של היחיד על פני צורות שונות של הקולקטיביזם מצד אחד, ובהיעדר המתח בין עליונות הפרט ובין עליונות האומה בכל הסדר חברתי מן הצד האחר (בהשוואה למתח בין הפרט

את מקומו של הסובייקט התבוני האוטונומי ואת חופש הבחירה שלו — מושגים שעמדו במרכז המערכת ההיסטורית שעליה נאבקו הנאו־קאנטיאנים. באנלוגיה לתפיסה הנאו־קאנטיאנית, הקובעת שתכלית ההיסטוריה היא מימוש חירות הפרט, הייתה ההיסטוריה לתפיסתו של ז'בוטינסקי מצע למימוש האותנטיות של הגזע, שהזינה באופן אורגני את האותנטיות הקמאית של האינדיבידואל. כך חיבר לכאורה ז'בוטינסקי בין חזונם האינדיבידואליסטי של הנאו־קאנטיאנים ובין תפיסת העולם ההגליאנית־מרקסיסטית, שלפיה ההיסטוריה היא תהליך לינארי ותוצר של דינמיקה חברתית, והיא מונעת באמצעות מאבקי הכוחות העל־אינדיבידואליים. לכן טיפוחה הפעיל של התודעה הקבוצתית הלאומית (לעומת התודעה המעמדית, שאותה החשיב מלאכותית) היה בשביל ז'בוטינסקי הדרך היחידה להשתלב בהיסטוריה המטריאליסטית, המונעת מכוח התהליכים הכלכליים, ולשמור על עוצמת היסוד האינדיבידואלי. האידאולוגיה הלאומית סיפקה לו את המתכון לביצוע הסינתזה בין תפיסת ההיסטוריה המרקסיסטית ההגליאנית ובין האתיקה שמקורה ב'מעמקי האדם עצמו'[82] — ושלפי המתכונת שהציעו קרוצ'ה וסורל באה לא מן הספֵרה הטרנסצנדנטית, אלא מטבעו הביולוגי של האדם, מהאינטואיציה ומדחפיו.

גם את המאבק החברתי ראה ז'בוטינסקי במונחים אורגניים ופסיכולוגיים, ובעזרתם יכול היה להשלים בין חזונו של מרקס ובין התפיסות הכלכליות של פארטו, פנטליאוני וסורל, תפיסות שהתבססו על האמונה שלטבע האנושי הכלכלי אופי קבוע ונתון. וכך הציע ז'בוטינסקי להחליף את הרעיון שלפיו את ההיסטוריה מניע מאבק המעמדות על השליטה באמצעי הייצור, בדגם ה'מאבק בטבע' הארכיטיפי שבו ה'סינתזה' 'תסדיר' באופן טבעי את 'מערבולת האינטרסים הכלכליים' המפרידים בין בני האדם. ז'בוטינסקי, שלכאורה ניסה לשמור על מסגרת השיח המרקסיסטית, רוקן אותה למעשה ממהותה, והחליף את התכנים האמפיריים והמטריאליסטיים שלה במושגים של הדטרמיניזם הביולוגי והפסיכולוגיה.

גם למושג העיקרי של הנאורות, ה'קדמה', טען ז'בוטינסקי משמעויות חדשות, הקרובות יותר לוויטליזם של ברגסון, המתבסס על מושגים כמו 'דחף' ו'רצון',[83] ופחות לליברליזם הישן של הנאו־קאנטיאנים, שזיהו את הקִדמה עם העצמת שלטונה של התבונה. כחצי שנה לאחר שפרסם את המאמר 'על הלאומיות', חשף ז'בוטינסקי את תפיסתו באשר למנגנון

למדינה, שבו העניק העדפה חד־משמעית לפרט), דן ז'בוטינסקי בהרחבה באוטוביוגרפיה שלו, ראו ז'בוטינסקי (לעיל הערה 1), עמ' 19. רעיון דומה של היעדר מתח בין האינדיבידואל ל'צו האומה' המוצפן בדמו, ניסח ז'בוטינסקי כשלושים שנה לאחר מכן בשיר 'הנדר': 'לגיל בדרור — כונן עליך גדר!/ חופשי, את חוק ביתר המלכתי על עצמי,/ כי צו ביתר הוא הד לצו לבי — לנדר/ השר בתהום דמי'. זאב ז'בוטינסקי, **כתבים: שירים**, עמ' רי.

82 Altalena, 'Вскользь', 9.2.1903 (above note 13), стр. 3

83 Sanford Schwartz, 'Bergson and the Politics of Vitalism', in: Frederric Burwick and Paul Douglass (eds.), *The Crisis of Modernism: Bergson and the Vitalist Controversy,* Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 277-305; Richard Lehan, 'Bergson and the Discourse of the Moderns', in: ibid., pp. 307-329

הקדמה: ׳אני מניח שלא הרפיון של מתנגדינו הוא שמניע את הקדמה. היא [הקִדמה] תוצר האנרגיה ורק האנרגיה. ככל שהאנושות מייצרת יותר אנרגיה, כך עדיף עבור הקדמה׳.[84] זאת אומרת, חזון ההתפתחות האנושית נסמך לא על תיקון חברתי, שוויון, מיגור הניצול וכדומה, אלא על אגירת האנרגיה הוויטלית. הצדק החברתי אמנם נותר יעד רצוי להתפתחות, אבל הוא היה לתוצר לוואי משני בדרך למטרה העיקרית — אגירת האנרגיה הוויטלית וזיקוקה.

כמו שאפשר לראות, כבר בחורף 1903 היה המסד התאורטי והאידאולוגי של ז׳בוטינסקי מוכן לקליטת האידאולוגיה הציונית. הפרעות בקישינב באפריל והשתתפותו בקונגרס הציוני השישי באוגוסט של שנה זו רק אפשרו את השתלבותו המעשית בתנועה.

בספטמבר 1903, לאחר הקונגרס בבזל, חזר ז׳בוטינסקי לבקר ברומא. המפגש עם העיר ועם חבריו לשעבר היה רצוף אכזבות. את הצעירים מלאי החיים וברוכי הכישרונות, שמהם נפרד בקיץ 1901, החליפו גברים עייפים מדאגה לפרנסתם ולמשפחתם. את הנערות הנועזות וסמוקות הלחיים החליפו נשים נבולות ונטולות ברק.[85] אבל במישור האידאולוגי הייתה לביקור חשיבות רבה: ז׳בוטינסקי שב ופגש בגטו היהודי של רומא ובדייריו, והשתכנע כי אי־אפשר לשלב את היהודים בחיי הרוב בלי להסתכן באיבוד זהותם האישית והלאומית.[86]

84 Altalena, ‘Вскользь: О кафе-шантане’, *Одесские Новости*, 11.9.1903, стр. 3 (אלטלנה, ׳ברפרוף: על קפה שנטן׳, **אודסקיה נובוסטי, 11.9.1903**)

85 Altalena, ‘Вскользь: Tempora mutantus’, *Одесские Новости*, 4.12.1903, стр. 3 (אלטלנה, ׳ברפרוף: tempora mutantus [הזמנים משתנים]׳, **אודסקיה נובוסטי, 4.12.1903**)

86 Altalena, ‘Вскользь: Гетто’, *Одесские Новости*, 12.10.1903, стр. 5; 18.10.1903, стр. 3; 29.10.1903, стр. 4 (אלטלנה, ׳ברפרוף: גטו׳, **אודסקיה נובוסטי, 12.10.1903, 18.10.1903, 29.10.1903**)

'הלם המדינה' של הקיבוץ המאוחד, 1948-1954: מבעים טקסטואליים

ליאור ליבמן

בנובמבר 1948, שבעה חודשים אחרי ההכרזה על הקמת מדינת ישראל, ותוך כדי מלחמת תש"ח, התכנסה מועצת הקיבוץ המאוחד בגבעת ברנר. מועצה זו זכורה בעיקר ככנס הפרדה של מפקדי הפלמ"ח, שמטהו פורק זה עתה בהוראת דוד בן־גוריון למרות התנגדות חריפה של ראשי הקיבוץ המאוחד ומפ"ם לפירוק הפלמ"ח ולשילוב יחידותיו בצה"ל ההולך ונבנה. במועצה דנו ראשי הקיבוץ ונציגי חבריו בהשלכות המעבר מיישוב למדינה. אברהם תרשיש[1] — איש העלייה השלישית וגדוד העבודה, חבר קיבוץ עין חרוד, מאנשי הרוח הבולטים של הקיבוץ המאוחד — אמר: 'היה זמן וכל תפקיד קיבוצי בעל ערך ומשמעות, כל מעשה הגשמה חלוצי היה בו משום עגינה בתחום התפקיד ההיסטורי של התקופה'.[2]

תרשיש מתייחס לתפקידי הקיבוץ בעבר היישובי על רקע המצב החדש, שבו נדחק הקיבוץ מבכורתו הביצועית בתחומי הביטחון, ההתיישבות וקליטת העלייה, שעברו בהדרגה לאחריותה של המדינה. דבריו אלה ישמשו כאן נקודת מוצא לדיון בשאלת תגובתו של הקיבוץ ודרכי התמודדותו (או נסיבות אי־התמודדותו) עם מכלול השינויים המבניים, החברתיים והפוליטיים שהביאה אתה הקמת המדינה. שינויים אלה השפיעו עמוקות על תפקידו של הקיבוץ, על מעמדו ביחס לכלל החברה ועל התהליכים והדינמיקה הפנימית בו עצמו. במידה רבה היה קום המדינה נקודה של שבר ופיצול בהיסטוריה של הקיבוץ,

* מאמר זה מבוסס על הרצאה שניתנה ב־10 בינואר 2012 במסגרת בימת שדה בוקר תשע"ב 'בעקבות 1948: התמודדויות עם הגשמתו של חלום'. אני מודה לד"ר עופר שיף על ההזמנה להרצות בסמינר החוקרים וכן לפרופ' חנן חבר, לד"ר יותם חותם, לד"ר אבי בראלי, לאנה גוטגרץ־וינברגר ולקוראים האנונימיים על הערותיהם למאמר.

1 אברהם תרשיש (1900–1990), יליד רוסיה הלבנה, מחניכי טרומפלדור בתנועת 'החלוץ', מראשוני קיבוץ עין חרוד, ממייסדי הוצאת הקיבוץ המאוחד (1939), עורך ביטאון הקיבוץ המאוחד **מבפנים** (1943–1945), עורך **על המשמר** (1950–1954), ולאחר פרישת אחדות העבודה ממפ"ם עורך **למרחב**, ביטאון 'אחדות העבודה — פועלי ציון' (1955–1961).

2 אברהם תרשיש, 'הקיבוץ במדינת ישראל', **מבפנים**, יג, ג (נובמבר 1948), עמ' 345–358. המובאה מדברי תרשיש, שם, עמ' 350.

מהלך שחייב את הקיבוץ להתמודד עם קונפליקטים קשים ועם הכרעות — פוליטיות, אתיות ואסתטיות — אל מול המצב הלאומי והבין־לאומי החדש שיצר כינון המדינה על מוסדותיה. הקיבוץ, שהיה עד אז חיל חלוץ הנושא בעול וחוד החנית של החברה היהודית בארץ ישראל, נתבע להשתלב בעיצובה הממלכתי של החברה האזרחית והפוליטית במדינת ישראל, והוא התקשה לעמוד באתגר הארגוני והפוליטי שהציבה הממלכתיות. סירובו או חוסר יכולתו, ובסופו של דבר כישלונו, להתאים את דפוסי מחשבתו ופעולתו לצרכים ולמשימות שהציבה לעצמה תנועת העבודה בכללותה לאחר קום המדינה יוסברו כאן במונחים של 'הלם'. שורשי ההלם הזה מוסגרים במובלע בדבריו של תרשיש, שכן בתיאור מצב העניינים האקטואלי שזורה נימה נוספת, לא גלויה אולי אף לדובר עצמו, הקושרת את תפקידיו של הקיבוץ 'בתחום התפקיד ההיסטורי של התקופה'. כאן מעמיד תרשיש את המקומי והמידי ביחס לכללי ולחזוני, את ההיסטורי ביחס למטה־היסטורי: את עולם המעשה הקיבוצי על מכלול פעולות היום־יום, העבודה, דמות האדם הקיבוצי באור המהפכה בחיי העם, תיקון העולם, המטפיזיקה של הגאולה. במילים אחרות תרשיש מסמן בקביעתו את אופקה התאולוגי־פוליטי של תודעת תנועת הקיבוץ המאוחד. דברים ברוח זו, שהגיונם הפנימי ותפיסת המציאות שלהם דומה, נכתבו גם על ידי דמויות בולטות נוספות, ועוד נתוודע אליהם.

הקיבוץ ודימויו הכילו תמיד דו־שיח עם ממד אוטופי. מחשבתם של החלוצים הסוציאליסטים החילונים הטעינה את הארצי במשמעויות קוסמיות, את הארעי בתכניו של המוחלט. בדרך זו חיברה, כפי שנראה בהמשך הדברים, בין הציונות לסוציאליזם וקבעה את מעמדו של הקיבוץ בעולמם האידאולוגי והסמלי של החלוצים: הקיבוץ היה לגילום תאולוגי־פוליטי של אוטופיית השיבה והגאולה הציונית־סוציאליסטית. בצורת ההכרה הזאת בולט תפקידה המפתיע, אם גם הסמוי, של התאולוגיה היהודית, ובפרט של הדגם החסידי שפיתחה מהמאה השמונה עשרה במזרח אירופה, המחבר את ה'יש' ו'האין', את המעשה בעולם־של־מטה עם הפעולה בעולמות עליונים, את הזמני עם הנצחי.

אופק זה, בתודעת התנועה הקיבוצית הגדולה והמרכזית ערב קום המדינה, תשתית אפיסטמולוגית זו והשבר שחל בה, הם, כפי שארצה לטעון, לב לִבּו של מה שאני מכנה 'הלם המדינה' של הקיבוץ. בדבריי אבקש להציג קריאה שטרם הוצעה במחקר של המעבר מקיבוץ ביישוב לקיבוץ במדינה, ואתאר את המשבר שפקד את התנועה הקיבוצית בעקבות קום המדינה מבעד לפרספקטיבה האנליטית של ה'טראומה': טראומה ששורשיה, כך אני סבורה, הם בשבר אמוני. עיקרו הוא הלם תודעת הקרע בין ההתרחשות היום־יומית לסיפור הגדול, סדק במבנה המחשבתי־רגשי, התאולוגי־פוליטי הקושר את המקומי עם העולמי, את הציוני עם הסוציאליסטי, את הפרטיקולרי עם האוניברסלי. הנתק בין ההגשמה (בפועל) להתגשמות (החזון), בין הרגע ההיסטורי לבין קיומו של היסוד המתקדם והמשחרר בו, חל על תפיסת הציונות, הסוציאליזם וחיבורם לכדי עמדה המבליעה את המתחים ביניהם.

המפגש הטעון עם המציאות שיצרה הממלכתיות הישראלית, טמן בחובו מסכת מורכבת

של קשיים ולבטים עבור הקיבוץ. הקמת המדינה חשפה את החיבור הבלתי אפשרי בין ציונות לסוציאליזם, והעמידה במבחן את דגם המחשבה הציוני־סוציאליסטי שהקיבוץ היה גילומו. המלחמה על הקמת מדינת ישראל, ובייחוד בעיית הפליטים שיצרה, חידדה את המתח והקונפליקט האינהרנטי שבין הפרטיקולרי לאוניברסלי והציבה את תפיסת העולם האינטרנציונליסטית ההומניסטית בפני ניסיון ממשי. נוסף על כך, הסדר העולמי החדש שנוצר בעקבות מלחמת העולם השנייה, והשתלבותה ההדרגתית של מדינת ישראל הצעירה במערכת הבריתות המערבית, החריפו מתחים יסודיים בהתנסות הציונית־סוציאליסטית. ההלם נוכח שורת תהליכים היסטוריים, לאומיים ובין־לאומיים, היה ביסוד 'טראומת הקיבוץ'.

'הלם המדינה' כטראומה תרבותית

'טראומה תרבותית' מוגדרת כמצב שבו סובייקט היסטורי קולקטיבי חווה חוויה הפוגעת ברקמות הגוף החברתי, בחישוקים המחזיקים ומחברים אותו יחד. התנאים לטראומה תרבותית מתפתחים כשצורת הארגון, המיקום וההבנה הקוהרנטית של העולם נפגמת, כאשר ההקשר הנורמטיבי והקוגניטיבי של הסדר והפעולה החברתית מאבד את ההומוגניות והיציבות שלו והופך דואלי ואמביוולנטי. הקרע במערכת הפרשנות וההסמלה, קרי: בתרבות, נגרם כתוצאה מתנודות חברתיות חדות, מהירות יחסית, פתאומיות ובמידה רבה לא צפויות, המתרחשות מחוץ לסובייקט החברתי־היסטורי ובמובן מסוים נכפות עליו, מזעזעות את תפיסת עולמו ופוגעות בלִבַּת הערכים המכוננים אותה.[3] בין מצבים כאלה אפשר למנות, בהקשר שלנו כאן, מהפכה או שינוי יסודי של המצב הפוליטי, מלחמה, הגירה גדולה, מפגש או התנגשות תרבויות.[4] ה'טראומה הקולקטיבית', שהיא טראומה של קהילה ולא סך כל הטראומות של יחידים, אינה נוצרת מיד מתוך תדהמת המכה, אלא היא תהליך אטי וערמומי של חדירה לתודעת הקהילה הסובלת ממנה. ועם זאת יש בה אלמנט של הלם לכל דבר ועניין: ההלם שבהבנה ההדרגתית שמשהו השתנה לצמיתות ואולי אף נעלם כליל.[5] האירוע לבדו, או כשלעצמו, איננו נושא בהכרח מהות טראומטית, או מטען טראומטי אובייקטיבי. הטראומה היא תמיד הבניה חברתית־תרבותית. היא קיימת משעה שהיא מזוהה ומוכרת ככזו על ידי סוכנים (קבוצות, מגזרים) חברתיים: מרגע שמשבר

3 Piotr Sztompka, 'Cultural Trauma: The Other Face of Social Change', *European Journal of Social Theory*, 3, 4 (2000), pp. 449-466, 453

4 Ibid., p. 452

5 Kai Erikson, 'Notes on Trauma and Community', in: Cathy Caruth (ed.), *Trauma: Explorations in Memory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1995, pp. 183-199

'אמפירי' נתפס כפוגע בתפיסת הקולקטיב את זהותו.[6] השינוי החברתי מתבצע בתוך מערכות הסמלה ונרטיביזציה קיימות, בתוך אופני מסגור פרשני של המציאות, לשון אחר, בתוך התרבות. התרבות היא המאגר שממנו נשאבים ההסברים, התיוגים, דרכי הקליטה והסימון של האירועים, והיא גם מושא השינוי: המערכת שעליה פועל השינוי ובה ניכרת התגובה לו. התרבות גם מגדירה את השינוי, מעצבת את תפיסתו, וגם מעוצבת ומושפעת ממנו.[7] כדי שטראומה תופיע ברמה הקולקטיבית, משבר חברתי חייב להיהפך למשבר תרבותי, כלומר להיות מפורש כמשבר, שכן המשמעות המוענקת לאירוע היא זו הקובעת את ההלם ואת עצמתו ולא האירוע עצמו. שינוי קיצוני, שבאופן כללי יכול להיחשב חיובי מבחינת תוצאותיו ארוכות הטווח, עדיין יכול להיחוות כטראומטי בה במידה ששחקנים קולקטיביים 'בוחרים' לייצג מצוקה חברתית במונחים של איום יסודי על תחושתם ועל תפיסתם העצמית, מאיפה באו ולאן פניהם מועדות.[8] המקרה של הקיבוץ המאוחד לאחר הקמת המדינה הוא דוגמה מובהקת לכך.

הטראומה התרבותית מתקיימת בתוך רצף דינמי. מצדו האחד הוא נתחם על ידי המצב (ההיסטורי, החברתי, התרבותי והתודעתי) שקדם להתרחשויות המטלטלות ושעל הרקע שלו הן נתפסות כטראומה מלכתחילה, ומצדו האחר הוא נתחם על ידי הסימפטומים הטראומטיים: מצב הרוח הקולקטיבי, אופני התגובה לטראומה וההשלכות הפוסט־טראומטיות. במרכז הרצף נמצא 'התהליך הטראומטי': פעולת הייצוג הסימבולי של השינוי החברתי והבנייתו כטראומה תרבותית. ייצוג הטראומה התרבותית מתחיל בטענה ובתביעה. טענה בדבר פצע עמוק, זעקה על חילול ערך מקודש, סיפור על תהליך חברתי נוראי והרסני, ותביעה לחזרה רגשית, אתית, מוסדית וסמלית למצב הקודם, לשיקום.[9] לטראומה נשאים חברתיים מוגדרים, הממוקמים בהיירכיה הפוליטית־חברתית־כלכלית־סימבולית, ובהתאם לכך: בעלי משאבים מסוג מסוים ובהיקף מסוים ובעלי אינטרסים שונים. נשאי הטראומה פועלים ליצירת משמעות, לניסוח העמדה והחוויה שלהם, ראשית כול לעצמם ואחר כך ומתוך כך לכדי נוכחות בשיח הציבורי באמצעות מנגנוני הייצור וההפצה העומדים לרשותם. כך יכולה הטראומה להיות, באופן פרדוקסלי, יסוד מכונן דווקא ולא מפרק. לעומת כוחה הצנטריפוגלי, המפורר, יש בה גם עצמה צנטריפטלית, מחברת. על בסיס המועקה שהיא מעוררת, ההרחקה מ'דרך המלך' של הניסיון האנושי וההידחקות ממרכז החברה כתוצאה מכך, יכול להיווצר אתוס חדש, אקלים חברתי חדש

6 Jeffery C. Alexander, 'Toward a Theory of Cultural Trauma', in: Alexander at el., *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley 2004, p. 15

7 Sztompka (above note 3), p. 456

8 Ibid.; Alexander, (above note 6)

9 Sztompka (above note 3), p. 452; Alexander, Ibid., p. 17

שיש בו מעין התכנסות של פצועים, והתודעה הטראומטית או הפוסט־טראומטית יכולה להפוך בסיס לחֲברות.[10]

אני סבורה כי טראומת השבר האמוני של הקיבוץ המאוחד לאחר קום המדינה פעלה בשני האופנים. היא הביאה לידי התבדלותו של הקיבוץ מכלל החברה, גם על ידי פיתוח תודעת 'נבחרות' המאפיינת נפגעי טראומה,[11] ומנגד, בתוך הקיבוץ עצמו, פעל הלם המדינה באורח הרסני. הקמת המדינה יצרה נתק טראומטי בשני מישורים: מישור אחד, של הקיבוץ אל מול המדינה שהייתה אובייקט פוליטי חדש שהיה על הקיבוץ למקם את עצמו ביחס אליו; ומישור שני, בחיי הקיבוץ פנימה, שנמצא במצב שבו התערערה תפיסת הקשר המתקיים בהם בין פנים לחוץ, בין כוונה לעשייה, בין אמונה לדרך.

טראומה תרבותית יכולה להתנסח ולהתבטא בדרכי הבעה מגוונות ובתחומים שונים. כשהטראומה מתווכת באמצעים אסתטיים, היא תבוטא, על פי רוב, בסוגות ובמבנים נרטיביים המכוונים להזדהות מדומיינת ולקתרזיס רגשי. אך אין לראות בייצוג זה שיקוף פשוט ובלתי סבוך של הטראומה. החוויה הטראומטית גורמת לדיסאוריינטציה מושגית, פוגעת בכלי הפרשנות וההנמקה של המוחש ויוצרת פער עמוק בין האימות לבין הבנתו. היא אינה יכולה להתייצג בשפה: קיים בה תמיד איזה יֶתֶר בלתי אמצעי שלא ניתן להעברה. הטראומה מערערת הבחנות ומקעקעת ודאויות חד־משמעיות, ולכן שחזורה הישיר על ידי הסדר הסמלי של השפה (הקונבנציונלי, הקבוע, המוכר) לעולם לא יהיה מלא, לעולם ייתקל ב'בלתי אפשרי לייצוג'. אולם בטקסטים שהם 'הֶפגן' (acting out) של טראומה, היא נוכחת כסימפטום, כפרה־היסטוריה לא נגישה לקריאה ההיסטורית, אלא על ידי ביקורת הסימון.

ההפגן, שהוא היפוכו של עיבוד הטראומה, יכול לקבל צורות שונות. בהקשר של ייצוגי הקיבוץ עם קום המדינה, אני מבקשת לתארו, בעקבות דומיניק לה קפרה, כמופע של התכחשות לחוויות טראומטיות וליסודות המערערים שלהן: הדחקה של הפגיעה, של מה שבעצם הניע את הכתיבה. הפגן כזה נושא אופי פֶּטישיסטי, החוזר על העבר הטרום־טראומתי, מתוך אשליית שליטה גמורה בזהות, בנרטיב ובהיסטוריה, מתוך התעלמות מוחלטת מפריצת המסגרת האפיסטמית שמחוללת הטראומה. ההפגן חותר לסיגור (closure) ולמשמוע של ההתערערות הטראומטית, וכחלק בלתי נפרד ממנו פועל גם לטשטוש ההבחנה בין 'היעדר' לבין 'אבדן', עד כדי זיהויים זה עם זה.[12] ה'היעדר' של ראשוניות שלמה ואחדותית הוא מצב יסוד המובנה אל תוך ההתנסות האנושית החלקית והמסוכסכת, הוא אלמנט מטה־היסטורי שאיננו תוצאה של אירוע מסוים, אלא נתון קיומי של שסע בלתי מתאחה בין המציאות לבין גאולתה, בין הממשי החומק לבין היכולת לתפוס ולחשוב אותו. הטראומה של הלא־נודע והלא־מיושב, של הלא־ניתן לייצוג, נקראת מתוך

10 Erikson (above note 5), pp. 186, 194

11 Ibid., p. 186

12 דומיניק לה קפרה, **לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה**, רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 77.

ההיעדר כ׳טראומה מבנית׳, יסוד מערער אינהרנטי ופרמננטי. ה׳אבדן׳ לעומת זאת קשור באירוע היסטורי מסוים והוא מערב את השלכותיו. הוא נוגע לדברים שהיו ואבדו, ולא למה שנעדר בכלל, שלא התקיים מעולם. מטעם זה מצביע האבדן על ׳טראומה היסטורית׳ הנגרמת בנסיבות קונקרטיות.[13]

אני טוענת שהטראומה של הקיבוץ היא טראומה מבנית שהוחלפה בטראומה היסטורית. הקיבוץ פירש את קום המדינה כ׳אבדן׳ היסטורי, כלומר אירוע תחום בזמן ובמרחב שגרם ל׳נפילה׳, לירידה או לגריעה. מתוך תודעתו התאולוגית־פוליטית, הרליגיוזית־טוטלית, חסר היה הקיבוץ את היכולת להכיר ב׳היעדר׳ הנצחי של שלמות אוטופית. נהייתו אל הטוטליות, תוך כדי הכחשת ההיעדר והשלכת הטראומה המבנית המודחקת על ׳אחר׳ היסטורי ממשי (המדינה, הממלכתיות), היא הֶפגן של טראומה לא מעובדת. העבר היישובי נחשב כשלמות אידאית ללא פגם, זמן־מרחב אורגני שמתקיימת בו הרמוניה בין המטה־נרטיב לסיפור החיים, ואילו המציאות שאחרי קום המדינה נחוותה כבליל מציף של רגשות, תחושות של זעזוע, בלבול, מרירות ואכזבה. החוויה המערערת הזאת התנקזה במידה רבה אל ׳רגע׳ קום המדינה. הקמת המדינה לא מוקמה בהקשר היסטורי, כתהליך שהקיבוץ המאוחד לא ערער על מטרתו ועל המהלכים המתבקשים במסגרתו — קליטת עלייה, בניית כוח מגן, יישוב הספר. מתוך צורך בהגנה מפני עצמת ההלם, הקמת המדינה לא נתפסה בתודעת הקיבוץ המאוחד בתוך רצף הזמן הלינארי, כבעלת עבר־הווה־עתיד, אלא קובעה כהתרחשות, הובנתה כסוג של ׳אירוע׳ נבדל, סומנה כרגע מדויק, חד־פעמי, מנותק ומנתק.[14]

ביקורת הסימון: הייצוג האיקוני של הקיבוץ כסימפטום של הלם

טיעוני נסמך על הפער החריף בין הסיטואציה ההיסטורית והפוליטית שבה היה נתון הקיבוץ המאוחד מ־1948 ובראשית שנות החמישים, לבין הדיון הפנימי במסגרותיו, דימויו העצמי וייצוגו בספרות הקיבוץ של התקופה. ספרות הקיבוץ, ערוץ ביטוי ותקשורת מרכזי ואוטוריטטיבי, כוללת מגוון טקסטים, שונים זה מזה מבחינת סוגה ומבחינת פונקציה חברתית ותרבותית. רשימות, סיפורים קצרים ורומנים נבדלים כמובן זה מזה ועם זאת המשותף לכולם הוא שטקסטים אלה נוצרו בתוך קהילת השיח הקיבוצית: נכתבו

13 שם, וראו בעיקר פרק ב: ׳טראומה, העדר, אובדן׳.

14 על ההלם ראו: וולטר בנימין, ׳על מוטיבים אחדים אצל בודלר׳, **הרהורים**, ב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1996, עמ׳ 86–112; חנן חבר ׳יום כיפור. זה בינינו׳, **זמנים**, 84 (2003), עמ׳ 86–95, ובייחוד שם, עמ׳ 86–88. דן דינר מציג את מושג ׳השבר הציוויליזציוני׳ ומנתח באופן דומה את 1945 בגרמניה: כניסתו של רגע המוחלט הנגטיבי אל תוך המהלך ההיסטורי הלינארי, ראו דינר, **שבר זמן: לזכור את המאה העשרים**, עם עובד והמרכז להיסטוריה גרמנית על שם ר׳ קבנר האוניברסיטה העברית בירושלים, תל אביב וירושלים 2009.

על ידי חברי קיבוץ או עוזבי קיבוץ, פורסמו בבמות קיבוציות ועל ידי הוצאות הספרים התנועתיות, ונתקבלו בקרב קהילת קוראים קיבוצית. עיוני מחלץ את תצורת היסוד של הקיבוץ בייצוגים אלה, את דימוי הקיבוץ הנוצר ומופץ על ידי שיח זה ובאמצעותו, אם בפובליציסטיקה המתארת את המשבר תוך כדי קריאה רמה לחיזוק השורות, אם בספרות היפה. זהו דימוי הנוצק בדפוסים מוכרים, מושתת על קונבנציות, על מוטיבים קבועים ועל תמות חוזרות, דימוי ה'דומה לעצמו', שהאסטרטגיות הטקסטואליות המשמשות בו והתכנים המופיעים בו שגורים, מובנים מאליהם וברורים לכאורה. במובן זה אפשר להגדירו כדימוי איקוני. הראליזם הסוציאליסטי, שהיה לסגנון השולט בייצוגי הקיבוץ מראשיתם בתקופת היישוב, נטה לתיאורים מימטיים של המקום, של הזמן ושל הדמות הקיבוצית, והִבנה את הקיבוץ גם כאייקון סמיוטי: סימן שבו המסמן מדמה את האובייקט המסומן כתעתיק או כהדמיה שלו.[15] בשנות המשבר שלאחר קום המדינה, על אף חילופי המשמרות בספרות והופעתו של 'דור בארץ' או 'דור תש"ח' על במת השיח, הדימוי 'קיבוץ', בתפיסה התנועתית, בביקורת ובפרוזה, לא רק מתכתב עם הערכים האתיים והאסתטיים המכוננים ועם ספרות הקיבוץ היישובית מתקופת העלייה השנייה והשלישית, וכן משנות השלושים ומראשית שנות הארבעים, אלא במידה רבה חוזר ומשכפל את אמות המידה ואת דפוסי הייצוג של ספרות זו: לא מצטט אותה כי אם מחקה אותה. הפובליציסטיקה של הקיבוץ בראשית העצמאות — גם זו שנכתבה בידי סופרים בני 'דור בארץ' — מבקרת את אבדן הערכים החלוציים ותובעת לשוב אליהם, להירתם בעול הגשמתם ולהתגייס למענם כמימים ימימה. ביקורת הספרות של התקופה כמהה לביטוי סמלי (ואפשר להוסיף: תאולוגי) של הקיבוץ, כצלם ההגשמה הציונית־חלוצית. הסיפורת מצדה נענית לדרישה זו ונשארת נאמנה לתמטיקה היישובית של סיפורי כיבוש והתיישבות (לעתים בעלי יסוד דוקומנטרי) וכן סיפורי הוויי מחיי הקיבוץ — נושאים בעלי אחיזה פוליטית ופואטית ביצירות הראליזם הסוציאליסטי. למשל, דמיון תמטי (כיבוש המרחב והעבודה החקלאית, העמל וההתמודדות עם קשיים בהרואיות חלוצית) וקשרים פואטיים (סיפור בעל תשתית תיעודית, בניית דמויות טיפוסיות, תיאור תמונות ומקטעי הוויי כחלק עיקרי של העלילה ועוד) מתקיים בין **אדמה ללא צל** (הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1950), רומן ההתיישבות שכתבו יונת ואלכסנדר סנד, המביא, על בסיס עובדתי, את סיפור הקמת קיבוץ רביבים בנגב, או בין סיפורי **רוח ימים** (הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1950) לאהרון מגד, המתארים את ראשית ההתיישבות על חוף הים התיכון וכיבוש עבודת הדיג בידי מקימי שדות ים לבין הרומן **צריף העץ: ספור מחיי השדה בארץ** (מצפה, ירושלים 1930) מאת אהרון עבר־הדני על חיי אנשי 'השומר', מייסדי כפר גלעדי, או לבין **ראשית** (עם עובד ומשק עין חרוד, 1942) לשלמה רייכשטיין, העוסק בקורות ובתלאות התיישבות פלוגת גדוד העבודה בתל יוסף בימי העלייה השלישית.

15 Charles Sanders Peirce, *Philosophical Writings*, Dover Publications, New York 1955

נוסף על כך מספרת הפרוזה את סיפורו של היחיד מול החברה, 'אדם מול משימה'.[16] כאן ניכרת ההשפעה של רומן הקיבוץ **מעגלות** (עם עובד, תל אביב, 1945) לדוד מלץ, הנוגע במצוקות היחיד בחברה הקיבוצית, וכן של הנובלה 'אפרים חוזר לאספסת' (**גיליונות**, [1938]) לס' יזהר, על הקונפליקט העומד במרכזה בין עולמו הפנימי ותשוקותיו של הפרט לבין עמדות הקולקטיב, צרכיו וציוויו. רבים מן הסיפורים הקצרים שנכתבו בידי סופרי הקיבוץ מדור תש"ח נזקקים ליצירות אלה ומתייחסים אליהן כך או אחרת.[17] סיפורים כאלה אמנם חושפים מצוקות ומאבקים פנימיים, ובמבט ראשון יש בהם ביקורת ושלילה של הקיבוץ. אולם יותר מכך הם למעשה מנכיחים את 'האוטופיה הקונקרטית' בבחינת הפוטנציאל הקיים מחוץ למציאות הנתונה, המתממש, אפילו בחלקו ואפילו לרגע, ברפלקסיה, בהכרת הטוב יותר, הנשאף. הצגת הקיבוץ בקטנותו, כאוטופיה שלא מומשה, חושפת, מתוך הפערים, את האפשרויות שהוחמצו. החוסר, המשמש בפרקטיקה של ביקורת, של שלילת הקיים, הופך אלמנט אוטופי המצביע גם באופן פוזיטיבי על המיוחל, הרצוי, הנחלם.[18] מכיוון אחר אפשר לראות בתיאורים אלה ביטוי לתפיסת האסתטיקה המרקסיסטית של גיאורג לוקאץ', שהיה מקובל כתאורטיקן מוביל בקרב הסופרים, המבקרים והאינטלקטואלים של התנועה הקיבוצית בשנות הארבעים והחמישים וחלקים מכתביו תורגמו ונתפרסמו בכתבי העת **אורלוגין ומשא**. ספרו **הריאליזם בספרות** יצא לאור בהוצאת הקיבוץ הארצי, ספרית פועלים (תל אביב 1951). בחיבור זה עומד לוקאץ' על הצורך בידע מהפכני, על אודות העוולות החברתיות, לשם פיתוח תודעה מהפכנית ומדגיש את תפקידו של הראליזם בייצוג ההווה הקריטי, ייצוג שאינו נרתע מתיאורים של עליבות, עוני, התעמרות וחוסר צדק.[19]

מתוך הייצוג הראליסטי מן המקום והזמן מסתמן אפוא הרצוי, האופק המטפיזי, האוטופיה הגאולית המצופה מהקיבוץ, ושהוא שואף לגלם. הדימוי משקם בעצם את מעמדם של הערכים החלוציים באמצעות עמידה תבונית ומפוכחת, לאו דווקא מדחיקה

16 על פי ההגדרה של דוד כנעני, 'ספרות המחפשת את גיבוריה', בתוך: **הבתים שהיו: פרקים בהווית המשפחה היהודית בדורות האחרונים בספרות העברית והיידית, הקיבוץ בסיפורת העברית**, ספרית פועלים, מרחביה תשמ"ו, עמ' 122.

17 ראו למשל כמה מסיפורי אהרון מגד בספרו: אהרון מגד, **ישראל חברים**, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1955 (למשל: 'ערב עצוב', 'בלה בלה', 'בכי', 'חגה של לאה'לה'), וכן כמה מסיפוריו של נתן שחם בספרו **דגן ועופרת**, ספרית פועלים, תל אביב 1948, וסיפוריו שפורסמו בבמות תנועתיות שונות ונאגדו בקובץ: נתן שחם, **שיכון ותיקים: סיפורים מהווי הקיבוץ**, ספרית פועלים, תל אביב 1955 (למשל, 'בחדר', 'כד־חרס חדש', 'בחג').

18 ראו בעניין זה דיונו של פרדריק ג'יימסון (Jameson) בהגותו של ארנסט בלוך (Bloch), בתוך: Frederic Jameson, *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton University Press, Princeton 1971

19 במוקד ניתוחו של לוקאץ', בתור דוגמה לראליסט במיטבו, עומד דווקא ראקציונר מלוכני כאונורה דה בלזק, ונדחה כוחן המהפכני של יצירותיהם של אמיל זולא וגוסטב פלובר, תומכי הרפובליקה הצרפתית השלישית.

טראומטית, מול הפער בין האוטופיה הקיבוצית לגילויה במציאות. ואולם מרתק להיווכח שגם בעסקה בפער זה, אין הפרוזה נוגעת בגילוייו הקונקרטיים, הפוליטיים וההיסטוריים. הערכים החלוציים של הקיבוץ נתפסים כמהות א־היסטורית קבועה.

דרך האיקוניזציה שומר הדימוי של הקיבוץ על סטטיות מול דינמיות המציאות של הקיבוץ באותה תקופה. אבחנה זו מאלפת במיוחד על רקע השינויים, שכבר הזכרתי בקצרה, וההתרחשויות הסוערות והדרמטיות שנלוו להם. לפרשה אנושית קשה ומטלטלת כמו הפילוג בקיבוץ המאוחד יש הד ברשימות ובדברי מנהיגים מן התקופה, המזדעקים על 'הקזת הדם של הקיבוץ' ועל 'ההתנקשות בחייו',[20] ומבקשים רסטורציה. ובאופן משלים, כצד השני של אותו מטבע בדיוק, אין לפילוג כמעט כל זכר בייצוג העצמי הספרותי של חברי הקיבוץ את חייהם ואת מפעלם,[21] וזוהי רק דוגמה הקשורה באירוע חריג וקיצוני. גם תיאורים של נושאים קרובים, כמחלוקות הפוליטיות שהיו לחברי הקיבוץ המאוחד (אנשי 'אחדות העבודה' במפ"ם) עם הנהגת מפא"י על רקע השתלבותה של ישראל במערכת הבריתות של הגוש המערבי, או תחושת הידחקות הקיבוץ ממרכזי הכוח של המדינה הצעירה, עולים בדיון הציבורי מתוך דרישה נחרצת לחזור לערכים החלוציים, אך הם נעדרים לגמרי מן הספרות. הספרות אינה תובעת חזרה אל הערכים מכיוון שהיא עצמה מעולם לא זונחת אותם ובאופן זה היא חוזרת או מחזירה אליהם. גם בהתמודדות עם קשיי קליטת העלייה, פערי התרבויות, המפגשים הבין־אישיים והבעיות החברתיות החדשות שנוצרו דנה הפובליציסטיקה, ואילו ספרות הקיבוץ של התקופה חסרה דיון כזה. אפילו גילויים של הזעם האופוזיציוני, שאפיין חוגים הקשורים בקיבוץ המאוחד ובמפ"ם, הנוכחים באופן בולט בשיח התקופה, לא מקבלים ייצוג ישיר בספרות. למשל, אין בספרות עיסוק בנושא כאוב ומרכזי כפירוק הפלמ"ח. הפלמ"ח היה יציר כפיו ובן טיפוחיו של הקיבוץ המאוחד,

20 ראו למשל: ישראל גלילי, 'בתוך ההיאבקות', **מבפנים**, טו, ב (אוגוסט 1951), עמ' 197; לובה לויטה, 'נכוחה' (דברים במועצת הקיבוץ המאוחד בגבעת ברנר, יוני 1951), שם, עמ' 256–266. לובה לויטה (1904–1976), יליד רוסיה, מאנשי העלייה השלישית ומראשוני עין חרוד, ראש משלחת השליחים לתנועת החלוץ בפולין (1934–1935), פעיל הקיבוץ המאוחד ומבצעי הבריחה וההעפלה. בשנת 1948, יחד עם יעקב 'קובה' ריפתין (מטעם השומר הצעיר), היה המזכיר המדיני של מפ"ם (מטעם אחדות העבודה), שימש עורך בהוצאת הקיבוץ המאוחד.

21 יוצא מן הכלל המעיד על הכלל הוא סיפורו של אהרון מגד 'מותו של מנדל אפרת' המופיע בקובץ **ישראל חברים**, עמ' 26–43. בסיפור זה, המתאר את ההתכנסות לקראת הלווייתו של אחד מבכירי פעילי תנועת העבודה שעזב את הקיבוץ, מובע חוסר שביעות רצון מן הנעשה במדינה ובקיבוץ, ואף מוטחת ביקורת נוקבת ונדירה ביותר על הקיבוץ ועל תנועת העבודה ביחסם לשואה ולבעיית הפליטים הפלסטינים. עם זאת לבו של הקונפליקט הדרמטי — מאבקם של שני פלגי הקיבוץ שאותו עזב אפרת זה מכבר, היכן ייקבר המת הדגול — זוכה לאזכור כמו אגבי, שאין מבנה הסיפור מוליך אליו בבחינת השיא שמייעדת לו העלילה (שכן הוא ביטוי גרוטסקי, מעין משפט שלמה על גופת בר־מינן, לשבר שהביא את אפרת 'לגלות מאדמתו'). ייצוגו של הקונפליקט, על הסמליות המבקשת להיקשר בו, למשל על ידי דמות השכנה הרומנייה, נושא לבסוף אופי כמעט קוריוזי, אף כי נראה שמגד לא מתכוון לשוות לו צביון כזה.

שראה בו שלוחה שלו: 'מיליציה פועלית־חלוצית' שאנשי הקיבוץ היו חלק גדול מלוחמיה ומשדרת הפיקוד שלה. לכן פיזור מטה הפלמ"ח ומהלך מיזוגן של חטיבותיו בצבא הכללי נחשב ל'פירוקו', לפגיעה ישירה בקיבוץ וברוחו, אקט עוין פוליטית, ושגוי ופגום ערכית, שהיה מקור בלתי נדלה לביקורת, למפח נפש ולתסכול.[22] עוד פרשייה טעונת מחלוקת פוליטית קשה שהסעירה את הרוחות — שביתת הימאים, על ההתרחשויות במהלכה ועל השלכותיה — גררה כתיבת מחאה חריפה,[23] אך לא השפיעה על היצירה הספרותית לאורך זמן. תחושות מכבידות של חידלון רוח החלוציות והוולונטריות, והתגברות ההתברגנות וההתמסדות, מקבלות רק הדים מועטים בספרות התקופה, מרוחקים משהו.

ביטויים אלה אפשר לאפיין באמצעות הבחנתו של יגאל שוורץ, בעקבות גרשון שקד, שיצירת דור תש"ח טבועה בחותמם של המודוסים הספרותיים שמולידה העמדה הסנטימנטלית על פי פרידריך שילר: האידיליה, האלגיה והסטירה.[24] הדוגמה המובהקת, וגם יוצאת הדופן, לביקורת כזו מובעת ברומן הסטירי: **חדווה ואני: ופרשת קורותינו בעיר תל־אביב** (הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1954) לאהרון מגד. המספר בגוף ראשון מתאר שם בריחוק אירוני את סביבתם העירונית של בני הזוג עוזבי הקיבוץ ואת חייהם כהתרחשות ש(כביכול) איננה נוגעת לו. השפה של הרומן הזה, המושפעת בבירור ממנדלי מוכר ספרים ומשלום עליכם, יש לה אולי הנמקה סטירית משל עצמה (למשל מתוך קריאה ציונית שגורה של תיאורי העיירה היהודית הגלותית אצל הללו וניסיון ליצור הקבלה בינה ובין העיר העברית הראשונה שאיננה אלא גלות עבור חבר הקיבוץ), ואולם היא פועלת כאמצעי של הזרה והרחקת עדות. מה עוד, ששלומיק, המספר גיבור של הרומן, מין בנימין השלישי במסעותיו, הנאחז במצנפתו (כובע הטמבל) ומייצג באורח סמלי את הקיבוץ וההוויה החלוצית, לא נמלט בעצמו משבט הסטירה. בסיפור פיקרסקי אחר, 'יד הגורל' מאת נתן שחם,[25] שנדפס תחילה **באורלוגין** (9, 1953) וכונס אחר כך **בשיכון ותיקים: סיפורים מחיי הקיבוץ** (ספרית פועלים, תל אביב 1955), העוקב אחר ניסיונו של איש צעיר במהלך מסע בהול

22 על פירוק הפלמ"ח ראו למשל: **משא**, 9, 44 (23.4.1953), גיליון מיוחד עם צאת ספר הפלמ"ח.

23 על שביתת הימאים ראו למשל: אהרון מגד, 'מאים אי אפשר להכניע!', **משא**, 10 (29.11.1951); שם, 11 (13.12.1951); 'עם הימאים לארגון החירות והביטוי', עצומת תמיכה.

24 יגאל שוורץ, 'הלם המדינה: הסיפורת הישראלית בזיקה להכרזת העצמאות', הרצאה בקונגרס העולמי ה־15 למדעי היהדות, ירושלים, אוגוסט 2009. וראו גם גרשון שקד, **גל חדש בסיפורת העברית**, ספרית פועלים, מרחביה ותל אביב 1971, עמ' 11–25, ובייחוד שם, עמ' 23.

25 שחם, חבר בית אלפא, הוא אמנם איש 'הקיבוץ הארצי — השומר הצעיר' (ולא 'הקיבוץ המאוחד' — אחדות העבודה'), אך הוא השתייך, כמו מי שהיה אז חברו לתנועה, הסופר משה שמיר, לחוג הסופרים הצעירים של מפ"ם על שתי חטיבותיה שהתרכזו סביב כתב העת **משא**. סופרי חוג זה הם שעיצבו את דימויו הספרותי של הקיבוץ עם קום המדינה. קשה לדבר על הבדל ממשי בין יצירות חברי הקיבוץ המאוחד לבין אלה של חברי הקיבוץ הארצי במקורות ההשראה ובנטייה לאיקוניזציה של הקיבוץ.

מחוץ למשק, מובעת הביקורת (על המדינה), במרומז, תוך כדי הדגשה משתמעת, צופנת תפיסה אידילית, של ייחודו, ייעודו ושמו הטוב של הקיבוץ. יסודות אידיליים השזורים בנימה אלגית נמצאים למשל גם בסיפורו של מתי מגד 'ביקור של אהבה' מתוך הקובץ **אור בסורג** (ספרית פועלים, תל אביב 1953), היוצר דימוי של הקיבוץ כגן עדן אבוד (ודוק: לא נעדר) מול מצב קיומי של גירוש ממנו (החיים בעיר אחרי קום המדינה). מבעים ספרותיים אלה מפנים ביקורת כלפי המדינה ומשמרים את מעמדו של הקיבוץ. קשה למצוא בהם למשל ביטוי מפורש לרגשות המטרידים, לדילמות המוסריות וללבטי הנפש שבאו בעקבות נוראות מלחמת 1948 והנכבה, והתיישבות קיבוצים על חורבות 'כפרים מרוקנים'[26] ובשטחי אדמותיהם. כאשר עניינים אלה, המועלמים על פי רוב מן העיסוק הספרותי בקיבוץ, מופיעים בכל זאת, הם שוליים, אינם הנושא העיקרי או אפילו נושא נפרד, ואינם מכוננים את הקונפליקט המרכזי הגלוי ביצירה, אך חשוב מכך: גם אזכורם לא משפיע על דימוי הקיבוץ, הנצמד בכפייתיות לדפוסי הייצוג האיקוני.[27]

המקורות הפובליציסטיים והספרותיים מזמינים אפוא בחינה ביקורתית של הידע המופק ונוצר בקיבוץ על ידי מנגנוני הייצוג העצמי, פרובלמטיזציה של סימון הקיבוץ מתוך הפער שבין ההבניה הפואטית להתרחשות ההיסטורית, חשיפת הטראומה הנוכחת באידיליה של הסימן הלא־מופרע והבלתי מעורער בבחינת: 'Et in Arcadia Ego': המוות טבוע בו. המוות, ועמו הסוף, הפֵּרדה. הדימוי המימטי הראליסטי מיסודו מתכחש להיבטים העודפים של המציאות ולו בשל כך שהוא מסווה את הפער שמעשה הייצוג מבקש תמיד להעלים ובעצם מנכיח. לגופו של דיוננו, מבנה הנרטיב, התיאור ואופי ההתרחשות העלילתית יוצרים אשליה של התוודעות לשגור ולמוכר, פנטזיה של שליטה בסיפור ועל הסיפור, של סובייקטיביות מוגדרת, אך למעשה הם מתפקדים כהֶפגן פֶּטישיסטי המדחיק את הטראומה.

יותר מכל סימן אחר, האייקון הוא סימן של פער. הפער המתקיים תמיד — בין פעולת הסימון לבין ה'מציאות', בין גבולות ההכרה לבין מלאות החוויה, בין החומר והצורה לבין הזמן הנצחי, בין השפה לבין העולם, בין הייצוג לבין הרפרנט — מגיע בו למיצוי. הן במקורותיו התאולוגיים של המושג הן בהגדרתו במסגרת הטיפולוגיה הסמיוטית[28] אפשר לאתר את הקווים הסודקים את הטוטליות של הדימוי האיקוני. אלה מופיעים בו בדמות סתירות עמוקות, שהן כעקבותיה של תודעת השבר. בהקשר התאולוגי, האייקון, מושג

26 **אני מאמצת את המינוח של נגה קדמן, בצידי הדרך ובשולי התודעה: דחיקת הכפרים הערביים שהתרוקנו ב־1948 מהשיח הישראלי**, ספרי נובמבר, ירושלים 2008. ראו גם: חנן חבר (עורך), **אל תגידו בגת: הנכבה הפלסטינית בשירה העברית 1948–1958, אסופת שירים**, פרדס, בני ברק 2010.

27 **ראו בהרחבה:** Lior Libman, 'Shadows Over the *Land Without Shade*: Iconizing the Israeli Kibbutz in the 1950s, Acting–out Post Palestinian–Nakba Cultural Trauma', *The International Journal For Badiou Studies*, 1, 1 (Spring 2012), pp. 119-134

28 Sanders Peirce, *Philosophical Writings*

שהתגלגל אל התרבות המודרנית המחולנת מן התאולוגיה הנוצרית, משמעו ׳צלמית׳, ובו מתחוללת הטרנספיגורציה של המטפיזי, ההתגלגלות המיסטית של השמימי בארצי, שבה החומרי המכיל את הנצחי הוא מקודש ולעולם זהה לעצמו, שלם, אחיד וסטטי. ואולם האייקון, האיקוניזציה עצמה, מכסה על הסתירה העמוקה שבמתן צורה לחסר צורה, קיבועו של מה שאינו בנמצא. מן הזווית הסמיוטית, האייקון, כסימן המקיים דומות מפורשת וחד־משמעית בין מסמן למסומן, לא חשוף לביקורת הסימון וכמו מכחיש את איכותו המדומיינת, הפנטזמטית, את מומנט החיקוי. כאן הסתירה הטרגית היא בין קרבה מקסימלית כביכול, לבין יסוד מהותי של מרחק. במובן בסיסי האייקון הוא אינו שקר, הוא אמת קיומית עמוקה. הוא ביטוי לא־מודע של פער הנתון כשם שהעולם נתון, ביטוי המתפקד כפיצוי — לעתים סמלי ולעתים אלגורי — לחוסר היכולת לגעת, להגיע, לאחוז, להכיל: הוא ביטוי לחוסר היכולת לבטא.

אייקון תאולוגי־פוליטי: טראומת שבר אמוני

עם קום המדינה, בתקופה שבה המתחים היסודיים בקיבוץ המאוחד פנימה ובין הקיבוץ לחברה הכללית הגיעו לכדי קיצוניות, כשמטרת קיומו המשימתי של הקיבוץ התערערה, מעמדו כאוונגרד נשחק, יכולתו להיות מכשיר ציוני וגם ראש גשר סוציאליסטי אינטרנציונליסטי מוטלת בספק, ועמדותיו האוניברסליות נתקלות בעובדות הנגזרות מן המאבק הלאומי, בתקופה זו יש עניין מיוחד בשאלה כיצד הובנה הקיבוץ כצורה, כדימוי. כיצד נוצר כאתר שיחני, כ׳ידע׳ על ידי מנגנוני התיווך של היצירה הקיבוצית. הדימוי האיקוני של הקיבוץ מלמד הן על ההכרה התאולוגית־פוליטית של אנשיו הן על השבר האפיסטמולוגי שחוו במעבר הקשה מיישוב למדינה. בבחינתו הביקורתית יש כדי להציע תפיסה חדשה באשר לשורשי משבר הקיבוץ עם ׳פרוץ׳ המדינה ולתגובה הכללית אליו. זיהוי ייצוגי הקיבוץ של התקופה כהפגן של טראומת שבר אמוני עומד בבסיס הפרשנות של מעבר הקיבוץ מיישוב למדינה מחוץ למסגרות המושגיות שבהן הוא פורש עד כה.

בהיחלשות הקיבוץ בעקבות ׳מפנה המדינה׳, על היבטיו השונים, עסקו בשנים האחרונות כמה מחקרים. מגמה זו, המעזה להתבונן ב־1948 כרגע משברי (ובתוך כך מדגישה גם את השפעותיו על הישות ההיסטורית שנתפסה כגילום האולטימטיבי של האתוס והמעשה הציוני — הקיבוץ), קשורה בוודאי בהלכי הרוח המאפיינים את המחקר בעשורים האחרונים. עצם התפיסה כי כינונה של המדינה הציונית איננו רק הישג כביר, אלא גם מהלך בעל השלכות בעייתיות ומחירים כואבים, מחלחלת אף אל המחקר שלאו דווקא מגדיר את עצמו ׳פוסט־ציוני׳. ואכן באופן כללי אפשר לומר כי רובם המכריע של המחקרים משמר ומשעתק את מסגרת השיח הציוני. התהליך שעברו הקיבוצים, או התנועות הקיבוציות, מנותח על פי רוב מתוך קבלת מושגי החילון שבהם הקיבוץ תופס את עצמו ומגדיר את עצמו. משבר הקיבוץ מוסבר במחקר באופן רציונלי כקשור במהלכים

פוליטיים ובמאבקים פוליטיים,[29] בהבדלי השקפה וסגנון מנהיגות,[30] בחלוקת משאבים וביחסי כוח.[31] כמו כן המחקר הקיים עוסק במשבר בעיקר בהקשר הלאומי (גם כשהוא דן בזיקות הבין־לאומיות של הקיבוץ),[32] ובה בעת מתעלם מהיבטים מקומיים אקוטיים כגון המלחמה, כיבושי 1948 ובעיית הפליטים.

הניתוחים, רובם ככולם, שמים את הדגש על דעיכת הקיבוץ עם תום תפקידו הלאומי. לכן עוסקים מחקרים אלה בתגובת הקיבוץ (ומפלגתו המובהקת מפ"ם) לאתגרים שהציבה הממלכתיות,[33] בקשיי התקיימותו של משק סוציאליסטי בתנאי השוק הקפיטליסטי המתפתח,[34] בחוסר יכולתו של הקיבוץ לעמוד במשימת קליטת העלייה,[35] בהחלטות מוסדות המדינה להעדיף צורות התיישבות אחרות על פני צורת ההתיישבות הקיבוצית[36] ובמשברים פנים־קיבוציים.[37] מכל מקום, אין מחקר הבוחן את משבר מעבר הקיבוץ מיישוב למדינה בכלים של ביקורת התרבות, מתוך ניסיון להתחקות על מקורותיו.

29 על הדחיקה של מפ"ם, מפלגת הקיבוץ המאוחד (אחדות העבודה) והקיבוץ הארצי (השומר הצעיר), היחסים הטעונים סביב שאלת הממלכתיות והכניסה לקואליציה, ראו: זאב צחור, 'מפא"י, מפ"ם והקמת ממשלת ישראל הראשונה 1949', **עיונים בתקומת ישראל**, 4 (1994), עמ' 378–399; אבי בראלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה בראשית שנות החמישים: הנחות מבניות', בתוך: מרדכי בר־און (עורך), **אתגר הריבונות: יצירה והגות בעשור הראשון למדינה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1999, עמ' 23–44.

30 אבנר הורוביץ, 'תנועת העבודה והמדינה: יצחק טבנקין ומאיר יערי מול הממלכתיות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1997.

31 ראו: בראלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה' (לעיל הערה 29); אניטה שפירא, 'הקיבוץ והמדינה', **עיונים בתקומת ישראל**, 20 (2010), עמ' 193–207.

32 ראו למשל: אייל כפכפי, 'הזיקה האידיאולוגית־חינוכית לברית־המועצות כגורם בפילוג הקיבוץ המאוחד', **הציונות**, יד (1989), עמ' 127–160.

33 בראלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה' (לעיל הערה 29).

34 נעם קדמן, 'כלכלה ואידיאולוגיה בתנועה הקיבוצית בשנותיה הראשונות של המדינה 1953-1948', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, 1997; 'מן המרכז אל השוליים: הערות ליחסי הקיבוץ והמדינה', בתוך: **שבת בקיבוץ: 1922–1998**, קטלוג תערוכה, טלי תמיר (אוצרת), מוזאון בית אורי ורמי נחושתן, אשדות יעקב מאוחד 1998, עמ' 15–18. ראו גם: שפירא, 'הקיבוץ והמדינה' (לעיל הערה 31).

35 על התגובה לביקורת של בן־גוריון בנושא קליטת העלייה, על חשיבותה של העלייה בשתי התנועות, על הניסיונות השונים לקלוט עולים בקיבוצים ועל כישלונם, ראו: אלי צור, '"החלה יציאת מצרים ומה עשו חלוצינו?"', הקיבוץ במבחן העלייה ההמונית', **עיונים בתקומת ישראל**, 9 (1999), עמ' 316–337; רחל כהן פרידהיים, 'החלוץ שנותר מאחור: הקיבוצים וקליטת העלייה, 1948–1953', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, תשס"ד.

36 על העדפת מושב העובדים כפתרון לצורכי ההתיישבות וקליטת העלייה ועל חוסר התאמתו של הקיבוץ למשימות אלה בתקופה הנדונה, ראו למשל: ישי גבע, 'מורשת ההתיישבות העובדת במבחן המדינה', **עיונים בתקומת ישראל**, 5 (1995), עמ' 262–303.

37 אלון פאוקר, 'אוטופיה בסבך הסתירות: השוואה בין הדימויים העצמיים של התנועות הקיבוציות השונות בעשור הראשון למדינה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2005; כפכפי, 'הזיקה

בחינת המבנה האפיסטמי או התשתית המנטלית שחיברה בין הציונות לסוציאליזם חשובה לטעמי בהבנה של כל אחד מן התחומים שבהם התגלע הפער בין הקיבוץ למדינה: במעבר מוולונטריזם לממלכתיות, בהתמודדות עם דחיקת הקיבוץ מלב העשייה וממרכזי הכוח, בשאלת היחס לברית המועצות וכן בתפיסת הקיבוץ את עצמו, את מידת יכולתו להגשים את החזון שהדריך אותו, ובהתאם: דפוסי כינונו כדימוי וייצורו כמושג בתרבות העברית ובשיח בישראל. מתוך זיהוי התשתית התאולוגית־פוליטית של המחשבה והמעשה הקיבוצי עולה קריאה של 'משבר המדינה' כחוויה מערערת, מפרקת וטראומטית, חוויית יסוד של הלם, קריאה החורגת כאמור הן מן ההקשר ההיסטורי הלאומי הן ממסגרת מושגיו של השיח הלאומי.

הטרמינולוגיה התאולוגית חדרה אף היא זה מכבר לשיח המחקרי על אודות התרבות החלוצית, תנועת העבודה והתנועה הקיבוצית, אך בדומה לעיסוק במשבר הקיבוץ, גם כאן לרוב אומץ השיח הציוני על מונחיו, ללא חתירה לרפלקסיה ביקורתית על דרכה של תנועת העבודה הציונית להתמודד ולהכיל את המתחים הפנימיים המתקיימים בה. אף על פי שהמחקר מזהה את החוטים הטווים את הקשר החלוצי אל הגולה היהודית, את התשתיות ההכרתיות והאמוציונליות ואת היסודות המשיחיים־רליגיוזיים בתודעה ובהוויה החלוצית, נחשב הסוציאליזם (לגווניו) כתחליף לדת — תוכן מהפכני הנוצק בדפוסי הדת: 'דת עבודה' או 'דת אזרחית' המקיימת את הפונקציה הדתית של אמונה מכוונת ודבקות בה על ידי תכנים חילוניים. בתוך כך מוטעמים כמובן מושגי החילון הנקוטים בשיח הציוני.[38]

האידיאולוגית־חינוכית' (לעיל הערה 32); יוסי אסף, 'הסכסוך הפוליטי בקיבוץ המאוחד 1939–1951', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 1987.

38 ראו למשל: Charles Liebman and Eliezer Don Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in Jewish State*, University of California Press, Berkeley CA 1983. שם קובעים המחברים כי הציונות הסוציאליסטית הייתה תחליף לדת המסורתית. מוטי זעירא, **קרועים אנו: זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2002. זעירא טוען להמשך קיומם של 'מושגי ערך' יהודיים בעולמם של החלוצים ומדגים את היחס הרליגיוזי לעבודה ולטבע, אך מקבל את ההפרדה בינם לבין עצם החשיבה הדתית וסובר כי התרבות החלוצית פיתחה מערכת מושגים אלטרנטיביים ושילבה בה תכנים סוציאליסטיים, או למצער שאפה לכך. אניטה שפירא דנה בקשר הרגשי של החלוצים לעולם שנטשו מאחור, ובכללו החג והמנהג היהודי, ורואה את ריקודי ההורה בדבקות וכדומה כביטוייה של התרפקות געגועים, קשר למסורת וליידישקייט. היא מדגישה כי אי־קבלת מרות הדת אינה כרוכה בניתוק מהתרבות היהודית, שהדת ממלאת בה מקום חשוב, ראו: אניטה שפירא, 'המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה', בתוך: **יהודים חדשים יהודים ישנים**, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 248–275. שפירא אמנם עומדת על האופי הדתי של תנועת העבודה, על שאיפותיה המיסטיות, או על כל הפנים הלא־רציונליות, אך מקבלת את החיבור בין ציונות לסוציאליזם כטבעי ומובן מאליו, בלי לייחד דיון לשאלה כיצד חיבר ביניהם היסוד הרליגיוזי. עוז אלמוג מתאר את החלוציות בתור מכלול רעיוני ונורמטיבי כ'תורה ומצוות' רכיביה של 'הדת הציונית', ראו: עוז אלמוג, **הצבר: דיוקן**, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 35–43. בהקשר הקיבוצי, ובייחוד בנוגע לקיבוץ המאוחד, מבטאת אייל כפכפי גישה זו, ומדברת על 'הדת הקיבוצית',

המחקר דן בהקשרים ההיסטוריים, הביוגרפיים, הסוציולוגיים והטרמינולוגיים, הנוגעים לשם 'קיבוץ', ולתפיסות העדה והקהילה, שחיברו בין החלוצים לבין העולם היהודי־חסידי שהשאירו מאחוריהם, ומבקש לעמוד על זיקת ההמרה החילונית של עולם זה בלי להתעכב על עצם מהלך ההמרה, על האנטומיה של החילון, שהיא, כפי שאראה, רליגיוזית: המרה על יסוד תאולוגי.

בניגוד לתפיסת חילון פונקציונלית זו, אני מבקשת לטעון כי הקשר הוא עמוק, אפיסטמי, וכי יש בו כדי לערער את התפיסה הציונית של 'דת מחולנת'. בהמשיכי את הטיעון המשיחי המוכר ביחס לציונות, אני מעוניינת לקדם אותו:[39] אני סבורה כי מעבר לתכנים המשיחיים שפיעמו בכמיהה ובעשייה הציונית כתנועה לאומית מודרנית, כונן את ההוויה החלוצית דגם הכרה חסידי המתבטא במושג 'ההגשמה' שרווח בה וקשר בין הרעיון לבין הפעולה, מיקם את המטפיזי בפיזי, את הגאולה בהיסטוריה. טענתי היא כי הצביון המהפכני פורק העול ופורץ הדרך לסדרי חיים חדשים (ואף חדשניים) של הקיבוץ, עשוי דווקא לחשוף את קווי ההמשכיות והדמיון בין הקיבוץ לבין העיירה היהודית בגולה; בין תפיסת העולם החילונית לבין התאולוגיה היהודית, ובפרט זאת החסידית. הציווי האקזיסטנציאלי 'וחי בהם' חל כאן על אורחות חיי אדם וחברה החורגים בחוויה ובתפיסה החלוצית מתחומם הצר, פועלים במישור מטה־נרטיבי מטפיזי ומבקשים חיבור לקדושה בלתי אמצעית שתימצא (רק) בארץ ישראל. עם בואם של החלוצים לארץ, אף על פי שדבקו במסורת ההשכלה העברית, ניתקו מן העולם היהודי בגולה והתנערו ממסגרות החיים היהודיים ובכלל זה מהדת היהודית, הם לא החזיקו בעמדה אנטי־דתית,[40] ושימרו בכל זאת מבנה עומק מחשבתי יהודי. תודעתם היהודית הדתית — הגולה הנכספת לארץ הקודש, ארץ האבות — היא התשתית המיסטית שבהגירה לארץ ישראל, מקור תפיסתה כשיבה (גם מגלות פנימית, נפשית), כמהלך קוסמי, כתחייה והתחדשות בחוויה של אותם חלוצים חילונים. דחייתם את הדת הממוסדת, שנתפסה כמנוונת ומנוגדת ליסודות הוויטליים, לוותה בכמיהה לחיבור מיסטי, אנטי־נומיסטי ליסודות אלה. מקור 'החיים', ההוויה הראשונית, זוהה עם הקשר לטבע, לעבודת האדמה ולקיום הבראשיתי (הקודם לתרבות

'אמונה ודת', ראו ספרה: אייל כפכפי, **אמת ואמונה: טבנקין מחנך חלוצים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1992, עמ' 62-63.

39 קצרה היריעה מלמנות את העבודות שעסקו באלמנטים המשיחיים של הציונות וניתחו אותם. בראש ובראשונה יש להזכיר כמובן את חיבוריו של גרשם שלום על המשיחיות היהודית ועל קשריה לציונות. נוסף על עבודת החוקרים אוחנה, חבר ורוז, שחיבוריהם מצוינים להלן, ראו גם: ישראל קולת, 'ציונות כמשיחיות', בתוך: צבי ברס (עורך), **משיחיות ואסכטולוגיה: קובץ מאמרים**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1984, עמ' 419-431; שמואל אלמוג, 'המשיחיות כאתר לציונות', שם, עמ' 433-438; אניטה שפירא, 'הציונות והמשיחיות המדינית', בתוך: **ההליכה על קו האופק**, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 11-22.

40 ראו גם: דוד כנעני, **העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת**, ספרית פועלים, תל אביב תשל"ז, 1976.

היהודית ששורשיה בדת וסדריה) בארץ ישראל. תפיסה זו מוכרת מהגותו וממופת חייו של א״ד גורדון, שידוע כמי שהשפיע במיוחד על חוגי ׳הפועל הצעיר׳ הלא־מרקסיסטיים. ואולם נוסף על היותה מזוהה עם דמותו של גורדון היא היא גרעינה הפנימי של האידאה החלוצית, שכן פיעמה בה מחשבה תאולוגית מבנית־תוכנית: נטישת הדת בשם הקדושה, או במילים אחרות, חילון כאקט רליגיוזי, וזיהוי הקדושה עם ארץ הקודש (כפי שארץ ישראל מוגדרת במסורת היהודית־דתית), שבה, על בסיס תפיסה אמונית, הטרנסצנדנטי הוא אימננטי, בעל מעמד אונטולוגי. זוהי צורת מחשבה מורכבת, שניתן לכנותה בעקבות עבודתו של יותם חותם, ׳תאולוגיה של כפירה׳.[41]

כדאי להיטיב ולחדד את הבחנתה של העמדה הפרשנית הסטרוקטורלית־פנומנולוגית מן ההבנה הפונקציונלית של החילון, ובתוך כך להבהיר כיצד אפשר להחיל את התיבה ׳תאולוגיה׳ על מסכת אתאיסטית, בעלת דימוי־עצמי אנתרופוצנטרי חזק במיוחד. המובן הראשון, המידי, המצדיק את המינוח הזה, הוא העובדה כי מן הדיון התאולוגי — מהחילון, מנטישת האל — עלתה מסקנה פוליטית. המרד בתרבות היהודית בגולה, בשם שחרור היסודות הבריאים והחיוניים, הכפירה בחוקיות ההלכתית לטובת החוקיות הטבעית, מתבטאים בשאיפה לתחייה לאומית. זוהי קריאה פוליטית המבוססת על עמדה תאולוגית, ההופכת לפעולה פוליטית המכוונת על ידי מעמקיה התאולוגיים. ואולם גם התחום הפוליטי־חילוני עצמו, המחסל כביכול את התאולוגי, מוקם בעצם על חורבותיו, וזהו הטעם הנוסף לשימוש במושג ׳תאולוגיה פוליטית׳ בהקשר זה. ההגירה אל ארץ ישראל — הנתפסת כמקום הקיום הפוליטי־לאומי ההיסטורי, שבה מושעה חוק ההלכה ששורשיה בדת ומתאפשר החיבור אל הראשוני — מקבלת את משמעותה כ׳שיבה׳ אל ה׳מקור׳ על יסוד אמוני מובהק, על סמך טקסט דתי המתאר הבטחה אלוהית של הארץ. מתוך עולם הדימויים של הדת והמסורת היהודית משווה ממד הגאולה — הגאולה העצמית וגאולת העולם — לכינון חיים לאומיים בארץ ישראל: כאן, בערש האומה, על ידי ההתחדשות והחיבור המיסטי בין האדם לטבע, בין ההווה לעבר, בין האני־הפועל לבין החוק המטפיסי, נוכח ניצוץ הקדוש בתהליך ההיסטורי. מחשבת התיקון החברתי — הסוציאליזם כמרחב של התחברות לסדר חברתי בורא עולם חדש, מנוגד לסדריה של החברה הקמלה והמסואבת — נתפסת כמִשנה שאינה משמשת תוכן ׳אלטרנטיבי׳ לדת, אלא נקשרת באמצעותה אל המחשבה הלאומית — הציונות: ׳עם מתהווה מחדש אינו יכול ואינו צריך להעתיק את משטר הרקב שעמים מפרפרים ברשתו ללא מוצא [...] עם הבונה מהתחלה אדם וחברה, משק וארץ יכול וחייב לבנות אחרת׳, כתב משה ברסלבסקי, איש נען, היסטוריון, סופר ומבקר, עורך ביטאון הקיבוץ המאוחד **מבפנים**.[42] את מקורותיו של מהלך רעיוני זה אפשר

41 ראו בהרחבה: יותם חותם, **גנוסיס מודרני וציונות: משבר התרבות, פילוסופית החיים והגות לאומית יהודית**, מאגנס, ירושלים 2007. חותם מאתר את הכפירה התאולוגית בשורשו של מושג ה׳גנוסיס מודרני׳, שהוא הוגה ומשתמש בו לתיאור גרעינה הפנימי של המחשבה הציונית לזרמיה.

42 משה ברסלבסקי, ׳בימי הרת עם׳, **מבפנים**, יג, ג (נובמבר 1948), עמ׳ 365. ברסלבסקי (1903–1961), יליד אוקראינה, עלה עם משפחתו בהיותו פעוט ב־1905. היה מראשוני נען, שליח הקיבוץ המאוחד

כאמור לאתר בתאולוגיה החסידית, שהייתה הגרסא דינקותא של רבים מהחלוצים, ולכן אפשר לטעון כי לא השפיעה רק על עולמם הרגשי והחברתי ועל ההוויי שפיתחו (בדמות העדה החלוצית, הריקוד הסוער ושאר ביטויי ה'דבקות'), אלא גם פעלה בעיצוב תודעתם האידאולוגית — יחסם המדומיין למציאותם הממשית.[43] ואולם נוסף על הטענה ההיסטורית יש מקום לדון גם בטענה המטפיזית שסטרוקטורה הכרתית שהתפרצה פעם אחת בחסידות, מתפרצת פעם נוספת בציונות, כלומר שמבנה החשיבה קודֵם לגילומיו בעולם. אפשרות זו העלו למשל מרטין בובר וגרשם שלום ונדמה — כפי שאפשר לטעון בעקבות חוקרים כמו חנן חבר, דוד אוחנה, ז'קלין רוז ואחרים[44] — שהעיסוק העמוק בחסידות נבע מהניסיון של שלום ובובר לנסח לעצמם את המטפיזיקה של הציונות.

הרעיון החסידי ביסודו של החיבור בין הפרטי לכללי, בין הארצי לקוסמי, המאפשר לראות בשינוי אורחותיו של הפרט את תחיית הלאום ובגאולת העם היהודי את ישועת העולם כולו, מעניק למעשה הקיבוצי ממד רליגיוזי שבמסגרתו הוא מתפקד בהקשר של תיקון לאומי וחברתי. השפה התאולוגית־פוליטית של הציונות — המבקשת חזרה להיסטוריה, לידה מחדש וגאולה לעם היהודי — מתחברת ללב הרליגיוזי הפועם בסוציאליזם כתורה מודרניסטית אוניברסליסטית המושתתת על מטה־נרטיב מטפיזי, גאולי. באופן זה, כפי שטוען ומראה חבר, מהפכה סוציאליסטית עוברת תהליך של התקדשות (ומתוארת בשפה של גאולה, של קדושה), ואילו האלמנטים הדתיים־משיחיים בציונות עוברים חילון (הקיבוץ כמוסד חילוני, הדחייה של הדת, הלאומיות כרציונלית וחילונית). התאולוגיה, הממוקמת ומגשרת בין הציונות לסוציאליזם, היא הגורם הממצע, הקושר ומנכס את המהפכה האוניברסלית אל תוך השיח הלאומי הפרטיקולרי. דרך המטפוריקה הדתית נתפסת המהפכה הסוציאליסטית במונחי הלאום המזוהה עם המעמד, ומתרחשת בסופו של דבר כמהפכה לאומית.[45] הגאולה המעמדית נחשבת כגאולה

לתנועת החלוץ באירופה, איש רוח ופעיל מרכזי בקיבוץ, בחיבוריו: מונוגרפיה בארבעה חלקים: **תנועת הפועלים הארצישראלית: קורות ומקורות**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשט"ו־תשי"ט; **חנה סנש: חייה, שליחותה ומותה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1966 וכן ספרי רשימות מפי מנהיגים, פעילים ולוחמים וכן ספרי זיכרון ועיזבונות שערך (לעתים בעילום שם). הידוע שבהם הוא **חברים מספרים על ג'ימי**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1952.

43 לואי אלתוסר, **על האידיאולוגיה**, רסלינג, תל אביב, 2003.

44 חנן חבר, **בשבי האוטופיה: מסה על משיחיות ופוליטיקה בשירה העברית בארץ ישראל בין שתי מלחמות העולם**, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 1995; דוד אוחנה, **משיחיות וממלכתיות: בן־גוריון והאינטלקטואלים בין חזון מדיני לתיאולוגיה פוליטית**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן־גוריון, קרית שדה־בוקר 2003; ז'קלין רוז, **השאלה של ציון: ציונות בלא־נחת**, רסלינג, תל אביב 2007.

45 חנן חבר, 'תיאולוגיה ומעמד **במלך בשר ודם** מאת משה שמיר', בתוך: חנן חבר ואמיר בנבג'י, **ספרות ומעמד** (בדפוס). על תאולוגיה פוליטית וציונות ראו גם: כריסטוף שמידט ואלי שיינפלד (עורכים), **האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית**, מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, 2009. ראו גם: יהודה שנהב, 'מעולם לא הייתה

לאומית: מתוך עולם המושגים התאולוגי, רעיון התיקון החברתי וחידוש פני החברה קשור בטבורו בתיקון הלאומי ובהתחדשות הלאומית.[46] זוהי אפוא משמעותו של 'הסוציאליזם הקונסטרוקטיביסטי': בניין האומה הוא תיקון החברה (היהודית!), גאולתה מתחלואיה, כינונה על יסודות חדשים, ובה בעת תיקון החברה הוא בניין האומה כחברה שמלכתחילה מיישמת וממשמת את הסוציאליזם הלכה למעשה, ללא צורך במהפכה. ההבחנה שהדת היהודית — התאולוגיה — מתפקדת כגורם ממצע, מנוגדת לדיכוטמיה שבין 'לאום' ו'מעמד'. הקיבוץ אינו מובן כ'עלה תאנה' סוציאליסטי על ערוותה הלאומית של תנועת העבודה, כאליבי המוצב בחלון הראווה הרעיוני והרטורי, כפי שטוען למשל זאב שטרנהל,[47] אלא נחשב מתוך תשומת לב לפעפוע הדדי ולתנועה המתמדת שבין לאומיות לבין מעמד בהיסטוריה ובתאולוגיה הפוליטית של הציונות הסוציאליסטית. הקיבוץ כמכשיר הבנייה, כצורת החיים החדשה והמתוקנת, השתלב באינטרפרטציה הדתית שניתנה לתהליך ההיסטורי של ההגירה היהודית לארץ ישראל, פרשנות שהייתה כאמור המסגרת הסמנטית שבה נתפס תהליך זה, מתוך מתח רליגיוזי, במונחים של גאולה על ידי בריאה, על ידי נטייה לחידוש בכול. לדעתי יש אפוא להבין את הקיבוץ, כמקום וכדימוי, דרך רעיון הגילום או ההתגלמות, המהדהד תפיסה רליגיוזית. אף על פי שתכנית אוטופית לא קדמה להקמתו, והוא כמו צמח מקרקע המציאות, הרי שמכול בכול היה נתון להתבוננות עצמית ולביקורת חיצונית מראשיתו ונאבק על כוונתו להיות לאתר מופת, לאוטופיה מוגשמת. הקיבוץ הוא צורה (היסטורית ופואטית) שמתח מאמץ הגילום אצור בה, ובמובן זה הוא צורה איקונית: 'צלמית', גילום־דימוי מקודש, ולכן לעולם זהה לעצמו (נצחי): אין מהרהרים אחריו ולא מערערים אותו.[48] באופן זה אפשר לחשוב על האתר הממשי והשיחני האולטימטיבי של

הלאומיות מודרנית (וחילונית): על הכלאה וטיהור אצל ברונו לאטור', **תיאוריה וביקורת**, 26 (אביב 2005), עמ' 67–75. המהפכה לעולם איננה נטולת פרטיקולריזם, כלומר, כלשונו של מרקס, איננה א־היסטורית או אוטופית. העיסוק במבנה המחשבה התאולוגי־פוליטי יש בו כדי לעמוד על הדרך שבה התאפיינה המהפכה בהקשר זה.

46 תפיסה זו מקבלת ביטוי גם ברמת הפרט: 'היהודי החדש', היצרני, עובד הכפיים, הפועל.

47 השוו: זאב שטרנהל, **בנין אומה או תיקון חברה?: לאומיות וסוציאליזם בתנועת העבודה הישראלית, 1904–1940**, עם עובד, תל אביב 1995. שטרנהל למעשה משכפל בביקורתו את הקטגוריות 'לאום' ו'מעמד', ובכך נוהג בעצם כמו אותם מנהיגים ואותה תפיסת עולם שהוא מבקר, שהרי בעמדתו מובלעת ההנחה כי אלו הן אכן קטגוריות מובחנות שאינן יכולות להתממש (ולהיחשב) בו זמנית, ראו בעניין זה: חנן חבר ואמיר בנבג'י, **ספרות ומעמד**, פרק המבוא.

48 נטייה זו ייתכן שיש בה גם להסביר את העובדה כי לעומת מחקר היסטורי גדול ממדים ורב פנים המוקדש לתנועת העבודה ההיסטורית ולתנועה הקיבוצית ולעומת מחקר סוציולוגי הבוחן את הקיבוץ מן הבחינה הארגונית והמוסדית, מחקר הספרות והתרבות הבוחן את ייצור הידע, הדימויים, הייצוגים והפרקטיקות התרבותיות, התעלם כמעט לגמרי ממקומו של דימוי יסודי ועקבי שהתמטיקה שלו היא מן השכיחות ביותר בספרות העברית (בעיקר משנות העשרים עד שנות החמישים) ולא עסק בו (אפילו ברמה המונוגרפית), באופן אינטגרטיבי. התכנים והצורות המשמשים בדיבור על הקיבוץ ובביטוי חוויית החיים בו, נותרו, באופן כללי, מחוץ לדיון הביקורתי על התרבות בישראל. מכלול הטקסטים הנוגעים בקיבוץ טרם זכה להגדרה ממצה כקורפוס ולניתוח שיח יסודי.

הציונות החילונית־סוציאליסטית כמרחב זמן תאולוגי פוליטי. למשל, נחום בנארי, אף הוא חבר עין חרוד ומהאינטלקטואלים הבולטים של הקיבוץ המאוחד,[49] מדבר על אנשי 'הכפר העברי' במונחים חסידיים:

> יהודים ברִתמה — את הביטוי הזה שמעתי מפי חסידים, והם נתכוונו בזה להבדיל את עצמם מיהודים שהתפרקו מעול [...] בימינו וכאן בארץ — אפשר לשאול במה עדיפים, בעצם, לפי מהותם הפנימית, אותם האנשים שהלכו אל החקלאות, ובמה טובים הם מיתר היהודים שעלו לארץ? [...] הרי יש שוני בין אלה לאלה לפי מהותם הציבורית. ומה הגורם לכך? על שאלה זו אפשר לענות בנוסח החסידים: אנשי הכפר שלנו הם 'יהודים ברתמה'. הללו כרתו ברית עם האדמה וקִבלו עליהם עול של מצוות, עול קשה, והוא ששינה את פרצופם הציבורי [...] הרי הלכה פסוקה היא, כי הציונות אינה מסתיימת בעלייה לארץ. להפך, עם הפסיעות הראשונות על קרקע הארץ יחוש העולה, כי כאן נפתח לפניו ספר מצוות־חדש, מצוות התלויות בארץ [...] ורק אלה אשר ימצאו את המסלול הטבעי מן העלייה אל ההתיישבות, רגלם לא תכשל [...] עדת־בני־האדמה הזאת, אשר בחרה לעצמה את הדרך הקשה, המחייבת, וצועדת יום־יום בצעד כבד בתלם זה [...] הציונות אידיאה גדולה היא, וכלולה ברעיון המשיחי [...] והנה קורמת אידיאה זו עור וגידים. עם העלייה לארץ היא מעיזה לנסות שינוי בדרכי ההיסטוריה הגלותית שלנו, ועל־כן הריהי מחייבת גם שינוי בדרכי החיים של היחיד בישראל. הציונות — היא היהדות הסינתטית של דורנו. היא לא באה לעקור, היא באה לנטוע.[50]

נוסף על דימוי אנשי הכפר לחסידים ותיאורם כ'עדה', כדאי לשים לב כאן גם לעולם המושגים הדתי — 'ברית', 'עול מצוות', 'הלכה פסוקה' — וכן לטיעון התאולוגי הרואה בהתיישבות גילום של אידאה ובשינוי דרכי החיים של היחיד ובעבודת היום־יום הגשמה בפועל, 'מסלול טבעי', לשון אחר: בלעדי, של הציונות הנתפסת כחלק מהרעיון המשיחי, ביטוי ליהדות, לא שלילה שלה כי אם מימושה. גם בקביעה זו אפשר לזהות דמיון מבני לחסידות, שלא יצאה אל מחוץ לגדר, כשבתאות או כפרנקיזם, אלא פָּרה בתוך גבולותיה של היהדות. בחייו מגשים אפוא איש הקיבוץ ערכים גדולים ונשגבים ממנו, קיומו הפרטי מתמזג בהוויה הקוסמית, מעשיו מקבלים את משמעותם במישורים החורגים מעבר לכאן ולעכשיו, טעם היותו בעולם הפיזי הוא בפעולתו המטפיזית. הנה כך טוען מנהיג הקיבוץ המאוחד יצחק טבנקין בדבריו בסמינר לפעילי היישובים הצעירים ב־1948: 'אנו בונים את

49 נחום בנארי (1893–1963), יליד אוקראינה, תלמיד ישיבה בעברו, עלה לארץ ב־1914, חבר עין חרוד (1925–1942). שליח הקיבוץ המאוחד לתנועת החלוץ באירופה. עמד בראש 'מפעלי חינוך ותרבות' של ההסתדרות. כותב, הוגה ומחזאי. בנארי אף ליקט וערך מעשיות חסידיות בקובץ, ראו: **כוכבי לכת: סיפורים חסידיים ואגדות עם לבני הנוער ולעם**, עמיחי, תל אביב 1961.

50 הנ"ל, 'גילויי־תרבות בכפר העברי המתחדש', **קמה: ספר שנה של הקרן הקיימת לישראל לבעיות העם והארץ**, מסדה, תל אביב 1948, עמ' 447–448.

חברתנו מתוך ראיית תנועתנו כולה כחלק מתהליך של מעבר היהודים לעבודה, להתיישבות קומוניסטית, תוך הגשמת הציונות הסוציאליסטית, ואגב מהפכה סוציאלית ויצירה סוציאליסטית בעולם [...] הקומונה יש לה יסודות משלה, אבל חיוניותה והתפתחותה, יציבותה וערכה — בהיותה משולבת בתוך תהליך התקומה הציוני־סוציאליסטי׳.[51]

דגם המחשבה דומה לדגם החסידי לא רק על דרך המשל. ובהתאם, צורת ההכרה מחייבת גם דבקות זהה באידאה הקיבוצית־ציונית־סוציאליסטית. אליעזר גרביצקי, מחנך ומזכיר הקיבוץ גבעת ברנר, כתב:

> הזיקה לקיבוץ היא פרי אמונה שלמה בדרך וביעוד התנועתי והאישי, בשלמות ההזדהות של חיי היחיד עם חיי החברה הקיבוצית. כל אידיאה תובעת מן האדם התמכרות שלמה, מבחינת ׳אין עוד מלבדו׳, בתפיסה החסידית־חב״דית. הקיבוץ מותנה ביחס כזה של היחיד אליו וללא תנאי, מתוך הכרה שערך האדם עולה עם הערכים שהוא מגשים בדרך חייו זו, ושעל כן הוא נותן לה את עצמו ללא שיור.[52]

ההתמזגות השלמה של היחיד עם חברתו, ערכיה ומטרותיה, הנתינה ללא שיור על יסוד התשתית האפיסטמולוגית המחברת את המעשה היום־יומי ציוני עם המהלך ההיסטורי־סוציאליסטי ואת הזמן המקומי עם השעה ההיסטורית — הם הם המסגרת הרגשית־תודעתית שבה ניבע הסדק עם קום המדינה. ממעמקי הקשר לעם היהודי, מתפיסת ארץ ישראל כמרחב של התחדשות ותחייה, מהאמונה היוקדת כי בדרך הקיבוץ מובל העם לגאולתו הלאומית־סוציאליסטית, נחווה הלם המדינה: ׳משרשיו של האילן הגדול והעתיק ששמו ״עם ומולדת״ הייתה יניקתנו הלאומית והסוציאלית; ומהם, משרשים אלה, מהרבדים העמוקים ביותר, באה חריפות ההרגשה ועומק התחושה בימי זעזועים ומשבר׳, אמר תרשיש במועצת גבעת ברנר.[53] מתוך קרע בתודעה התאולוגית־פוליטית, בחוסר היכולת לתפוס את מהלכי התמורה הדרסטית, נחווית הקמת מדינת ישראל כשבר אמוני. הקרע כפול: בין הקיבוץ לבין המדינה ובין הקיבוץ לבין עצמו. הקיבוץ נתקל בקושי לממש את ייעודו המטה־היסטורי בסיטואציה הפוליטית שנוצרה ולהתארגן מחדש בתוך המדינה, ובה בעת לא יכול היה להינתק מן האוטופיזם התאולוגי שלו, כלומר מההגשמה, מהגילום כדרך לחשוב על החיים ולהבין את החיים שבמסגרתו. המימוש הפוליטי, כשיא מטה־היסטורי, הביס אפוא את ההיגיון הפנימי של החיבור המיסטי. בהקשר זה מעניין להזכיר את מחקרו של הסוציולוג הווברי־אני זיגפריד לנדסהוט, **הקבוצה**.[54] מחקר זה, שעורר התנגדות וביקורת עם פרסומו המקורי ב־1944 והושכח לאורך השנים, עומד, באמצעות שימוש במתודה השוואתית, על הדמיון שבין הקומונה הארץ־ישראלית לקומונות דתיות באירופה ובארצות

51 יצחק טבנקין, ׳אדם בחברה׳, **מבפנים**, יג, ג (נובמבר 1948), עמ׳ 486.
52 אליעזר גרביצקי, ׳במבחן התקופה׳, שם, יג, ד (אפריל 1949), עמ׳ 556.
53 תרשיש, ׳הקיבוץ במדינת ישראל׳ (לעיל הערה 2), עמ׳ 346.
54 זיגפריד לנדסהוט, **הקבוצה**, ירושלים 1944 (מהדורת פקסימיליה יד טבנקין, רמת אפעל 2000).

הברית. לנדסהוט מבטל את העיקרון הקומונלי כערך מכונן בפני עצמו ומדגיש את חשיבותה של דבקות בעקרונות משותפים, באתיקה מאחדת כבסיס לשימורה של הקומונה. את האתוס הקיבוצי הוא מכנה בשם 'רוח הקבוצה', וטוען שאם ייחלש, אם תפחת ההתמכרות לאידאה, אם תחול התרחקות מן האדיקות 'הדתית', יהיה גורלה של הקומונה הארץ־ישראלית כגורל הקומונות הלא־דתיות שבחן. הללו מעולם לא האריכו ימים.[55]

שורה של נתקים ופערים לא אפשרה עוד את ההכלה הקונספטואלית של הטרנסצנדנטי באימננטי, של האוניברסלי בפרטיקולרי. האוניברסליות, טוען מישל פוקו בטקסט המבקש לענות (בעקבות עמנואל קאנט) על השאלה 'הנאורות מהי', לעולם מותנית היסטורית, חירות המחשבה מוגבלת על ידי הכוח, המוסדות, המצב החברתי־פוליטי. פוקו ממקם את תפיסת הנאורות הקנאטיאנית־אוניברסלית בצומת שבין מחשבה ביקורתית למחשבה היסטורית וגורס שהאוניברסליות איננה אוניברסלית, איננה אחידה ואיננה נצחית.[56] במצב שנוצר עבור הקיבוץ עם קום המדינה תפיסת האוניברסליות שלו לא תיתכן עוד: מתוך חוסר ההתאמה של דרכו להתרחשויות, לנסיבות החדשות ולצרכים החדשים, לסדרי העדיפויות ולמערכת הערכים של ראשי המדינה כמו גם של ציבור העולים; מתוך הפער המובנה שבין תפיסתו המטה־נרטיבית גאולית־אוטופית לבין היכולת לממשה במציאות הפוליטית, ניבטה תהום הפער בין החיים בקיבוץ, ההגשמה המקומית והארצית, לבין קירוב הגאולה, הפעולה הכללית, הקוסמית. כך אני מציעה לראות את המשבר העמוק, את הטראומה של הקיבוץ.

סדרה של נתקים פטליים: הריבונות הממלכתית, האוריינטציה הבין־לאומית, הנכבה הפלסטינית

אבקש לבחון את טראומת השבר האמוני ביחס לשלושה נתקים עיקריים: כינון הממלכתיות, האוריינטציה כלפי ברית המועצות והנכבה הפלסטינית. ההפרדה בין גורמים אלה נעשית כמובן לצרכים אנליטיים שהרי בסיטואציה ההיסטורית שאנו דנים בה הם היו קשורים הדוקות, הזינו זה את זה ואף היו בעלי אפקט מצטבר.

במישור הפוליטי־ממלכתי זוהי חוויית 'האונגרד המנושל' שביסוד משבר המדינה של הקיבוץ, ולאורו יש לראות את השבר הטראומתי. משנתו של הקיבוץ המאוחד, 'תדמית ההגשמה' שלו, מאז הקמתו כתנועה קיבוצית ארצית ב־1927,[57] הייתה פתוחה,

55 ראו בהרחבה: ברוך כנרי, 'ביקורת על כמה הנחות יסוד בחקר הקיבוץ', **הציונות**, מאסף כג (2001), עמ' 379–401, ובעיקר, שם, עמ' 391 ואילך.

56 מישל פוקו, 'הנאורות מהי?', בתוך: עזמי בשארה (עורך), **הנאורות: פרוייקט שלא נשלם? שש מסות על נאורות ומודרניזם**, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1997, עמ' 79–97.

57 ראשיתה של התנועה בהתארגנות פלוגות ומשקים ב'קיבוץ עין חרוד', קיבוץ ארצי שבמרכזו הפלוגה שהתפלגה מגדוד העבודה ב־1923 והקימה יישוב קבע במתכונת 'הקבוצה הגדולה' על

אינקלוסיבית וכללית. הקיבוץ ראה את עצמו גדול וגדל, מיועד להקיף ציבור הולך ומתרחב, להכיל בתוכו קבוצות שונות, וכיוון תמיד אל עבר ההנהגה הלאומית.[58] הקיבוץ החזיק בדימוי עצמי מופתי ולא ראה את עצמו כאב־טיפוס לחברת העתיד כי אם עמוד האש לפני המחנה, מורה הדרך ונושא הבשורה לעם.

ביקורתו על 'המדינה הבן־גוריונית' התאפיינה בכוליות: היא לא הצטמצמה להתנגדות לקו מדיניות זה או אחר, להצבעה על בעיות וכשלים במנגנון המדינה, לחשיפת משגים בשיטה הפוליטית, או להשמעת הערות נוקבות על האוריינטציה הבין־לאומית. אל מול המכלול האינטגרלי של המדינה המונהגת בידי מפא"י של בן־גוריון הועמד דימוי חלופי שלם, שביחס אליו נמדדה המדינה הצעירה. האידאל האופוזיציוני לא צימח את חזונו האוטופי־משיחי מתוך המפגש עם המציאות במדינה. עצמתו נבעה מהיותו בעל נטייה משיחית וממד אוטופי מלכתחילה.[59] זו הייתה ביקורת שזיהתה את המצב ההיסטורי הקונקרטי והחד־פעמי שנוצר עם הקמת המדינה, ואת האפשרויות הגלומות בו, ויצאה מנקודת הנחה שאפשר לעצב את החברה על פי דגם רצוי וראוי, מתוך תכנון כולל, אך גרסה כי יש לעשות זאת על בסיס תפיסה שונה מזו של השלטון הממסדי. היריבות הפוליטית המרה בין ראשי הקיבוץ המאוחד לראשי המדינה, אנשי מפא"י (שהייתה הסוכנת הראשית של הממסד השלטוני הממלכתי), נוסף על מאבקי הכוח, המתחים והיצרים האישיים המאפיינים אותה, שורשיה בתפיסה תאולוגית־פוליטית העומדת בסתירה מהותית למכשיריה של המדינה בפילוס הדרך לגאולה. הסובייקט הפוליטי־פסיכולוגי שהסבה המדינה,[60] האזרח, הממוקם במערך ממוסד וברור של מדרגי כוח, חובות וזכויות, לא התיישב עם הסובייקט הקיבוצי, החלוצי־וולונטרי שפעולתו באה לו, כחסיד, מעומק הכוונה, מן הדבקות ברעיון. כדברי טבנקין: 'התהוות הקיבוץ, התהוות הכרתנו היא רצונית, אין בה משום גזירה שהוטלה מבחוץ [...] ואין דרך אחרת להתהוות חברתנו. היא איננה נוצרת, ולא תיווצר, ע"י מדינה [...] ע"י הטלת הרצון החיצוני. המניע בחיי חברה זו הוא דבר ההזדהות בין היחיד והחברה, הזדהות חפשית, רצונית, בהכרה ובהרגשה'.[61]

מלוא הכרת ההגשמה לא סבלה את החובה הפורמלית: 'פקודה שאין עמה דופק של תנועה, זיקת־נפש לאידיאה, חברות של מגשימים בצוותא, פקודת סרק היא', כתב ברסלבסקי.[62] שכן 'בכוח ההתנדבות, בכוח היזמה האנושית, בכוח הרצון החופשי קם

גבעת קומי בגוש נוריס במזרח עמק יזרעאל. עין חרוד וראשיה נשארו לב הנהגת הקיבוץ גם אחרי הקמת הארגון הארצי.

58 ראו בהרחבה: ברוך כנרי, **לשאת את עמם: ההגשמה, השליחות והדימוי העצמי של הקיבוץ המאוחד**, יד טבנקין, רמת אפעל 1989.

59 יעקב שביט: 'משיחיות, אוטופיה ופסימיות בשנות החמישים: עיון בביקורת על "המדינה הבן־גוריונית"', **עיונים בתקומת ישראל**, 2 (1992), עמ' 56–78.

60 ראו: אלתוסר, **על האידיאולוגיה**.

61 טבנקין, 'אדם בחברה' (לעיל הערה 51), עמ' 479.

62 ברסלבסקי, 'בימי הרת עם' (לעיל הערה 42), עמ' 367.

המפעל [...] מפעל ההתיישבות בארץ הוא בוודאי אחד ויחיד ברחבי־עולם שקם בארץ חדשה ללא שלטון רודה'.[63] מוסדות המדינה, ובראשם הצבא הממלכתי, לא נחשבו, בייחוד על רקע פירוק הפלמ"ח, למקור של ביטחון, מבלי שתפעם בהם 'הרוח הנכונה':

'לא רק הצבא הוא ערובה לכוח. לא במחנות צבא נוצר ולא במחסני נשק טופח. הכוח צמח עם יצירת האדם ופעלו. הוא נעוץ במהפכה מגלות לקוממיות. הוא צמח עם תקומת הפועל העברי, הסתדרותו, מפעלו ההתיישבותי'.[64]

להאדרת הכוח החופשי והעממי, ולשאיפה שהחברה היהודית תיבנה 'מלמטה' על ידי התארגנויות תנועתיות, היו כמובן שורשים במסורת הסוציאליסטית שדגלה בשחרור מעוּלָה של כפייה מדינית. האוטופיה הסוציאליסטית הכילה רכיבים אנרכיסטיים, שבלטו הן ברעיונות של טבנקין וחבריו הן בקרב תנועת 'השומר הצעיר', שותפתה של אחדות העבודה למפ"ם, ובייחוד בשנות הראשית של התנועה.[65] 'באופן זה של בנין חברתנו משמשים אנו חלוצים לסוציאליזם. כי החברה הסוציאליסטית, הקומוניסטית, אשר בה דוגל הסוציאליזם ואשר עדיין לא נתגשמה בשום מקום, אינה אלא חברה ללא מדינה [...] ללא חוקה חיצונית הפוגשת את הפרט כדבר הקיים מחוץ לה'.[66] כך אמר טבנקין ב־1948. גם זה מיסודות החיבור התאולוגי־פוליטי של הסוציאליזם למעשה הציוני: התקווה והאמונה כי הזיקה בין בני האדם והסדר החברתי יתנהלו באופן ספונטני. ההתנגשות הבלתי נמנעת בין ספונטניות לבין ביורוקרטיה הייתה אפוא בבחינת דיסוננס שנגע בנימי הנימים של האפיסטמולוגיה החלוצית־חסידית, הכה אותה בהלם שהקפיא אותה על עומדה, כמות שהיא, בלא יכולת לתפוס את השינויים, להסתגל אליהם ולהשתלב בהנהגת המדינה. 'אין זה מן הנמנע שדווקא עם ראשית ההגשמה הציונית בשיאה, כשניתן מכשיר של גאולה מדינית וסוציאלית לעם — המדינה העברית — עלולים הכוחות הללו, החלוצים־הפועליים־ההתיישבותיים, לרדת מעל הבמה ההיסטורית. מכאן הסכנה למדינה עצמה, לאופייה כמכשיר גאולה ושחרור לאומי וסוציאלי של העם', דברי תרשיש באותה מועצה בגבעת ברנר.[67] מכאן שלא הנטייה הממלכתית עמדה לביקורת, אלא אופני יישומה. ויכוח זה, שניהל הקיבוץ המאוחד על התפיסה (סוציאליזם של קהילה מול סוציאליזם של הלאמה,[68] התגייסות חלוצית וולונטרית למשימות הדור מול הפעלת מכשירי המדינה וכפייה על פי חוק),[69] לא נסב אפוא על מה שנראה ונחשב בדרך כלל למוקד העימות, לעיקר הפולמוס. על אף הרטוריקה האנטי־ממלכתית, ההתנגדות לא הייתה לעצם התפיסה הממלכתית. הסכמיות ממלכתית הושגה כבר בתקופת היישוב ובניהול ענייניה של תנועת

63 שם, עמ' 366.
64 שם, עמ' 370.
65 בראלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה' (לעיל הערה 29), עמ' 31.
66 טבנקין, 'אדם בחברה' (לעיל הערה 51), עמ' 479.
67 אברהם תרשיש, 'הקיבוץ במדינת ישראל' (לעיל הערה 2), עמ' 348.
68 אניטה שפירא, 'הקיבוץ והמדינה' (לעיל הערה 31).
69 בראלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה' (לעיל הערה 29).

הפועלים. לא מפלגה סוציאליסטית, שנטתה לסטליניזם בייחוד בתקופה זו, תתנגד לריכוזיות ממלכתית, ומה עוד שמפ"ם תמכה במדיניותה הסוציאליסטית של מפא"י ובוודאי הייתה שותפה לעמדת היסוד הציונית שלה.[70] כמו כן, כפי שמציין אבי בראלי, מפ"ם, על שתי התנועות הקיבוציות שעמדו במרכזה, הייתה אף היא מפלגה סמכותנית וריכוזית. הנהגת הקיבוץ המאוחד הובילה ברוח חלוצית את קיבוצי התנועה וציפתה מהם לסור למשמעתה שהיא היא מקור האוטוריטה הבלעדי. בקיבוץ הארצי הונהגה 'קולקטיביות רעיונית'.[71] אלא שהמנגנון התנועתי, שלא כזה המדינתי, נקשר בהגשמת החזון החלוצי. ההיירכיה שבמסגרתו מקורה באדיקות, ולעתים אף בקנאות, ופיעמה בו דתיות. התאולוגי נגע בסוציולוגי ולא במקרה עלתה על הדעת ההשוואה ל'חצר חסידית' של טבנקין או של מאיר יערי.[72]

היעדרה של תשתית המאפשרת להכיל את תפיסת המדינה, ולא את 'הצו הפנימי' כמקור הכוח, החוק והסדר החברתי, הוא שגרם לטראומה התרבותית. האנטי־ממלכתיות המגזרית נשענה על האתוס החלוצי,[73] על התאולוגיה הפוליטית שלו. הדיבור בשמם של ערכים, שנתמוססו לאחר קום המדינה, בשמה של הרוח החלוצית האובדת, בעת שהמתח החלוצי התרופף בעקבות שחיקה ועייפות בשנים שאחרי המלחמה ועל רקע עלייה שברובה לא חונכה לערכים אלה ולא פיתחה זיקה אליהם,[74] משקף בעצמה רבה חולשה גדולה, סירוב עיקש למציאות, הלם אל מול השבר.

> עוד מדברים על הקיבוץ ביראת־כבוד, אבל בנוסח של בית־קברות: פ"נ גדול וגיבור. כל הכבוד כבפני מצבת זכרון. אם יש אמת בדבר ש'פה נטמן', אם אפשר לדבר בנוסח של 'היה היה' — אז מה תועיל הזעקה? אבל מאמינים אנו ויודעים שהעתיד אינו לקניין הפרטי, אינו לשלטון, שהארץ לא תיכון ולא תבנה על ידי צבא, אלא בכוח ההתיישבות, שכוח עמידתנו לא יהיה תלוי מנשק קנוי וזר. אם פני העתיד להתיישבות ולקומונה — אז שמור עוד ערך גם לתנועתנו, אז עוד שמור ערך גם לתורתנו.[75]

70 בעניין זה ראו: שביט, 'משיחיות, אוטופיה ופסימיות' (לעיל הערה 59); בראלי, שם; אבי בראלי וניר קידר, **ממלכתיות ישראלית**, מחקר מדיניות, 87, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2011.

71 בראלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה' (לעיל הערה 29), עמ' 30–32.

72 ראו גם: ברוך כנרי, **טבנקין בארץ־ישראל**, יד טבנקין, רמת אפעל 2003; אביבה חלמיש, **מאיר יערי — ביוגרפיה קיבוצית: חמישים השנים הראשונות 1897–1947**, עם עובד, תל אביב 2009. לחלק השני של חיבורה הביוגרפי קוראת חלמיש: **מאיר יערי: האדמו"ר ממרחביה, שנות המדינה** (בדפוס).

73 בראלי וקידר, **ממלכתיות ישראלית**, עמ' 62.

74 מרבית העלייה החלוצית, העתודה לתנועה הקיבוצית, חוסלה בשואה, ראו: בראלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה' (לעיל הערה 29), עמ' 38. ראו גם: צור, 'החלה יציאת מצרים' (לעיל הערה 35).

75 יצחק טבנקין, 'לשעה זו' (דברים בכינוס מדריכי חברות הנוער בגבת), מבפנים, טו, א (פברואר 1951), עמ' 4.

כך אמר טבנקין בכינוס מדריכים בגבת בפברואר 1951. מול הדימוי הקשה, המוחלט והסופי של המוות, דבריו מעמידים באורח לא בעייתי את 'הידיעה' בדבר העתיד שיש בו תחייה, ולא התחדשות. דברים אלה מדגימים היטב את קריסת הידע ההיסטורי במרחק הנפער בין העובדות לבין 'האמת' (של טבנקין). יש בהם כדי ללמד על משבר המוות של הקיבוץ, אך לא פחות מזה על משבר החיים של מי ששרד אותו.[76] בהקשר זה כדאי להזכיר עוד דוגמה קרובה: שירו של משה טבנקין, בנו הבכור של מנהיג הקיבוץ המאוחד, 'שיחת המדורה ורֵעיה' שפורסם בביטאון הקיבוץ המאוחד **מבפנים**.[77] גם בו מתבטאת טראומת השבר האמוני של הקיבוץ דרך הסירוב לקבל את המציאות החדשה, חוסר היכולת לעכלה, ההלם למולה. השיר, המוקדש לאחיו של המשורר יוסף טבנקין, ממפקדי חטיבת הפלמ"ח 'הראל', בנוי מבתי שיחה בין 'המדורה' והגוף־ראשון־רבים של קבוצת לוחמי הפלמ"ח. 'המדורה' מקוננת על אובדן הרעות והערכים שאפיינו את אנשי הפלמ"ח שהסבו סביבה ומזכירה ללוחמים את ימי טרום המדינה ורוחם: 'אתם שנקבצתם סביבי/מזמורכם הוא אבי מלהיבי/בטרם מדים,/בטרם שרדים,/בלילות יחדיו התלקחנו'. ואילו 'הרֵעים' עונים לה, בצטטם את המנון הפלמ"ח, 'אף עתה כמאז/רמז צו ירמז־ראשונים... תמיד... אנחנו...', ונשבעים לה 'בכל אשר נהי/בצחוק ובנהי'. דומה כי אפשר לזהות כאן את השפעת שירו המפורסם של הנודע במשוררי הדור, חיים גורי, 'הנה מוטלות גופותינו', שנכתב עם היוודע דבר נפילת הל"ה בדרך לגוש עציון (ינואר 1948). השפעה זו ניכרת בנוסח ההקדשה ('לאחי ורעיו בהראל' אצל משה טבנקין, 'לדני וחבריו' אצל גורי), כמו גם בשימוש בפיגורה הרטורית של ה'מת החי' החוזר אחרי שכבר אבד, הנוכח כנעלם (אצל משה טבנקין: 'ברית דמנו עמך, כליל לא תדעך/יום יבוא לה, תשוב תתלקח!', 'כל שטופח בלילות סביב האש/בבוא יום אפיקו התלול, יתגעש!', ואצל גורי: 'הן נקום והגחנו שנית כמו אז, ושבנו שנית לתחייה [...] עוד נשוב. נפגש. נחזור כפרחים אדומים').[78] דמיון זה, היוצר הקבלה בין המפקד החי (אז) יוסף טבנקין ורעיו לבין המפקד המת של מחלקת הל"ה דני מס וחבריו ההרוגים, מציג את פירוק הפלמ"ח כמוות מטפורי שממנו

76 Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996, pp. 7-8

77 משה טבנקין, 'שיחת המדורה ורֵעיה', **מבפנים**, יד, א (אוגוסט 1949), עמ' 163.

78 גורי, בשיחתי עמו (ירושלים, 6.3.2012), הסתייג מן הקריאה הפרשנית המחמיצה את הסמליות שבשיבה כפרחים. לדבריו זוהי לשון מטפורית הקשורה בדימוי של הנופלים, שדמם נשפך על האדמה, לפרחים אדומים הצומחים ממנה (דוגמת דם המכבים, או הפרג) והופכת אותם לסימן זיכרון והנצחה. עם זאת אני סבורה כי יש חשיבות לעצם הדיבור בשם המתים-הנעדרים כחיים-נוכחים, לעצם הטענה בשמם (ולא רק לתוכנה: הבטחתם לשוב), לקיומם ההווה בשפה ('הנה מוטלות גופותינו [...] פנינו שונו. המוות נשקף מעינינו. איננו נושמים') ביצירתם כ'מתים חיים'. לעניין זה, ובנוגע לפלמ"ח, ראו גם את שירו של גורי 'רעות' מתוך המחזור 'העבר הקרוב': 'חקרתי את משל האלומה/ומצאתיו שריר וחותמו אמת/היללתי לעדה שגדועה היא אך שלימה/ובה אין המת מת', **משא**, 9, 44 (23.4.1953), עמ' 1.

עוד (בוודאי) תהיה תחייה. התודעה מוכת הטראומה לא מסוגלת להכיל את האבדן ואת ההיעדר.

האחיזה הנואשת בחזון החלוצי־חסידי הביאה לידי התבדלות קיבוצית־אליטיסטית ולנטייה לייצר עמדה של חלוצים מול כלל החברה. הסתגרות זו, כביכול מתוך הובלת מגמה חברתית־כלכלית שמאלית, הייתה במובן זה עמדה ימנית־ליברלית דווקא, כזו המבקשת לגונן על החברה מנוכחות המדינה בענייניה, כאן על ידי זיהוי לא מבוסס בין הממלכתיות לקפיטליזם.[79] דוגמה לעניין זה אפשר לראות בוויכוח בשאלת העבודה השכירה בקיבוצים. דרישתו של בן־גוריון מן הקיבוצים להעסיק במפעליהם את העולים החדשים בתור פועלים שכירים כדי לספק תעסוקה ופרנסה למובטלים, עמדה בניגוד משווע לסוציאליזם של הקיבוץ, ששאף להיות מושתת על עבודה עצמית ולא להפיק רווחים מן הערך העודף של עבודת אחרים. לעומת הקיבוץ המאוחד המרקסיסטי, שפניו נשואות אל ברית המועצות, גונה בן־גוריון כרפורמיסט, כסוציאל־דמוקרט מערבי, כעוין לרעיון חברת המופת בשם 'המדינה'.[80]

ואולם העמדה המתבדלת לא זוהתה בשלב זה על ידי חברי הקיבוץ: הם חוו את עצמם כמי שמתווים את הדרך הנכונה והצודקת לכלל, כאוונגרד לוחם, המחויב משורש נשמתו לערכים החלוציים האמתיים, הספונטניים־וולונטריים, הטרום־מדינתיים. הלם המדינה, לא זו בלבד שמנע מהם להתאים את תפיסתם לנסיבות המשתנות, אלא שיבש את יכולתם להעריך את המציאות החברתית והפוליטית. מחסום זה בולט בקטע מתוך הגדת סדר ליל הפסח של קיבוץ מעוז חיים מ־1951. בטקסט שנקרא בפומבי, על ידי הציבור כולו, בעת התכנסות ריטואלית העומדת בסימן 'והגדת לבנך', מספרים חברי הקיבוץ, שבמייסדיו בוגרי תנועת הנוער המובהקת של הקיבוץ המאוחד 'המחנות העולים',[81] את עצמם לעצמם:

> וגם לאחר קום המדינה — הקיבוץ הוא דרך המלך. לא מורשת עבר ולא ספיח תקופות ראשונות, ולא יציר כת חסידים אוחזת בנושנות. הקיבוץ הוא יציר הארץ הזו ותנאיה

79 בראלי וקידר, **ממלכתיות ישראלית**, עמ' 65.

80 בהקשר זה ראו גם: דני גוטווין, 'על הסתירה בין האתוס החלוצי לאידיאולוגיה הסוציאליסטית בתנועת העבודה הישראלית: דוד בן־גוריון ויצחק בן־אהרן', **עיונים בתקומת ישראל**, 20 (2010), עמ' 208–248. גוטווין דן במתח הפנימי בתנועת העבודה בין החלוץ האוונגרדי־אליטיסטי, איש ההתיישבות העובדת, ובין 'הפועל', הפרולטר העירוני העסוק בסוגיות תנאי עבודה ושאלות מעמדיות ובוחן את ביטוייו של המתח הזה ביחס למושגי החלוציות (התנועתית־הממלכתית) סמוך לאחר קום המדינה. הוא מציין כי החלוציות הייתה אתוס, דרך חיים, ולא רק אידאולוגיה, מערכת השקפות. הוא מדגיש את הדמיון בין תפיסותיהם החלוציות־אתיות של בן־גוריון ובן־אהרן על אף העימות האידאולוגי ביניהם. לסוגיית העבודה השכירה בקיבוצים, ראו שם, עמ' 227.

81 קיבוץ מעוז חיים הוקם בידי בוגרי 'המחנות העולים' ילידי הארץ ועולים מגרמניה ומפולין ב־1937 כיישוב חומה ומגדל בעמק בית שאן. תחילה נקרא 'מעוז', ואחר כך 'מעוז חיים', על שם איש עין חרוד חיים שטורמן (1892–1938), מראשוני ארגון השומר, שנהרג בספטמבר 1938 כשרכבו עלה על מוקש בעת סיור לקביעת נקודות יישוב בעמק בית שאן. באותה התקרית נהרגו גם אהרון אטקין, איש קבוצת גבע, והווטרינר האזורי ד"ר דוד מוסינזון מעפולה.

המיוחדים, יציר העם שלנו והוויתו המתחדשת. היש עוד צורך בקיבוץ? — כך שואלים והרי אפשר לשאול גם אחרת; היש עוד צורך בהתיישבות על אדמות שוממות? היש עוד צורך בכִבוש ענפי פרנסה חדשים לעם? היִתם ההכרח במִזוג העליות ואִחודן ללא מחיצות להוויה תרבותית עברית, ארצישראלית אחת? **האפשרי כל זה ללא הגשמה עצמית, חלוצית, ללא התנדבות והתגייסות בכח חזון מדריך ומכוון?** כל עוד הארץ אינה מיושבת כולה, כל עוד העם כולו אינו מרוכז בארצו — הקיבוץ הנו הכרח הציונות [...] הקיבוץ אינו קומונה של נבחרים, אינו קומונה של עניים ואינו קומנה של נזירים. הקיבוץ — קומונה מתווה דרך להמונים רבים ומגמתה עשרו הרוחני והחמרי של האדם. ועל כן כוחו עמו, ועל כן הוא מצבר האון הכביר ביותר במדינת ישראל.[82]

קטע זה שב ומגלה בבירור כי פולמוסי הממלכתיות רק הסתירו את המכנה המשותף האזרחי בין הזרמים, את המצע הציוני שחלקו.[83] עם ההבחנה בבסיס ההסכמה על חשיבותו וחיוניותו של מרכז לאומי־יהודי ריבוני, קל יותר להבין את התסכול של מי שאמונתו נכזבה ודרכו נזנחה כלא־רלוונטית להובלת מרכז זה ועיצובו ברוחו. למשמעותה התאולוגית של שאלת הריבונות ודאי יש קשר לעבודתו רבת ההשפעה של קרל שמיט.[84] די אם אזכיר כאן את היחס האנלוגי שקובע שמיט בין הגורם התאולוגי לבין הריבון כמקור החוק, התקף ללא חריגים, חל כ'חוק טבע' ואינו מאפשר אינטראקציה פוליטית, ואת תפיסתו כי דה־תאולוגיזציה מחסלת את היכולת להכרעה פוליטית. אז אפשר יהיה להתחיל במיפוי טראומת הקיבוץ, שראה את עצמו כאוונגרד הציונות הריבונית, והודר ממנה.

ההלם יצר אפקט מעגלי: המציאות המשתנה חייבה תגובה אקטואלית, משזו לא יכולה הייתה לבוא בשל הלם השבר האמוני, המשיכה המציאות להתקיים מחוץ לטווח ההכלה של הקיבוץ, וחוזר חלילה. לאמתו של דבר הקיבוץ לא התייחס למצב הממשי שאליו נדרש עם קום המדינה ולכן גם התקשה במילוי המשימות הלאומיות שניצבו לפתחו. הוויכוחים שהתנהלו בתוכו, והטו את כיוון הדיון בתנועת העבודה בכללותה, לא היה בהם כדי להשפיע על עיצובו של אופי השלטון הסוציאליסטי בישראל ועל דרכו של השמאל הציוני. על עובדה זו אין עוררין במחקר, אך היא טרם נתפרשה כתגובה פוסט־טראומטית. זיהוי הטראומה התרבותית מאפשר לנתח את ניתוקו של הקיבוץ מענייני מדיניות הפנים, בקשר הדוק למגמות שהסתמנו בעמדתו בנושאי מדיניות החוץ. וקודמת לכול שאלת האוריינטציה לברית המועצות.

הזיקה לברית המועצות, האהדה ל'עולם המהפכה', עולם המחר שמוסקבה בירתו, קשורה ללא ספק לפעולת הצבא האדום במלחמת העולם השנייה וכן לנאום אנדרי גרומיקו באו"ם (מאי 1947) על הכרתו בזכויות היהודים לריבונות ועל תמיכתו בתכנית החלוקה.

82 **סדר ליל פסח: הגדה של פסח**, קיבוץ מעוז חיים, תשי"א. המשפט המודגש [ההדגשה שלי] שב ומופיע לאורך הטקסט כפזמון חוזר, לאחר כל קטע המונה צרכים ומטרות.

83 **בראלי וקידר, ממלכתיות ישראלית.**

84 קרל שמיט, **תיאולוגיה פוליטית**, רסלינג, תל אביב 2005.

כמו כן הושפעה אהדה זו ממשלוחי הנשק הצ׳כי לצה״ל במהלך מלחמת 1948, והייתה קשורה בניתוח המצב הבין־לאומי בעקבות התפשטותו של הקומוניזם בעולם.[85] אך יותר מהכרת תודה ומשיקולי ׳ריאל־פוליטיק׳ נראה לי כי כוח משיכתה העצום, הרגשי, הסמלי, הכמו־מיתי, נבע מעמקי תודעת המשבר. אני סבורה שכמו שאת ההתנגדות לממלכתיות, גם האופוזיציוניות הפרו־סובייטית שנחשבה לסטייה חמורה מהדרך הציונית, יש להבין דווקא כאמונה ציונית יוקדת, לכל הפחות בהקשר של אחדות העבודה והקיבוץ המאוחד במפ״ם.[86] מתוך שביכרו את הציונות, ומעולם לא התכחשו לה, מתוך הגאווה, הנאמנות והצורך להגן על מדינת ישראל הצעירה, סברו גורמים בקיבוץ המאוחד — ובייחוד אלה מבני הדור השני שלו[87] — כי הדרך שבה מובלת המדינה היא שגויה, כי המהלכים בזירה הבין־לאומית מחייבים את השתלבותה של ישראל במערכת הבריתות המזרחית,[88] אך לא פחות מזה כי דרכה המתקדמת של ברית המועצות היא היא שתקרב את הציונות להגשמת חזונה המשיחי־אוטופי. תסכול הדחיקה לאופוזיציה ועלבון הנבגדות, אמנם חיזקו את הנטייה שמאלה, אך כאמור לא הייתה זאת רק מרירות אישית וקבוצתית. היה כאן גם כאב עמוק על הקרע שנוצר בין הפרטיקולרי לאוניברסלי, עדות למשבר הפער בין המציאות לבין תפיסת הייעוד ההיסטורי של הקיבוץ ומתוך החשבתו לאוונגרד מהפכני — ייעודה של המדינה. סבך רגשות זה עולה למשל בדבריו של אהרון מגד, מן הבולטים שבסופרי ׳דור בארץ׳ ושבאינטלקטואלים הצעירים של הקיבוץ המאוחד ומפ״ם באותה התקופה. בחתימת איתן, כותב מגד על שער **משא**, באוגוסט 1951:

> ׳רוח רעה׳ הילכה אימים על אירופה לפני דור ושניים ועד היום נשמע משק כנפיה על כל היבשות — רוח הקומוניזם [...] ורוח ׳העדה הרעה׳ מהלכת אימים על הארץ, נושבת בערבת הנגב עד בואכה אילת, מרחפת על פסגות ושיאים בגליל [...] אכן, מה נקל לשימה לבוז, לעוללה בעפר, ביום פקודה ולאחריו. היום יחרפוה הרבים, כל אלה שבפרוטה היקרה מכרו ידידות מתמול, כל הבהולים בשווקים אחר מלקוח תקופי בולמוס: לזכות עוד, לתחרות במרוץ, להשיג שררה, בצע — הם הרבים היום, הם הרוב [...] אך עם העדה הזאת שמורים עוד זכרונות אחרים ואמונות אחרות — אכן, גורו לכם מרוחה הרעה.[89]

85 זאב צחור, ׳הקומוניזם כנחמה׳ **עיצוב הישראליות**, עם עובד, תל אביב 2007, עמ׳ 138–148; אניטה שפירא, ׳מאפיינים של תהליכי השמאלה׳, **ההליכה על קו האופק**, 208–257.

86 ההתחברות למק״י ולסנאיזם רווחו בעיקר בקרב אנשי השומר הצעיר והקיבוץ הארצי במפ״ם. הקיבוץ המאוחד נלחם עד חורמה ב׳סטייה השמאלנית־קומוניסטית׳ שבשורותיו ולא בחל באמצעים, עד כדי הוצאת הקיבוץ הקומוניסטי היחיד, יד חנה, מן התנועה, ראו: כרמית גיא, **מסע ליד־חנה**, עם עובד, תל אביב 1992.

87 ראו בהרחבה: כפכפי, ׳הזיקה האידאולוגית־חינוכית׳ (לעיל הערה 32).

88 שפירא מייחסת זאת לאנשי השומר הצעיר שנטו שמאלה אף יותר, לא כל שכן אפשר לטעון זאת ביחס לאחדות העבודה שהייתה ה׳ימין׳ במפ״ם.

89 איתן [אהרון מגד], ׳אל מול׳, **משא**, 2 (אוגוסט 1951), עמ׳ 1.

מגד יוצא כאן קטגורית וסרקסטית נגד 'הרבים היום', מתוך הדהוד ברור של השורות הפותחות את **המניפסט הקומוניסטי** מאת מרקס ואנגלס (1848), ובכך מכריז במפורש על עולמו הרוחני ומיקומו בוויכוח. עם זאת, התפארותו הציונית על נוכחותה של מי שמכונה בפי יריביה 'העדה הרעה' — אנשי ההתיישבות הקומוניסטים — בנגב, בערבה ובגליל, איננה מוסתרת. לשיטתו ברור כי אלו הם מגשימיה האמתיים של הדרך, המוקעים בתום יום פקודה, על אף זכויותיהם היתרות במעשה ההגשמה הציוני. ה'רוח הרעה' שממנה יש להיזהר אינה רוחם, ועמם שמורים זיכרונות אחרים ואמונות אחרות. זהו ביטוי של טראומת העדה 'המצורעת והמושמצת אך הנבחרת והצודקת', סימפטום להלם של מי שנעשו כאיים בזרם.

השילוב הבעייתי בין טרמינולוגיה ואמונה קומוניסטיות לבין התיישבות ציונית, איננו עיוני גרדא באותה התקופה: הדימוי העצמי הסוציאליסטי אנטי־אימפריאליסטי של הקיבוץ ניצב מול העוינות של ברית המועצות למדינה הציונית שהוקעה כשלוחה אימפריאליסטית. הדבקות בצדקת הדרך הסוציאליסטית נתקלה בחשדנות ובהאשמות של מנהיגת הגוש הסוציאליסטי כלפי גורמים ציוניים. אולם בחוגי הקיבוץ הנוטים שמאלה ניכרה התפיסה כי אפשר וצריך לצמצם את המחלוקת בין מדינת ישראל לבין הגוש המזרחי, ולהעמידה על שאלת הציונות לבדה: ההכרה של ברית המועצות בישראל תלויה בישראל, אם תתכונן ישראל ברוח המרקסיזם, תוכל בבוא היום להיות מוכרת למרות ציוניותה. כך הופכת ברית המועצות מדגם אידאי לדגם פוליטי, מדימוי יסוד לתכנית פעולה. מפ"ם ייעדה את עצמה להיות מפלגת שלטון, לא רק אופוזיציה כי אם אלטרנטיבה לשלטון מפא"י הסוציאל־דמוקרטי הרפורמיסטי, ושאפה להחליף את מק"י הלא־ציונית כשלוחתה של ברית המועצות באזור. מתוך תפיסתה התאולוגית־פוליטית שקפאה בתדהמה, האמינה ביכולתה למצע בין הציונות לסוציאליזם על ידי הגשמה חלוצית, אקטיביסטית, וולונטריסטית, יום־יומית ועיקשת של האידאי בפוליטי. ההלם נוכח הפיצול בין ציונות לסוציאליזם, בין החיים במדינה הציונית לבין ההתקבלות למשפחת העמים המתקדמים, לא הוכל, והתחייב ממנו אופק חדש, שלאורו תתכונן המהפכה המתמדת, שכן המדינה — שהחיים בה וחיי הקיבוץ במסגרתה אינם מממשים מטה־נרטיב גאולי־מטפיזי במלואו — לא יכולה הייתה להיות יעד סופי. וכאילו דבר לא התמסד, ומאום לא נוצק: 'במלוא הכרת צדקתנו הציונית והסוציאליסטית, בשלמות רעיונית, מוסרית וציבורית נחתור הלאה **לחוף הנכסף**', אמר טבנקין במועצת הקיבוץ המאוחד בשפיים ב־1952, ארבע שנים אחרי קום המדינה, ודווקא במהלך דיון סוער בעמדת הקיבוץ בעניין משפטי פראג.[90] חשוב לשים לב שהאחיזה בציונות איננה מוטלת בספק כלל וכלל, אלא שהמדינה כפי שהיא, 'עומדת בדרך' ומפריעה. מעומק המשבר ביקשה הנהגת הקיבוץ לשכנע את חבריו כי לעתים 'הסובייקט ההיסטורי', הקיבוץ, לא יכול להגשים את 'ההכרח ההיסטורי', ומכאן שההכרח

90 **אל מול הדין: דיוני מועצת הקיבוץ המאוחד בעקבות משפט פראג, בקיבוץ: שבועון הקיבוץ המאוחד**, שפיים 7-8 בדצמבר 1952 [ההדגשה שלי].

ההיסטורי אינו המהלך המתחולל בפועל, אלא זה שיגשים את הערכים הקומוניסטיים. הקביעה, שהמציאות 'אינה הכרחית', וטיפוח האוריינטציה הפרו־סובייטית היו נחוצים לחישול האמונה הקיבוצית הפנימית המתערערת.[91] התודעה הטוטלית החבולה מסרבת להכיר בהיעדר ומוכרחה להמירו באבדן — באירוע, בנקודה או בהתרחשות קונקרטית.[92] ברית המועצות כביכול מוכיחה שקום המדינה הוא רגע של אבדן אוטופיה ולא היעדר אוטופיה: עובדה היא שבה מתממש 'הסוציאליזם הקיים באמת', שלולא המדינה יכול היה להתקיים גם פה. באופן פרדוקסלי ומרתק, הקונקרטיזציה והפוליטיזציה של ברית המועצות סימנה דווקא את האופק המטפיזי, האידאי בתודעת הקיבוץ: עצם היותה ייתר את חשיבות ההיסטוריה שלה. קיומה (ההיסטורי) הוא שאפשר להפוך אותה ל'מהות' נצחית, א־היסטורית של הגשמה סוציאליסטית. תפיסתה כמימוש של אוטופיה גם נבעה מצורת ההכרה של הקיבוץ וגם השפיעה על האיקוניזציה (הסטטיות) בייצוגו העצמי: שהרי אם האוטופיה יכולה להתממש ואיננה בחזקת אידאה רגולטיבית, יכול הקיבוץ להיות צלם דמותה. בתוך כך ההיסטוריה של ברית המועצות נידונה, כפי שעולה גם מדברי טבנקין שלעיל, מתוך נטייה טראומטית כשלעצמה, לקריסת ההבחנה בין העובדות לבין המיית הלב ומשאלתו. הסירוב האפיסטמי להבחין בין ההתרחשויות לבין האמונה, להכיר בפרימת הקשרים המושגיים המטלטלת — בולט במיוחד ביחס למעצרו ולהאשמתו של חבר מפ"ם, איש השומר הצעיר מרדכי אורן, בחתירה ציונית ובחבירה לקנוניית ראשי השלטון היהודים בצ'כוסלובקיה. מקורות התקופה משקפים היטב את דרמת השבר ואת האמונה העיקשת:

> דומני שלא היה גם אחד מאיתנו שבליל סיוט ארוך זה לא עבר בגופו את כל גלגולי המחולות מן הייאוש מעצמו ועד הכפירה בכל [...] מה קל היה בימים אלה לזרות זעקה לרוח ולזעוק כלפי שמיים — לעזאזל הכל. אין אלוהים! — 'אין אלוהים!' — ומה אז? [...] בעיית החזק, זה שרצון החיים מפעם בו, לא הייתה לגלות אומץ לצעוק, **כי אם לגלות אומץ לכלוא את הצעקה**, לנשוך בבשר ולידום, להיאחז בציפורניים בכל זיז של אמונה כדי שלא להתגלגל אל תהום הכפירה שהיא איבוד לדעת.[93]

כך כתב מגד מעל דפי **משא** ב'תשובה לחבר', הוא גורי, שתבע פתחון פה למבוכה ולדיכאון של השמאל הפרו־סובייטי נוכח משפטי פראג.[94] חשוב להבחין כאן בתפקיד התאולוגי־פוליטי שממלאת ברית המועצות בהקשר של החיבור בין ציונות לסוציאליזם. הזעקה (כלפי שמיים) כנגד ברית המועצות מדומה לכפירה, להכרה ש'אין אלוהים', מכאן שברית המועצות בצורתה האוטופית־איקונית ממלאת פונקציה אלוהית — מטה־נרטיבית ואפילו מטפיזית. ואמנם זעקת האכזבה נכלאת, שכן הכפירה היא 'איבוד לדעת': ניכוסה של ברית

91 כפכפי, 'הזיקה האידאולוגית־חינוכית' (לעיל הערה 32), עמ' 138–142.
92 בנימין, 'על מוטיבים אחדים' (לעיל הערה 14); חבר, 'יום כיפור' (לעיל הערה 14).
93 אהרן מגד, 'חשבון עם עצמנו (תשובה לחבר)', **משא**, 8.1.1953 [ההדגשה במקור].
94 חיים גורי, 'על השיר והמשפט', שם, 8.1.1953.

המועצות בבחינת אופק אידאי־פוליטי אל תוך השיח של השמאל המפ"מי הוא הכרחי מתוך רצון החיים, מתוך הצורך העמוק והנואש לאחוז בשני הקצוות — הפרטיקולרי והאוניברסלי.

נשיאת העיניים אל ברית המועצות היא, במובן זה, גם המכה וגם הארוכָה: גם מקור תחושת האבדן, בהיותה מנהיגת העולם המתקדם, שישראל במתכונתה ובמדיניותה הנוכחית מתרחקת ומורחקת ממנו, אבל גם הבסיס להכחשת היעדרה של שלמות מרקסיסטית ולעמידה על יכולת להגשימה, חוף נכסף שעוד יש טעם לחתור אליו, טוטליות מכוננת פעולה, מהפכה מתמדת שאינה מצטמצמת, אינה מסתפקת, אינה רואה במציאות סוף פסוק. צורת התודעה הזאת, שנשמרה באופן כללי עד חשיפת פשעי הסטליניזם ב'נאום הסודי' של חרושצ'וב בוועידה ה־20 של המפלגה הקומוניסטית בברית המועצות ב־1956, הייתה הפגן של הלם התובנה כי הפרטיקולרי לא יכול לממש את האוניברסלי: שהמציאות הריבונית חייבה הכרעה, שאכן נעשתה, לטובת הציונות. כסימפטום של טראומה היא שימשה דרך להתמודד עם ההכרה הזאת באמצעות השהיה והשעיה של הסתירות הפנימיות החריפות המשתמעות מן הבחירה ללא סייג בציונות.

בחדות רבה עולה הדבר ביחס לנכבה. שתי החטיבות במפ"ם, אחדות העבודה והשומר הצעיר, ביססו את עמדותיהן השונות בשאלה הערבית על טיעונים הקשורים בזיקה האידאולוגית לברית המועצות. באחדות העבודה, המעסיקה אותנו כאן, נקשרה מוטיבציה סוציאליסטית אף בתפיסתה המקסימליסטית בדבר שלמות הארץ. מנקודת מבט כזו כיבוש הגדה המערבית מידי עבדאללה נחשב לשחרור מעול האימפריאליזם.[95] ככלל נטתה אחדות העבודה לאמץ טקטיקות ממדיניותה של ברית המועצות בהתנהלות בעניינים מקומיים, למשל כדי לראות את גבולות הארץ (שלהם התנגדה מאז עלה רעיון החלוקה לראשונה ב־1937 והתמידה בהתנגדותה גם לאחר אישור תכנית החלוקה בכ"ט בנובמבר 1947 וכתום המלחמה), כגבולות זמניים ונזילים. את שלמות הארץ הגדיר הקיבוץ המאוחד כאחד מ־27 עיקריו האידיאולוגיים, שנתקבלו רשמית במועצת הקיבוץ בגבעת ברנר בפברואר 1955, כתנאי להתגשמות הציונית הסוציאליסטית שלא תוכל להתממש במלואה בארץ מחולקת. במאמר מוסגר כדאי לשים לב שאת תפיסת ארץ ישראל השלמה כשלעצמה אפשר לראות כהפגן טראומטי: זוהי צורת מחשבה טוטלית, אקטיביסטית, המסרבת לגבולות, ואינה מסוגלת להכיר במציאות ולהכילה. הארץ מועדפת על פני המדינה, היא נצחית, והיעדרה מכונן אופק הגשמה, ואילו המדינה היא חלקית וזמנית וכינונה מציין אבדן של אידאה. במועצה, שבע שנים אחרי קום המדינה, אמר טבנקין כי אם ייקלע הקיבוץ למלחמה הוא

95 כפכפי, 'הזיקה האידאולוגית־חינוכית' (לעיל הערה 32), עמ' 129. כפכפי אף מתארת כיצד בהשראת 'מחנה השלום' ה'קומאינפורמי' בראשות סטלין, שאפה הנהגת המפלגה להשאיר את מצב השטחים שנכבשו במלחמה במעמד לא ברור, כשלב ביניים, ולחכות למתקפת האויב שתביא לידי כיבוש ישראל את השטחים ולמימוש חזון ארץ ישראל השלמה, שם, עמ' 130.

ידע להשיב אליו את הארץ השלמה.[96] בשנת 1949 נימקה אחדות העבודה את התנגדותה למתן אוטונומיה לפלסטינים בשטחי הארץ בקו 'האנטי־קוסמופוליטי' של הסובייטים, שהדגישו עתה יסודות לאומיים, אך לא שוביניסטיים, לצד הסוציאליזם[97] ואולם להסתמכות זו על הסוציאליזם העולמי היה כמובן גם צד אחר, של מחויבות אוניברסלית והומניסטית. מכאן נבעה השניות החריפה שאפיינה את עמדת מפ"ם כולה, ולא רק את עמדת החטיבה השמאלית של השומר הצעיר, ביחס לכיבושי 1948 ובעיית הפליטים.[98] תוך כדי הקרבות, ב־25–27 במאי 1948, התכנסה הוועדה המדינית של מפ"ם במטרה למחות נגד המדיניות היהודית הרשמית (שהובילה הממשלה הזמנית שגם מפ"ם הייתה חברה בה).[99] החלטות הוועדה גינו הריסת כפרים שלא לצורך ורכישה לא חוקית של אמצעי ייצור שהיו בבעלות הפלסטינים, וקראו לפלסטינים שאינם חלק מהכוחות הלוחמים להישאר במקומם ולשתף פעולה בהשגת שלום. מפ"ם פנתה אל חברי הממשלה בתביעה שיכירו במצוקה הרבה של ערבים אזרחי המדינה היהודית שהיו לפליטים, ויפעלו להחזרתם למקומותיהם ולהשבת רכושם לכשייכון השלום. שיאה של ההתנגדות למדיניות שהנהיגה הממשלה מתבטא אולי בתביעת הוועדה המדינית של מפ"ם שבן־גוריון יועבר מתפקיד שר הביטחון.[100] מנהיג השומר הצעיר יעקב חזן קבע נחרצות בדבריו בוועדה כי 'כל הציבור היהודי החל מחברי קיבוצים וכלה באזרחים פשוטים מעורבים בזה ואנו נשלם מחיר פוליטי ומוסרי גבוה ביותר על הנעשה [...] הרעל נמסך לחיינו והוא לא יפסיק את פעולתו עם תום המלחמה'.[101] ראשי אחדות העבודה שהשתתפו בדיונים נטו לקבל טענה זו והיא הייתה עבורם צד בקונפליקט פנימי שבו ניסו לאחוז בשני הקצוות, אך לשווא. ברור היה כי סדר היום הציוני המכתיב את תפיסתם אינו מתיישב עם רגישותם המוסרית ומחויבותם לערכים כלל־אנושיים: ניתוקה של יפו, טען לויטה, היה 'מאוד בלתי אנושי מנקודת המבט של ערכים מוחלטים', ועם זאת התחייב מתוך 'נחיצות מדינית ומוסרית עליונה [של] כל פעולה של כיבוש וסילוק כל

96 לאור תפיסה זו אין פלא שהקיבוץ התגייס בתנופה ליישב את השטחים שנכבשו ב־1948. אפרת קנטור מועידה חלק נכבד מספרה לבחינת דרכי שימור הזיכרון הקולקטיבי של ארץ ישראל השלמה עד ההתיישבות בשטחיה מ־1967, ראו: **'בעצמם הם כותבים להם שיר': עיצוב הזיכרון הקולקטיבי בקיבוץ המאוחד, 1948–1978**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר תשס"ח, עמ' 123–185.

97 כפכפי מציינת כי ככלל מדובר באימוץ סלקטיבי ובפרט בסוגיית ה'אנטי־קוסמופוליטיות', שהייתה עמדה סובייטית שכוונה במקורה נגד יהודים, והיהודים בארץ ישראל הפנוה כלפי הערבים, ראו: כפכפי, 'הזיקה האידאולוגית־חינוכית' (לעיל הערה 32).

98 בני מוריס, **לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים, 1947–1949**, עם עובד, תל אביב תשנ"א, עמ' 231–264. ראו גם: חבר, **אל תגידו בגת**, עמ' 41–51.

99 הממשלה הזמנית הוקמה ב־14 במאי 1948 ופעלה עד הבחירות הראשונות ב־10 במרס 1949, כזכור אחרי הבחירות לא ישבה מפ"ם בממשלת ישראל הראשונה.

100 שמחה פלפן, **לידת ישראל: מיתוס ומציאות**, (תרגם יורם בר), תל אביב 1990, עמ' 79.

101 שם, עמ' 80.

ישוב ערבי, המוכתבים על ידי צרכי המלחמה'.[102] יצחק בן־אהרון סבר ש'עלינו לשחרר את המקומות שאותם מחזיקים הערבים בכוח הזרוע, אך בלי לגרום לבריחתם'.[103] וטבנקין הוסיף: 'החלטתנו כי הערבים יהיו אזרחים שווי־זכויות בעתיד אינה יכולה להכתיב את התנהגותנו בזמן מלחמה. המדינה שאנו מייסדים היא עבורנו הבסיס לפעולותינו, כולל אלה שאנו עושים בקרב הערבים'.[104]

ואכן שתי התנועות הקיבוציות של המפלגה, הקיבוץ המאוחד והקיבוץ הארצי, לקחו חלק פעיל בהתיישבות בשטחים ערביים שנכבשו במלחמה, הן בתוך גבולות המדינה היהודית שנקבעה בתכנית החלוקה הן מחוץ להם, ותבעו אדמות ערביות עבור הרחבה והתבססות של משקיהן הוותיקים.[105] לקראת 1949, עם המעבר להקמת יישובים בתוך כפרים מרוקנים ובבתיהם, גם קיבוצי מפ"ם ואפילו 'קיבוצי פלמ"ח 'פרו־סובייטי' נוסדו שם. קיבוצי הפלמ"ח של הקיבוץ המאוחד, שהוקמו בשטחי כפרים או על אדמותיהם, היו למשל: באצבע הגליל — מלכיה (במרס 1949 על חורבות אל־מלכיה), יראון (במאי 1949, על חורבות סאלחה); בעמק האלה — צרעה (בדצמבר 1948 על חורבות סרעה), בית גוברין (ביוני 1949 על חורבות בית ג'וברין), נתיב הל"ה (באוגוסט 1949 על אדמות בית נטיף); בפרוזדור ירושלים — פלמ"ח צובה (באוקטובר 1948, על חורבות ס'ובא). קיבוצים נוספים של הקיבוץ המאוחד קמו על אדמות כפרים מרוקנים ובשטחיהם, למשל: בגליל המערבי — כברי (בינואר 1949, על חורבות אל־כאברי), בית העמק (בינואר 1949 על חורבות כויכאת); בחוף הכרמל — נחשולים (ביוני 1948, על אדמות טנטורה); בשפלה — נצר (קיבוץ בוכנוואלד, לימים נצר סרני, ביוני 1948, על אדמות ביר סאלם); כפר דניאל (באוקטובר 1949, על אדמות דניאל).[106]

פעילות ציונית זו לוותה בניסיונות לוליינים משהו לגשר על הפער התהומי בין נישול הפליטים ומניעה בפועל של אפשרות חזרתם לבין הסולידריות האנושית־מעמדית ואחוות העמים. שרי מפ"ם ומנהיגיה הכירו כאמור בנסיבות ה'הכרח המלחמתי', ובתוך כך ביישוב מקומות אסטרטגיים והשפעה על מתווה הגבולות העתידי ועל הגנתם. עם זאת הזדעקו נוכח העוול ההומני והציבורי הכרוך בו, נאבקו וחיפשו מוצא מסבך הסתירות שנקלעו אליו. התפתלות מסוג אזהרתו של חזן מהתיישבות על אדמות שהיו בבעלות פלחים, לעומת מתן לגיטימציה להתיישבות על קרקעות של אפנדים,[107] או נוסחת 'האדמות העודפות' שגיבשה

102 שם, עמ' 81.

103 שם.

104 שם.

105 מוריס מציין את קיבוצי הקיבוץ המאוחד: עין חרוד, נווה ים, גינוסר, חוקוק, החושלים (לימים עמיעד), ראו: מוריס, **לידתה של בעיית הפליטים**, עמ' 236–237, 241.

106 נוגה קדמן, **בצידי הדרך ובשולי התודעה**, נספח, טבלאות 6, 7, עמ' 162–163.

107 מוריס, **לידתה של בעיית הפליטים**, עמ' 247. גם קיבוץ גינוסר, שהשתייך לתנועת הקיבוץ המאוחד, הקפיד לציין, כשפנה בבקשה אל המרכז החקלאי ל'השלמת מכסת קרקע' על ידי הקצאת אדמות ערביות מהסביבה, שמדובר בקרקעות השייכות במקורן לאפנדים ולא לפלחים, ראו שם, עמ' 237.

מפ״ם, הן ביטוי לקונפליקט הפנימי ולחוסר היכולת להתגבר עליו. לפי נוסחת האדמות העודפות, שנהגתה באוגוסט 1948 מתוך השקפתה החצויה של מפ״ם, ההתיישבות על אדמות ערביות תנצל רק חלק מהן ותשמור את החלק האחר לטובת בעליהן המקוריים עד שישובו. לכשזה יקרה יסייעו המשקים ויורו לפלחים כיצד לייעל את עיבוד הקרקע ולהפיק משטח קטן יותר את אותה כמות יבול. נוסחה זו, אף שנתנה ביטוי לביקורת ולמורת הרוח של מפ״ם מהשתלטות על נכסי הפלסטינים, אפשרה למעשה את קיומה של הסכמה כללית בדבר התיישבות על אדמות ערביות מאחר שראשי המדינה אימצו אותה, עד שבן־גוריון התנער ממנה וגיבש תפיסת התיישבות שאיננה מתחשבת בצורכיהם העתידיים של הפליטים שישובו.[108] בחסות נוסחת האדמות העודפות, וגם משנזנחה, הוקמו יישובים רבים, ובהם חלק לא מבוטל המזוהה עם מפ״ם. הקיבוץ המאוחד לבדו הקים 80 נקודות יישוב בגל ההתיישבות של שלהי המלחמה, שנמשך עד 1949.[109] ההתיישבות העובדת הפכה מכשול דה־פקטו בדרך שיבת הפליטים ואין פלא כי הייתה ל׳קבוצת לחץ רבת השפעה במאבק נגד שובם של הפליטים׳.[110] הסתירה הכואבת הזאת הוכחשה לרוב. לפיצול בין המעשה הציוני הפרטיקולרי לבין הייעוד הסוציאליסטי האוניברסלי ולסכסוך המובנה ביניהם אין כאמור ביטוי ישיר בייצוגי הקיבוץ של התקופה. השבר במנגנון החיבור התאולוגי־פוליטי של הציונות והסוציאליזם נוכח בדמות ההלם שמבטא הדימוי האיקוני, הדימוי הלא־מופרע המכסה על הכפילות. גם המחקר הדיר את הסוגיה הזאת באופן חמור מן הדיון במקורות המשבר של הקיבוץ.[111] זאת אף על פי שהמודעות למתרחש והרגישות ההומנית לגורל הפליטים עולה גם עולה בשיח הפנימי של הקיבוץ באותה תקופה, ולא רק בקרב ההנהגה.

חברי הקיבוץ והכשרות הפלמ״ח הקשורות בו השתתפו — בתור מפקדים ולוחמים בשטח — במעשי אלימות וגירוש, ולא אחת התייסרו בספקות עמוקים שהגיעו לעתים עד ערעור גלוי על הפקודות שקיבלו. יצחק רבין, בעצמו איש אחדות העבודה, שגדל והתחנך

108 שם, עמ׳ 243–257; קדמן, **בצידי הדרך ובשולי התודעה**, עמ׳ 24.

109 ברוך כנרי, ׳התנועה הקיבוצית במעבר מישוב למדינה׳, בתוך: ורדה פילובסקי (עורכת), **המעבר מישוב למדינה 1947–1949: רציפות ותמורות**, אוניברסיטת חיפה, חיפה 1990, עמ׳ 187–197. רוב נקודות ההתיישבות לא החזיקו מעמד בשל אבדן הרזרבות של התנועה הקיבוצית, העייפות המשימתית והיחלשות האתוס החלוצי. בחמש השנים 1950–1955 הקים הקיבוץ המאוחד רק 32 יישובים חדשים, חלק מהם בעקבות הפילוג של 1951–1952, ראו שם.

110 מוריס, **לידתה של בעיית הפליטים**, עמ׳ 236.

111 ספרה של קדמן (**בצידי הדרך ובשולי התודעה**) הוא מקור רב חשיבות בנושא, אך מוקד עניינה — כמו גם זה של אחרים שעסקו בנושא, למשל מוריס וחבר — אינו תולדות התנועה הקיבוצית. רוני כוכבי־נהב, הבוחנת ספרי יובל של קיבוצים, מעלה את שאלת ייצוג העבר בקיבוצים שהוקמו על כפרים מרוקנים ועומדת על ההשתקה ועל סיבותיה. עם זאת מחקרה אינו דן בנושא בהקשר של משבר הקיבוץ ביחס למדינה, ראו: רוני כוכבי־נהב, **אתרים במחוזות הזיכרון: ספרי יובל של קיבוצים**, יד טבנקין, רמת אפעל 2006.

בחוגי הקיבוץ המאוחד והפלמ"ח, שימש סגנו של יגאל אלון (מפקד הפלמ"ח, חבר קיבוץ הקיבוץ המאוחד גינוסר) בפיקוד על מבצע דני, במהלך קרבות עשרת הימים (8–18 ביולי 1948). במבצע זה גורשו תושבי לוד ורמלה אל מעבר לקווי הלגיון הירדני (13–14 ביולי). רבין מספר בזיכרונותיו: ''סבל רב נגרם לאנשים שלקחו חלק במעשה הגירוש, [הם] כללו בוגרי תנועות הנוער, שהיו חדורים בערכי מוסר כמו אחווה אנושית כללית ואנושיות, פעולת הגירוש הייתה מעבר למושגים שהיו רגילים להם. היו כאלה שסירבו לקחת חלק [...] פעילות מוגברת של תעמולה והסברה נדרשה **אחרי** הפעולה [...] להסביר מדוע אנו נאלצים לנקוט בפעולה כה אכזרית וקשוחה'.[112]

בן־אהרון מקפיד לציין בדבריו בישיבתה הנזכרת של הוועדה המדינית של מפ"ם, שאין להאשים את הצבא כולו בהתנהגות לא מוסרית, שכן בפלמ"ח היו מקרים של עריקה ואי־ביצוע פקודות.[113] אולם מדבריו של רבין בנוגע לרמלה ולוד, המתיישבים גם עם התוצאה בפועל, עולה כי החיילים (ובהם אנשי הגדוד השלישי, גדוד ההכשרות של הפלמ"ח), ביצעו את הפקודה והיו צריכים להתמודד עם השפעת השלכותיה ומשמעותה המוסרית על עולמם ולהשתכנע בנחיצותה רק לאחר מכן. כך או כך ברור שאנשי הקיבוץ המאוחד, השדרה המרכזית של הפלמ"ח, מפקדיו ופיקודיו, היו נתונים בצבת הלחצים הסותרים: 'שמונים אחוז מאלה האחראים על הצבא מודאגים כמונו מהעדר אחווה אנושית בין יהודים וערבים, אך אל לנו לחשוב שחברינו נוטים לעשות מעשי רשע',[114] קבע טבנקין בדיוני הוועדה המדינית שקראה בהחלטותיה לחברי מפ"ם הלוחמים לשמור על 'טוהר הנשק'.[115]

דילמה זו לא נחסכה מקהילת הקיבוץ המאוחד בכללותה. חברי הקיבוצים, שחיו עד כה בשכנות וניהלו קשרים עם הכפריים הפלסטינים, היו עדים לגירושם ולמנוסתם, להפיכתם לפליטים ולהתרוקנות הכפרים שעד אז שקקו חיים. גם מי שלא בא במגע ישיר עם האסון האנושי הזה היה יכול להיחשף אליו מעל הבימות התנועתיות. הפרסום הראשון, המתאר כמעט בזמן אמת את גירוש תושבי לוד, הוא רשימתו של איש נען שמריה גוטמן 'לוד יוצאת לגולה', שהופיעה בביטאון הקיבוץ המאוחד **מבפנים**.[116] גוטמן, שהיה מוכתר

112 פלפן, **לידת ישראל**, עמ' 73 [ההדגשה שלי]. קטע זה צונזר מהמהדורה העברית של ספרו של יצחק רבין, **פנקס שירות**, ספריית מעריב, תל אביב 1979. הקטע הובא בשלמותו בכתבה שפרסם דוד שיפלר בניו יורק טיימס ראו: פלפן, שם. ראו גם: עדותו של רבין לאניטה שפירא (28.10.1982), בתוך: **יגאל אלון: אביב חלדו**, הקיבוץ מאוחד, בני ברק 2004, עמ' 374 והערה 79, עמ' 541.

113 פלפן, שם, עמ' 81.

114 שם.

115 שם, עמ' 71.

116 אבי יפתח (שמריה גוטמן), 'לוד יוצאת לגולה', **מבפנים**, יג, ג (נובמבר 1948), עמ' 452–461. שמריה גוטמן (1909–1996), יליד סקוטלנד, עלה ארצה בהיותו פעוט. היה מראשוני תנועת הנוער העובד וממייסדי קיבוצה הראשון נען (1930), שם היה חבר כל ימיו. ממקימי המחתרת היהודית בעירק (1942–1943) ומפקד המחלקה הערבית של הפלמ"ח (המסתערבים). ארכאולוג בעל שם שהנודעות בחפירותיו הן מצדה, סוסיא וגמלא.

נען, דובר ערבית ובעל קשרים עם ערביי הסביבה, שימש כרשות האזרחית שעליה הוטל להתמודד עם אלפי בני האדם בעיר הכבושה.[117] עדותו נכתבה מתוך נקודת מבט ציונית מובהקת שיש בה אף מן האפולוגטיקה, לצד הטלה עקיפה של האשמה באסון הפלסטיני על מנהיגי ארצות ערב. אף על פי כן דבריו מעמתים את הקוראים עם ההתרחשות, בלי לפסוח על המראות הקשים שנגלו לו ובלי להסתיר את הרגשות שהללו עוררו בו:

> מקרוב עגום היה לראות את המסע הזה — רבבות הולכים לגלות [...] הכל ניתן להם לקחת ואפילו תרנגולות כפותות נישאו בידי ילדים ונשים. יחידי שוטטתי בתוך קהל האלפים וגם נשק לא היה עמי, ואיש לא הרהיב לפגוע בי, או גם להטיח מילת־זעם. במשך שעות ספורות נתרוקנה העיר לחלוטין. דממה מוזרה הילכה ברחובותיה. דלתות החנויות והבתים נשארו פתוחות ובפנים היה הכל מוטל בערבוביה, כלאחר פוגרום. פה ושם ראית כלב תוהה ליד חצר בעליו שנתרוקנה. לא הבין מה אירע עמהם. כלבים וחתולים נשארו ולא הלכו עם ההולכים. מוזר היה לראותם מהלכים המומים בעיר הריקה [...] עם השקיעה יצאנו לרמלה ושם ראינו כיצד מוסעים תושבי העיר באוטובוסים עד לקוי האויב. גם הם עקרו ויצאו לגולה. למראה המוני הגולים בני ערב עלה בלב זכר גלות ישראלית [...] היש עמהם 'ירמיהו' שלהם, הצועד בעקבי הגולים, בוכה ומקונן את קינת אסונם וקלונם?[118]

עמדתו הציונית־סוציאליסטית של הקיבוץ המאוחד, שהתאפיינה בראיית האדם הפלסטיני ובערבות האוניברסלית־סוציאליסטית לשלומו ולביטחונו, לצד אי־ההכרה בערביי הארץ בתור קולקטיב לאומי בעל זכויות, הייתה טעונה במתח פנימי רב. עבור המתיישבים בקיבוצים שהוקמו בתוך שטחי כפרים מרוקנים ועל אדמותיהם, הטרגדיה המוכחשת של הפלסטינים הייתה נוכחת באופן מוחשי. רוחות הרפאים של הפליטות מרחפות בחלק מן הכתבים והרשמים של המתיישבים ומחדדות את הרגישות לסבל, לנישול ולחורבן, ואת ההזדהות עם התחושות שאלה מעלים. בזיכרונות מראשית ימיו של קיבוץ כברי, של תנועת הקיבוץ המאוחד, שקם כאמור בינואר 1949 על חורבות הכפר אל־כאברי בגליל המערבי, מתאר מי מראשוני המקום שחש: 'צביטות בלב, כאשר נתקלת בצעצוע או בתכשיטים פשוטים של נשים, והרגשת שפה נהרסו חלומות של בני אדם ונזכרת במה שאתה השארת מאחוריך'.[119] דבריו יוצרים הקבלה מרומזת לפליטות של חברי הקיבוץ עצמם, שפונו מבית הערבה (הקיבוץ שהקימו ב־1939 על יד סדום) עם התקדמות הצבא הירדני לעברם במאי 1948. ההתחככות, החיים בכפר הפלסטיני המת, הנכיחה בחריפות את טראומת השבר האמוני של הקיבוץ. קעקוע אשיות הקיבוץ כולן מובע בכאב אותנטי בקטע מיומן קיבוץ

117 **שפירא, יגאל אלון: אביב חלדו**, עמ' 370.

118 **דברי שמריה גוטמן**, שם, עמ' 461.

119 **זיאמה רפפורט, כברי — שנים ראשונות: מסיפורי המקום**, כברי 1994. מובא אצל קדמן, **בצידי הדרך ובשולי התודעה**, עמ' 119.

יראון, קיבוץ שהקימו כזכור במאי 1949 יוצאי פלמ"ח על חורבות הכפר סאלחה באצבע הגליל. בעלון 2 (מדצמבר 1949), במאמר שכותרתו 'מוות בסאלחה — חיים ביראון', כותב חבר הקיבוץ:

> העובדות אומרות שגברים, נשים, ישישים ותינוקות נרצחו, כפרים נהרסו והועלו באש ללא הצדקה [...] כפרה תהיה רק כשישפטו את האשמים ברצח וכאשר יחזירו לאנשי סאלחה את בתיהם ואת אדמתם [...] אבל מי כמונו היושבים על גלגלות ועל חרבות ואוכלים מן 'האדמה הנטושה', מי כמונו יודע שאף אחד מן הדברים הללו לא יהיה ולא יקום? ואיך יכולה יראון להיות גלעד לזכר כל הרוגיה, שנלחמו אחד בשני ונקטלו אחד בידי השני? איזה ניגוד! איזו סתירה איומה! הנחמה תהיה יראון לאדם ולעולם, בשעה שמאות תושביה בגלות? [...] אנחנו 'הדוגלים באחוות עמים ובאמונה באדם', אנחנו נשתוק וננסה למצוא כפרה לפשע הגדול, ודווקא בנו? כאילו יכול יִשוב לכפר על פשעו בזה שבנה ארמון תפארת על אדמת נבות היזרעאלי! הלזאת ייקרא נתרומם מעל כל המחיצות הלאומיות, הגזעיות והדתיות?[120]

חזרת המודחק מביאה כאן להזרת המרחב הציוני־קיבוצי, ההופך מצע של גולגולות וחרבות 'אדמה נטושה'. המרחב, הקרדינלי כל כך לארגומנט הציוני־חלוצי, המקום המקושר ל'המקום' במחשבה הציונית לכל זרמיה וזוכה למעמד מקודש — הופך כאן ל'מאוים', 'הבית הלאומי' הופך ל'אלביתי' (unheimliche), משוסע, רב־פנים, לא מוחלט, מותנה היסטורית ופוליטית.[121] הכותב מתייחס באירוניה להצדקה המקראית שבתביעה על החזקה בארץ ומכריז עליה כלא־רלוונטית מול חטאי ההווה. הפירוק של הקשר הכמו מובן מאליו בתפיסה הציונית, חושף את חוסר השחר, את הסתירה האיומה בהקמת נקודת יישוב ציונית שאף פעם לא תוכל להיות מופת 'לאדם ולעולם', והוא זועק מרה את השבר. ההתיישבות שנכפתה על הקיבוץ, במסגרת שירות צרכיה של המדינה, התנגשה חזיתית 'באחוות עמים ובאמונה באדם', והמדינה נתפסה כמאיינת את עקרונות הקיבוץ. אך יראון,

120 שם, עמ' 120. את הקטע הזה, החריג בנועזותו, אפשר אולי לקשור בעובדה שכבר מראשיתו היה ביראון, קיבוץ שנוסד בידי קבוצה מעורבת של פלמ"חניקים בוגרי תנועת הצופים ויוצאי לח"י, גרעין שמאלי במיוחד. אחר כך הצטרפו לקיבוץ גם עולים ממצרים והתגבשה בו קבוצה קומוניסטית שאף התפלגה מהקיבוץ המאוחד במחצית הראשונה של 1953, בעקבות משפטי פראג, וחבריה עברו ליד חנה. בנושא זה ראו: כפכפי, **אמת ואמונה**, עמ' 169-173.

121 על המרחב כמטונימיה בשירת משוררי מפ"ם המתמודדים עם הנכבה ראו: חנן חבר, **אל תגידו בגת**, עמ' 42-46. ראו גם: יפעת וייס, **ואדי סאליב: הנוכח והנפקד**, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2007. וייס מפרקת את סימון המרחב המקובל בהיסטוריוגרפיה של ישראל לטובת ייצוג הטרוגני ומאתגר של השכונה החיפאית, ייצוג המנכיח את הבור־זמניות של המרחב וקושר את בעיית הפליטים לסוגיות בוערות כיחס למזרחים בישראל. על ייהוד ועל מחיקת המרחב הפלסטיני, ראו: קובי פלד, 'התנגדות ההיסטוריון לתכנית הבנייה בליפתא', **זמנים**, 96 (2006) עמ' 48-57.

כמו גם קיבוצים אחרים של מפ״ם על שתי חטיבותיה, שהושמעו בהם לבטים וספקות,[122] נשאר במקומו, גדל והתפתח.

מבעד לפריזמה של טראומת השבר האמוני, להלם נוכח קריסת מבנה המחשבה הציוני־סוציאליסטי, התאולוגי־פוליטי, אני מבקשת לטעון כי מה שנראה מזווית ציונית כהיחלצותו האחרונה של הקיבוץ למשימת הביטחון וההתיישבות בשארית כוחותיו החיוניים לא היה פרפורי גסיסה כי אם מכת מוות. את הבנייה הקיבוצית על אדמות ועל בתים של כפרים מרוקנים אני רואה כמהלך עמוק של הרס עצמי: מהלך שבו המעשה הקיבוצי לא זו בלבד שלא מימש גופא את חזונו האידאי־אוטופי, אלא בעצם קיומו החריב וחיסל אותו, עם שהמיט אסון על האחר הלאומי.

על המשקע הטראומטי הזה ועל חלקו במשבר הקיבוץ מן הראוי להרחיב את הדיון. החסר הבולט של מחקר בנושא הקיבוץ והנכבה מחייב עוד עבודה רבה, וכאן לא אוכל אלא להציג את תמצית הדברים כפי שאני רואה אותם. מכל מקום אני סבורה שאת השבר האמוני של הקיבוץ עם קום המדינה אי־אפשר שלא לקשור לבעיית הפליטים שהורתה ב־1948, וכי יש להתיר את קשר השתיקה ולחשוף את חלקה במשבר הקיבוץ גם כחלק משיח ביקורתי רחב יותר העומד על השלכות הכיבוש על החברה בישראל — ולא רק מאז 1967.

הקריאה הפוליטית: מהֶפגן לעיבוד

בחינת דימוי הקיבוץ בספרות הקיבוץ של התקופה, ההצבעה על האיקוניזציה, על הפיכת הקיבוץ מאוונגרד לפֶטיש והבנתן כהֶפגן של טראומת שבר אמוני — הם צעד בכיוון זה. ייצוג הקיבוץ מתוך ההלם ראה את עצמו אופוזיציוני ומתריס נגד המציאות במדינת ישראל ונגד מדיניותם של ראשיה.[123] אולם הקיבוץ בבחירתו בציונות, ללא סייג, מעולם לא הציב את עצמו כתחליף למדינה, וכך הפך הניגוד להשלמה, והדימוי לשכפול מאשרר ושמרני, ראקציוני (כלפי חוץ) ונוסטלגי (כלפי פנים).[124] ההיעדר של השלמות החלוצית — של החיים את האוטופיה, של היכולת להיות גם ציוני וגם סוציאליסט, גם לא קרבן וגם לא מְקרבן — היעדר הטוטליות שהוא מטה־היסטורי, הוחלף באבדן היסטורי שהתרחש כתוצאה מ׳אירוע׳ קום המדינה. וכדברי לה קפרה ׳כשההיעדר מומר באובדן,

122 קדמן מציינת את השיח הפנימי בקיבוצי הקיבוץ המאוחד: כברי ונצר (לימים קיבוץ האיחוד נצר־סרני), ובקיבוצי הקיבוץ הארצי: כרמיה, סאסא ומגידו, ראו: קדמן, **בצידי הדרך ובשולי התודעה**, עמ׳ 117–125.

123 ראו למשל: משה שמיר, ׳סופרי משא ויחסם אל בן־גוריון׳, **עיונים בתקומת ישראל**, 2 (1992), עמ׳ 411–426.

124 על ׳שמרנות מהפכנית׳ זו ראו: דן הורוביץ, ׳בין ״חברה חלוצית״ ל״ככל הגויים״׳, **מולד**, 18 (1961), עמ׳ 413–431. ראו גם את דיונו של עוז אלמוג בנושא המשכיות או אף באדיקות ערכית של מרד, אלמוג, **הצבר: דיוקן**.

גוברים הסיכויים לנוסטלגיה שלא־במקומה או לפוליטיקה אוטופיסטית ליצירתה של טוטאליות חדשה או של קהליה מלוכדת לחלוטין'.[125] עיבוד של טראומת שבר מנגנון החיבור התאולוגי־פוליטי בין הציונות לסוציאליזם, מתוך רפלקסיה על הפיכתו של הקיבוץ למכשיר לאומי בלבד במחיר קטלני לפוטנציאל האוניברסלי (ולא האוטופי) שלו, הוא אתגר המחייב היפתחות לאופציה העקרונית של ההיעדר, המניחה ביסודה את הפער שהאוטופיה מקיימת עם המציאות ובכך זונחת את מושג הגילום. קבלתו של ההיעדר אין פירושה ויתור, אלא התמודדות עם האבדן וההפגן שלו בנרטיב קונבנציונלי של גאולה, דרך מאבק עיקש ומתמיד לרה־פוליטיזציה רלוונטית, מתהווה, לא־מוחלטת ולא־אוטופית המתגברת על האסתטיזציה־איקוניזציה של הקיבוץ ומצליחה לחשוב מעבר לתצורה הרטורית הנוסטלגית־פטישיסטית, הא־היסטורית והא־פוליטית שאליה הפך.

125 לה קפרה, **לכתוב היסטוריה**, עמ' 77.

הקיבוץ הארצי וברית המועצות בעשור העצמאות הראשון

אלון פאוקר

מבוא

'בשבילנו ברית המועצות היא מצודת הסוציאליזם העולמי, היא מולדתנו השנייה, הסוציאליסטית', הכריז בנאום בכנסת מנהיג מפ"ם יעקב חזן.[1] ואכן ימי קום המדינה והשנים שלאחריהן התאפיינו בהידוק הזיקה — העמקת הקשר הרעיוני והרגשי — של הזרם השמאלי בתנועת העבודה הציונית לברית המועצות. בייחוד בלטו בנטייה זו מפלגת השמאל הציונית מפ"ם והתנועה הקיבוצית 'הקיבוץ הארצי', שהמפלגה הייתה הזרוע הפוליטית שלה (ושל 'הקיבוץ המאוחד'). את דבריו, שזכו לכינוי 'נאום המולדת השנייה', השמיע חזן עם כינונה של הממשלה הראשונה ב־10 במרס 1949. לנוכח אכזבתו מהישארות מפ"ם מחוץ לממשלה הוא ביקש להיתלות בחזון פוליטי מרחיק ראות כתחליף לעשייה הממשית שנמנעה מתנועתו.[2] כיוון זה ליווה את מפ"ם בעשור הראשון למדינה.[3]

סוגיית הזיקה הרעיונית לברית המועצות נידונה לא אחת במחקר בעיקר מההיבט הפוליטי שלה. החוקרים הדגישו שהידוק הזיקה אכן היה תגובה לחולשה פוליטית ונבע גם ממניעים פנים תנועתיים ואף משיקולים אישיים של המנהיגים. המנהיגים סברו שכך ימנעו בתנועותיהם הקיבוציות זעזועים רעיוניים ופוליטיים, העלולים להתפתח לנוכח ההיחלשות הציבורית בתקופת הממלכתיות. מגמה זו בלטה בקיבוץ הארצי יותר מבקיבוץ

* מאמר זה נכתב בסיוע יד יערי — מכון המחקר והתיעוד של השומר הצעיר בגבעת חביבה. תודתי לפרופ' אביבה חלמיש; לעמיתי מיד יערי פרופ' אלי צור; ולעמיתיי מהמכללה האקדמית בית ברל ד"ר סיגל בן־רפאל־גלנטי וד"ר יעקב טפלר על הערותיהם המועילות בזמן כתיבת המאמר. תודתי לד"ר אביגיל פז־ישעיהו ולד"ר תמר שכטר על הסיוע החשוב בעריכתו.

1 **דברי הכנסת** (1) 1949, עמ' 125.

2 זאב צחור, **חזן — תנועת חיים: השומר הצעיר, הקיבוץ הארצי, מפ"ם**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1997, עמ' 192.

3 אלי צור, **נופי האשליה: מפ"ם 1948–1954**, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 1998, בייחוד עמ' 117–119, 274–276.

המאוחד, ומחירה הפוליטי, על פי מחקרים אלה, היה גבוה, שכן היא חסמה את היכולת של מפ״ם להתמודד באופן פורה ומועיל עם האתגרים החדשים.[4]

באותם מחקרים לא נדון ההיבט הפנים קיבוצי של הידוק הזיקה לברית המועצות, ומאמרי זה כוונתו להשלים את החסר — כלומר לבחון את הגורמים הפנים־תנועתיים שהניעו את המנהיגים לפנות להידוק הזיקה לברית המועצות, לתאר את הדרך שננקטה למימוש כוונותיהם ולנתח את השפעותיה של ה׳אוריינטציה למחנה המהפכה׳, כמו שנהגו לכנות את הידוק הזיקה לברית המועצות במפ״ם ובתנועות הקיבוציות שעמדו במרכזה.

הידוק הזיקה של הקיבוץ הארצי לברית המועצות, שהחל מעט לאחר קום המדינה, נמוג לאחר שנת 1956 מן הטעמים שנראה בהמשך הדברים. בתקופה זו אפשר להבחין בחמישה שלבים, שבהם יעסוק המאמר: השלב הראשון החל עם קום המדינה והסתיים ב־1950, ובו התקבל הידוק הזיקה האידאולוגית ברצון הודות לתמיכתה של ברית המועצות ביישוב היהודי בארץ ישראל ערב הקמת המדינה ובמהלך מלחמת העצמאות, שהתפרשה כגישה פרו־ציונית. השלב השני, שראוי לכנותו שלב ההשמאלה, החל ב־1950 והסתיים עם משפט פראג בנובמבר 1952 — משפט הראווה שבו הועמדו לדין ׳אויביו׳ של המשטר הקומוניסטי. בתקופה זו ביקשו חברים בקיבוץ הארצי להפוך את הזיקה האידאולוגית להשתייכות בפועל למחנה העולמי הכפוף לברית המועצות. בשלב השלישי, שחל בעקבות הטלטלה שעורר משפט פראג, ניבעו סדקים בזיקה לברית המועצות, ובקיבוץ הארצי התפרצה סערה פנימית עזה שנרגעה רק באמצע שנת 1954. בעקבות הידרדרות נוספת ביחסי ברית המועצות־ישראל בשנים 1955–1956, המהווים את השלב הרביעי, התקשתה מנהיגות הקיבוץ הארצי להמשיך לקיים את הזיקה האידאולוגית לברית המועצות. השלב החמישי והאחרון, שבו דעכה הזיקה של הקיבוץ הארצי לברית המועצות (למעשה, גם אם לא להלכה) היה מסוף 1956 ועד 1958, סוף העשור הראשון למדינת ישראל. בשלב זה התפוגגה הזיקה המהודקת לברית המעוצות במידה כזאת שגם המנהיגים ויתרו עליה.

4 אבנר הורוביץ, ׳תנועת העבודה והמדינה: יצחק טבנקין ומאיר יערי מול הממלכתיות׳, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1997, עמ׳ 411–413; שאול פז, ׳בין אידיאולוגיה לפרגמטיזם: תפיסותיה ועמדותיה המדיניות והבטחוניות של מפ״ם בשנים 1948–1954׳, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1993, עמ׳ 173–178; הנ״ל, ׳המהפכה שבוששה לבוא: מפ״ם בשאלות חוץ 1948–1954׳, בתוך: אלי צור (עורך), **לא יוכלו בלעדינו: עמדת מפ״ם בשאלות חוץ וביטחון 1948–1956: קובץ מחקרים ב**, גבעת חביבה 2000, עמ׳ 179–181; צור, **נופי האשליה**, עמ׳ 274–276; הנ״ל, ׳החלה יציאת מצרים ומה עשו חלוצינו? הקיבוץ במבחן העלייה ההמונית׳, **עיונים בתקומת ישראל**, 9 (1999), עמ׳ 316–337; צחור, **חזון — תנועת חיים**, עמ׳ 188–194; הנ״ל, ׳למוסקווה וחזרה׳, **אלפיים**, 24 (2002), עמ׳ 73; אניטה שפירא, ׳מאפיינים של תהליכי השמאלה׳, בתוך הנ״ל, **ההליכה על קו האופק**, עם עובד, תל אביב תשמ״ח, עמ׳ 215–220.

התנועה הקיבוצית עם קום המדינה

בתום מלחמת העצמאות עמדה התנועה הקיבוצית לפני מציאות חדשה שהייתה פרי תהליך המעבר מחברה וולונטרית להתנהלות ממלכתית שבמרכזה מנגנון ביורוקרטי.[5] השינוי פגע במעמדם של הקיבוצים, ובאותה העת הם נקלעו למשבר הקשה בתולדותיהם עד אותם ימים. עתה הם לא בלטו עוד בעשייה כפי שהיו בתקופת היישוב, ונותרו בשולי ההתרחשויות העיקריות כגון קליטת העלייה הגדולה. יוקרתם מן העבר נפגמה, אם כי עדיין היו שהמשיכו לראות בהם סמל לחלוציות.

החברים בקיבוצים הושפעו מהלוך הרוחות בחברה כולה, ואמונתם בדרכו של הקיבוץ — שכבר נפגעה בשל העייפות הגופנית והנפשית מאורח החיים התובעני — התערערה עוד. הם חשו שתמו ימי המאבק והגיעה עת 'החיים הנורמליים', ואת המשימתיות שהכפיפה את חיי הפרט למען מטרות חברתיות ולאומיות ביקשו להמיר בבנייתה של המסגרת המשפחתית ובהגשמת מאוויים אישיים בתוך סביבת חיים קיבוצית מטופחת. אי־הנחת הביאה לידי גל עזיבה חסר תקדים — בכל שנה מהשנתיים הראשונות לעצמאות עזבו כ־10% מהחברים. מקצתם מצאו תחליף לחיי הקיבוץ בפעילות ציבורית במנגנון המדיני הנבנה, שהיה באותם ימים בעלת תדמית של עשייה חלוצית.[6]

כדי להתמודד עם משבר זה — שעיקרו היחלשות של הדרך החלוצית והיחלשות אמונתם של החברים בה — בחרה המנהיגות הקיבוצית ליצור זיקה בין הקיבוצים למערכת בין־לאומית. היא ביקשה כמו שנראה להעניק לחברים תחושה שהם חלק מתנועה עולמית מצליחה, וכך להעצים את אמונתם בשליחותו של הקיבוץ.

כוונות אלה לא היו רק נחלתן של התנועות הקיבוציות של מפ"ם. גם 'חבר הקבוצות' והתנועה שקמה בעקבותיו ב־1951 'איחוד הקבוצות והקיבוצים', שהיו מזוהות עם מפלגת השלטון המתונה מפא"י, קיוו למצוא חיזוק לדרכן על ידי יצירת קשר עם תנועות סוציאל־דמוקרטיות ברחבי העולם. ואולם המציאות הפוליטית העולמית של קיטוב בין גושי הקומוניזם לקפיטליזם הקשתה עליהן והן חשו ש'נתמנו מבחינה רוחנית באשר אין לנו כמעט שותף בדרכנו ואנו נושאים את יעודו של הסוציאליזם הדימוקרטי כמעט בבדידות מוחלטת' (ההדגשה שלי). החברים ביקשו מוצא לאובדן ובשכנוע עצמי טענו:

> אין אנו בודדים, גם דורנו עד לנסיונות של הגשמת חיי שיתוף במקומות שונים בעולם. היו קומונות בעבר והיו כשלונות, ועל אף הכשלונות מתחדשים הנסיונות

5 שפירא, שם, עמ' 213; אבי בראלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה', בתוך: מרדכי בראון (עורך), **אתגר הריבונות: יצירה והגות בעשור הראשון למדינה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1999, עמ' 37.

6 הנרי ניר, **רק שביל כבשו רגלי: תולדות התנועה הקיבוצית**, מוסד ביאליק, ירושלים ובאר שבע 2008, עמ' 422–439; אלון פאוקר, 'כשהקיבוץ החלוצי פגש את המדינה הממלכתית: קשיים של דימוי עצמי', בתוך: אביבה חלמיש וצבי צמרת (עורכים), **הקיבוץ: מאה השנים הראשונות**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תש"ע, עמ' 167–182; רחל כהן פרידהיים, 'החלוץ שנותר מאחור: הקיבוצים וקליטת העלייה 1948–1953', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ד.

האלה בארצות הברית ובדרום אמריקה, באירופה, באפריקה ובהודו. ואף אם יכבידו עלינו החיים בקבוצה בבעיותיהם ובקשייהם, נשאב עידוד מן העובדה ששותפים לנו בחיפושי הדרך, בהלכה ובמעשה, גם מחוצה לנו.[7]

מצבם של חברי הקיבוץ המאוחד, בייחוד בשנים שהיו שותפים פוליטית עם הקיבוץ הארצי במפ"ם (1948–1954), היה קל יותר. החברים והמנהיגים התלכדו סביב רעיון הידוק הזיקה לברית המועצות, והוא נסך בהם תחושת עוצמה. ואולם לא לאורך זמן. בקיבוץ המאוחד, שלא היה אחיד מבחינה רעיונית וחברתית ומפולג מבחינה פוליטית (בין תומכי מפא"י לתומכי מפ"ם), חל קרע ששיאו בפילוג בשנת 1951 — אז התפצלה התנועה בין תומכי מפא"י לתומכי מפ"ם. קיבוצים אחדים התפלגו — בכללם הקיבוץ שעמד בבסיסו של הקיבוץ המאוחד, עין חרוד — ובאחרים חלו חילופי אוכלוסייה בהתאם להשתייכותם המפלגתית.[8] תומכי מפא"י שפרשו מהקיבוץ המאוחד הקימו עם חבר הקבוצות (המזוהה כאמור עם מפא"י) את התנועה הקיבוצית החדשה 'איחוד הקבוצות והקיבוצים', שנזכרה למעלה. כעבור זמן, בשנת 1954, חל פילוג במפ"ם, ובמסגרתו נותר הקיבוץ הארצי במפלגה זו, אך הקיבוץ המאוחד עזב אותה ומעתה עמד במרכזה של מסגרת מפלגתית חדשה — התנועה לאחדות העבודה. או אז נמוגה בקיבוץ המאוחד הזיקה לברית המועצות כמעט לחלוטין.[9]

לאחר הפילוג במפ"ם נותר הקיבוץ הארצי יחידי במאמציו להתמקד בזיקה לברית המועצות. נראה שהרקע התנועתי הייחודי שלו הוא שאפשר את המשך קיומה של מגמה זו.

טיפוח הזיקה הסובייטית בקיבוץ הארצי

הדגש הרעיוני־פוליטי המבקש לו בני ברית רחוקים אפיין את הקיבוץ הארצי מיום היווסדו והמשיך את מורשת תנועת הנוער 'השומר הצעיר' שייסדה אותו. התנועה הקפידה ליצור קשר עם ראשי מדינות, עם מפלגות ועם אישים בעולם, וקשרים אלה היו המעגל הבין־לאומי של הקולקטיביות הרעיונית — אותה גישה מיוחדת של הקיבוץ הארצי, מורשת תנועת הנוער, שלפיה היסוד הרעיוני עומד במוקד התנועה ועל כן יש לחתור להסכמה אידאולוגית מחייבת.[10]

7 זאב גולדברג, 'לדרך התנועה בשעה זו', **בקבוצה** (תשרי–חשוון תש"ט), עמ' 33; מאיר מנדל, 'בימים אלה ומעבר להם', **ניב הקבוצה**, ה, ב (אפריל 1956), עמ' 242.

8 כך למשל עברו תומכי מפא"י מבית השיטה לאילת השחר, ותומכי מפ"ם מתל יוסף עברו לבית השיטה. ראו: עמיה לבליך, **קיבוץ מקום**, שוקן, ירושלים 1984.

9 על הפילוג בקיבוץ המאוחד ראו: יוסי אסף, 'הסכסוך הפוליטי בקיבוץ המאוחד 39'–51'', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 1987. על פילוג מפ"ם ראו: צור, **נופי האשליה**, עמ' 240–271. להיעלמות הזיקה לברית המועצות מהשיח הציבורי בקיבוץ המאוחד ראו: שם, עמ' 254–256.

10 פז, 'המהפכה שבוששה לבוא' (לעיל הערה 4), עמ' 177–181.

מכיוון שהקיבוץ הארצי טיפח את האידאולוגיה המרקסיסטית־מהפכנית, הופנו כוונות המנהיגים לקשר בין־לאומי אל עבר ברית המועצות.[11] קשר אידאולוגי זה התחזק עד מאוד בתקופה שבין מלחמת העולם השנייה לימי קום המדינה. ברית המועצות נהנתה באותן שנים מאהדה גדולה ביישוב, לא רק בתנועות השמאל שהגדירו עצמן מהפכניות, אלא גם במפא״י הסוציאל־דמוקרטית. יוקרתה של ברית המועצות בעיני גורמים רבים ביישוב ניזונה מעמידתה כנגד גרמניה הנאצית ומהתבטאויות סובייטיות רשמיות, שבשנים שלאחר תום מלחמת העולם השנייה סדקו את העוינות מן העבר כלפי הלאומיות היהודית. בייחוד הרשימה הצהרת גרומיקו באו״ם (ב־14 במאי 1947) בזכות הקמתה של מדינה יהודית בארץ ישראל, שנתפסה כפסגת ביטויי האהדה של ברית המועצות לציונות. גם תמיכת הסובייטים בתכנית החלוקה של האו״ם בכ״ט בנובמבר 1947, אספקת הנשק הצ׳כי בימי מלחמת העצמאות בהנחייתה של ברית המועצות והתמיכה הסובייטית בקבלת מדינת ישראל כחברה באו״ם במאי 1949, תרמו ליחס האוהד כלפי ברית המועצות.[12]

הנהייה האידאולוגית אחרי ברית המועצות התחזקה בקיבוץ הארצי בעקבות קשריו עם מפלגות ותנועות פוליטיות סוציאליסטיות אך לא קומוניסטיות באירופה. תנועות ומפלגות אלו ראו עצמן קשורות אידאולוגית לברית המועצות, אך בשונה מהמפלגות הקומוניסטיות בארץ, באירופה וברחבי העולם, לא היו מחויבות לה מבחינה ארגונית. מייצג בולט של זרם זה היה האינטלקטואל הצרפתי ז׳אן פול סארטר, שפעל במסגרת השמאל המרקסיסטי הצרפתי, שחלקו התארגן מאוחר יותר במפלגת ׳ברית השמאל הסוציאליסטי׳. מקרב התנועות הללו הייתה המפלגה הסוציאליסטית האיטלקית בראשותו של פיאטרו נני הבולטת ביותר בפוליטיקה של ארצה. מפ״ם ראתה בה מפלגת אחות באותן שנים וגם לאחר תקופת דיוננו כאן.[13]

11 על קשר ארוך שנים זה מימי ראשית התנועה ראו: משה צ׳יז׳יק, **יחסו של השומר הצעיר לקומוניזם ולברית המועצות**, ספרית הפועלים, תל אביב 1991; אביבה חלמיש, **מאיר יערי — ביוגרפיה קיבוצית: חמישים השנים הראשונות 1897–1947**, עם עובד, תל אביב וגבעת חביבה 2009, עמ׳ 256–273.

12 חלמיש, שם, עמ׳ 269–273; אייל כפכפי, ׳קשריהן של תנועות הנוער החלוציות של מפ״ם אל הפדרציה של הנוער הדמוקרטי (1948–1953)׳, **יהדות זמננו**, 4 (תשמ״ח), עמ׳ 191–194; פז, ׳המהפכה שבוששה לבוא׳ (לעיל הערה 4), עמ׳ 188.

13 על זרמים אלה בבריטניה ראו: G. L. Arnold, ‘Britain: The New Reasoners’, in: Leopold Labedz (ed.), *Revisionism: Essay on the History of Marxist Ideas*, G. Allen and Unwin, London 1962, pp. 299-312; **בצרפת:** Jean Duvignaud, ‘France: The Neo-Marxists’, ibid., pp. 313-323 (especially pp. 314, 322); **באיטליה:** Giorgio Galli, ‘Italy: The Choice for the Left’, ibid., pp. 324-328 (especially p. 327). לכך שהמפלגה הסוציאליסטית האיטלקית בלטה כבעלת כוח פוליטי חשוב, ראו: William E. Griffith, ‘The Decline and Fall of Revisionism in Eastern Europe’, ibid., p. 224

הידוק הזיקה לברית המועצות

השלב הראשון: העמקת הזיקה (מקום המדינה עד 1950)

כבר בחודשי העצמאות הראשונים החלו מנהיגי התנועה להדק את הזיקה לברית המועצות. בהיותם אמונים על דרך הקולקטיביות הרעיונית הם ביקשו להדגיש את חשיבותה של אחדות זו, ולא זו בלבד, הם סברו שהיסוד לאותו ביסוס רעיוני צריך להיות הזיקה לברית המועצות.

לקראת הכינוס התנועתי הראשון של הקיבוץ הארצי בימי המדינה — מועצת נהריה שהתקיימה בדצמבר 1948 — עמד מאיר יערי, אחד משני המנהיגים של מפ״ם והקיבוץ הארצי (לצד יעקב חזן), על חשיבות העמקת היסוד הרעיוני בתנועה: ׳לא יהיה לנו קיום והמשך אם לא נתעטף מחדש, מכף רגל ועד ראש, במלוא צבעי דגלנו׳ (ההדגשה שלי).[14] ואולם נציגי הקיבוצים במועצה ידעו שהחברים נוטים לעסוק בנושאים אחרים. כאמור הם עייפו מאירועי השנים האחרונות ובייחוד ממלחמת העצמאות, וציפו לשפר את חייהם האישיים. על כן דרשו הנציגים מהנהגת תנועתם לקיים מועצה נוספת שתדון בהיבטים החברתיים של הקיבוץ. ואכן כעבור חצי שנה, ביוני 1949, התקיימה מועצה בניר דוד, אבל גם בה שבו המנהיגים וטענו שהפתרון לבעיות הללו טמון בחיזוק הרעיוני של החברה הקיבוצית. כך לפני המועצה ציין יעקב חזן ש׳בלי תחושה [...] של אחרית־הימים, בלי השתלבות רוחנית ונפשית במאבקה האדיר של האנושות על עתידה, בלי העמקת ההכרה שהננו חלק בלתי־נפרד במחנה המהפכני העצום — לא תוכל התנועה הקיבוצית להתקיים לאורך־ימים כתנועה יוצרת, משפיעה וכובשת״.[15] ובפתיחת המועצה הוא שב על דבריו: ׳נחטא לעצמנו אם לא נזכור שהעיקר הוא המתח האידאי של התנועה. אנו חייבים לדאוג להעמקתו של החינוך הפוליטי בתוכנו. אסור לנו לבנות יותר מדי על הנאמנות הבלתי מעורערת של תנועתנו לדרכה׳ (ההדגשה שלי).[16] כלומר, ׳עולם המחר׳ הסובייטי צריך להיות האופק של הקולקטיביות הרעיונית, ואותה יש להעמיק בעידן החדש ולהדקה היטב.

החברים לא השתכנעו והמשיכו לדרוש מההנהגה להתמקד בבעיות החברתיות שהטרידו אותם. כך למשל דרש מהמועצה ישעיהו וינברג:

> חיבים אנו לתבוע ממאיר [יערי] את תוספת הדאגה לטיפוח התא הקיבוצי — כי התא הוזנח [...] יצרנו קרן אדירה של כחות אדם, אך זה שנים שאנו אוכלים מן הקרן ואיננו מוסיפים עליה [...]. הפתרון [הוא ש] תלווה הנהגת התנועה את חיי החברה הקיבוצית

14 מאיר יערי, ׳הקיבוץ הארצי אחרי האיחוד ואחרי הקמת המדינה׳ (הרצאה לקראת המועצה הכ״ז, נהריה, דצמבר 1948), ארכיון השומר הצעיר (להלן: אש״צ) 5-5.20(4), עמ׳ 7.

15 יעקב חזן, ׳התנועה הקיבוצית לאור התמורות׳, מרס 1949 (לקראת מועצת ניר דוד), אש״צ 5-6.20(1), עמ׳ 11.

16 דברי הנ״ל במועצה הכ״ח (ניר דוד, יוני 1949), מובא **בידיעות הקיבוץ הארצי**, אוגוסט 1949, עמ׳ 40.

באותה רגישות סייסמוגראפית, תוך השקעת אותו מאמץ מחשבתי יוצר, אשר בו היא מלווה היום את חיינו הפוליטיים. זה שנים שמיטב חברינו לא עסקו בבעיותיה החברתיות של התנועה הקיבוצית, ובנקודה זו חייבים אנו לחולל מפנה יסודי.[17]

הבדלי גישה אלה, שבלטו לראשונה במועצת ניר דוד, נותרו בעינם גם בשנים הבאות. החברים ניסו לשכנע בצדקתם בלי לקרוא תיגר על מנהיגיהם. ראוי לציין שלא רק בקיבוץ הארצי, אלא בתנועה הקיבוצית כולה, לא שעו המנהיגים לדרישת החברים למקד את תשומת הלב בעניינים פנים קיבוציים.[18]

זמן קצר לפני המועצה בהכנות לחג אחד במאי 1949, הראשון לאחר המלחמה, ניתן ביטוי לגישת ההנהגה. מחלקת התרבות, שהייתה אחראית על תחום ההדרכה הרעיונית, כתבה לוועדות התרבות של קיבוצי התנועה:

השנה נודעה חשיבות מיוחדת לחג הזה, שהנו חג הסוציאליזם ותנועת הפועלים הבינלאומית. נוכח המזימות של אינטרבנציה וסכנת המלחמה מבחוץ והתכחשות ובגידה מבפנים, מחננו הקיבוצי צריך להיפקד ולהיצמד ביתר עוז ודביקות לנס הסוציאליזם הלוחם והמשחרר (ההדגשות שלי).[19]

כוונת החוזר הייתה ברורה לנמענים: המלחמה הקרה המקצינה והולכת מחייבת את הקיבוצים, כחלק מכוחות הקדמה בארץ, לחזק את המחנה הסוציאליסטי העולמי. ולא פחות חשוב — הממלכתיות שהחיל שלטון מפא"י עם קום המדינה מחייבת את חברי הקיבוצים לחדד את הבסיס הרעיוני הסוציאליסטי שלהם. רק כך יוכלו להמשיך בדרך החלוצית המהפכנית הייחודית של תנועת הפועלים בארץ, שהקיבוצים הם חוד החנית שלה.

הנטייה לברית המועצות ולסוציאליזם העולמי, שהייתה משוקעת ברובד הרעיוני, בלטה בעשייה התרבותית של קיבוצי התנועה, במטרה לנצל אותה לחיזוק דרכו הייחודית של הקיבוץ כמשקל נגד לשלילת החלוציות והסוציאליזם שהלכה והתעצמה במדינה הצעירה. את התרבות הסובייטית הפיצה מחלקת התרבות בדרכים מגוונות: היא המשיכה לדרבן את הקיבוצים לערוך חוגים רעיוניים פוליטיים ולהדגיש את חגי אחד במאי ומהפכת אוקטובר, ואף הנחתה אותם כיצד לקיימם. הנחיות אלה בוצעו לפרטיהן, והידוק הקשר עם עולם

17 דברי ישעיהו וינברג במועצה הכ"ח של הקיבוץ הארצי (ניר דוד, יוני 1949), מובא **בידיעות הקיבוץ הארצי**, אוגוסט 1949, עמ' 62. לפער שנוצר בין מנהיגים לחברים בקיבוץ הארצי סביב מועצות נהריה וניר דוד של התנועה ראו: אלון פאוקר, 'אוטופיה בסבך הסתירות: השוואה בין הדימויים העצמיים של התנועות הקיבוציות השונות בעשור הראשון למדינה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2005, עמ' 392–404. לכך שלמן קום המדינה אפיין פער זה את התנועות הקיבוציות כולן ראו שם, עמ' 445–450.

18 פאוקר (לעיל הערה 6), עמ' 174–179.

19 חוזר מספר 55 של המחלקה לתרבות של הקיבוץ הארצי לקיבוצים, לקראת האחד במאי 1949, אש"צ 41.22(1).

המהפכה הובלט בסדר היום התרבותי־רעיוני. גם סרטי קולנוע שהוקרנו בקיבוצים וספרים שהופצו ב׳מפעל הספר׳ (מנגנון שאִפשר לקיבוצים לקנות ספרים בהנחה) שימשו אמצעי ראוי למטרת המחלקה.[20] וכך, חרף אי־ההסכמה עם המנהיגים על הגדרת צורכי החיים האמתיים, נענו החברים לדרישת הטיפוח הרעיוני, והקו שהמנהיגים גיבשו היה מקובל על הכול. קו זה אמנם לא נעשה מוקד עניינם של החברים והם המשיכו לדרוש את טיפוח הבית הקיבוצי, אך המנהיגות בכל זאת הצליחה להשתית קו רעיוני אחיד, ואין זה עניין של מה בכך אל מול מה שצפן לה העתיד.

השלב השני: איום משמאל (מ־1950 עד נובמבר 1952)

מבחינתם של המנהיגים פירושו של הידוק הזיקה לברית המועצות היה הפיכתו למיתוס מגייס ולא יותר: תפקידו העיקרי היה חיזוק האמונה של החברים במוקד התנועה הממשי — החלוציות הציונית.[21] מכיוון שכך הרשו לעצמם חזן ויערי להשתמש בזיקה הסובייטית גם כשידעו שהמציאות בברית המועצות שונה מזו שהצטיירה בכתיבתם ובנאומיהם.[22] כשהחלו, עם קום המדינה, להשריש ביתר שאת את המגמה הסובייטית בעזרת יוקרתה הגואה, לא העלו על דעתם לסטות מ׳תורת השלבים׳ — הגישה הייחודית שעיצב מאיר יערי והקיבוץ הארצי אימץ עם היווסדו ב־1927, ולפיה שלב המהפכה הסוציאליסטית יבוא רק לאחר מימושו וביסוסו של שלב הבניין (הקונסטרוקטיביזם) הציוני.[23] בזכות תורה זו אפשר היה לשלב בין התמקדות במעשה הציוני הקונסטרוקטיבי ובין הרצון להשתייך מבחינה תודעתית למהפכה עולמית.[24]

20 להבלטת הזיקה לברית המועצות בסדר היום הרעיוני והתרבותי ראו למשל: ׳ל״ב שנה למהפכת אוקטובר׳ (מאמר מערכת), **עלון עין השופט**, 11.11.1949, עמ׳ 3; עזרא, ׳בשולי הסמינריון׳, **עלון שובל**, 6.10.1950, עמ׳ 5–7; להתכתבות בין מחלקת התרבות של הקיבוץ הארצי ובין הקיבוצים ראו: אש״צ 1.22(2), לדוגמה ׳קיבוץ שער העמקים למחלקת התרבות׳, 4.1.1950; קיבוץ חצור למחלקת התרבות, 15.3.1950.
לדרבון שדרבנה מחלקת התרבות את הקיבוצים לפעילות שתעמיק את הזיקה לברית המועצות ראו למשל: חוזר מחלקת התרבות לקיבוצים, 7.9.1950, אש״צ 41.22(1); הצעת מחלקת התרבות לקיבוצים למתכונת חגיגות השבעה בנובמבר 1952, אש״צ 10.22(1). להפצת ספרים וסרטים ראו: אש״צ 4.22(1).

21 דברי הסיכום של מאיר יערי במועצה הכ״ט (טבריה, יוני 1950), מובא **בידיעות הקיבוץ הארצי**, אוגוסט 1950, עמ׳ 93. על הדמיון של חזן ויערי למנהיגים אחרים בשמאל הציוני שראו במיתוס הסובייטי מיתוס מגייס ולא השתלבות ממשית ראו: זאב צחור, ׳למוסקווה וחזרה׳ (לעיל הערה 4), עמ׳ 69–70.

22 צחור, שם, שם.

23 ׳ההנחות האידיאולוגיות של הקיבוץ הארצי מיסודו של השומר־הצעיר׳ (נתקבלו במועצה המייסדת, 1–3 אפריל 1927, חיפה), **מקורות לחקר תולדות השומר הצעיר**, 5 (1987), עמ׳ 156.

24 הורוביץ, ׳תנועת העבודה והמדינה׳, עמ׳ 290, 369; חלמיש, **מאיר יערי**, עמ׳ 100–103.

אבל לא מעט מחברי התנועה הבינו את דברי מנהיגיהם כפשוטם. הם נשבו בקסמו של 'עולם המחר', שנעשה בשבילם מוקד רעיוני ומעשי, וראו בקיבוץ בראש ובראשונה תא בעולם המהפכה. הצלחתה של ההנהגה להעניק לרובד הרעיוני מקום מרכזי מכאן והתעצמות הקשיים הפוליטיים והחלוציים של התנועה מכאן תרמו להעדפת התאוריה הרחוקה והזוהרת על פני המעשה החלוצי הציוני הקרוב והיגע. במילים אחרות, השימוש במיתוס הסובייטי טמן בחובו סכנה — הפרת הסדר של תורת השלבים. 'משבר ההשמאלה', העומד במוקדו של שלב זה, והמאבק האידאולוגי בעטיה של גישה זו היו אפוא בעלי משמעויות מעשיות מרחיקות לכת.

מאבק זה התפרץ בקיץ 1950 כנראה בהשפעת התייצבותה של ממשלת ישראל לצד ארצות הברית במלחמת קוריאה. המכוונות הבין־לאומית עמדה אפוא במבחן ממשי והחריפה את הוויכוח בקיבוץ הארצי ובמפ"ם על הקשר עם ברית המועצות והגוש המזרחי. האכזבה מהישגה של מפ"ם בבחירות של ינואר 1949 הוסיפה לגיבוש הכיוון שנבחר. בבחירות קיבלה מפ"ם 19 מנדטים, שאמנם היו הישג לא מבוטל, אך היא נותרה מחוץ לממשלה ומעמדת האופוזיציה לא הצליחה לערער את שלטונה היציב של מפא"י. בשל כך לא נעשתה גורם חשוב על המפה הפוליטית של ישראל.

נוסף על האכזבה השפיעה על התפרצות המאבק האידאולוגי גם הבשלת מאמר בשם 'אנו והקומוניזם' שהתפרסם חודשים אחדים קודם לכן **בעל המשמר**, העיתון היומי של הקיבוץ הארצי ומפ"ם. במאמר זה ביקש הכותב, יעקב ריפתין, מראשי המגמה השמאלית במפ"ם ובקיבוץ הארצי, לחשוף את הוויכוח בין מחנה השמאל ובין ההנהגה. צעד זה היה למגנת לבם של מנהיגי הקיבוץ הארצי (ומנהיגי הקיבוץ המאוחד), שחששו שהחשיפה תקצין ותדרדר את הוויכוח.[25]

לא רק ריפתין, גם אנשי ציבור ממנהיגי השמאל בקיבוץ הארצי כמו אליעזר פרי ואהרון כהן שאפו לחדד את הוויכוח הפוליטי כדי לקרוא תיגר על גישת ההנהגה לברית המועצות. לדעתם אין די בהזדהות עם הישגיו של העולם הסוציאליסטי, אלא יש לפעול להשתלבות ממשית בדרכה של ברית המועצות. גם שינויי העתים, כשמדיניותה של ברית המועצות כלפי מדינת ישראל נעשתה מתום מלחמת העצמאות אוהדת פחות ואף עוינת, לא ערערה את גישתם זו.[26]

במאמרו הסביר רפתין שבעולם מתנהל מאבק איתנים בין שני כוחות חשובים: העולם הרכושני והעולם הסוציאליסטי. הקיבוץ הארצי נתבע להזדהות עם העולם הסוציאליסטי, ומכאן עם ברית המועצות והעולם הקומוניסטי, ולייחסה של ברית המועצות לישראל או לטענות כנגדה בתחום זכויות האדם אין כדי להשפיע. ביטוי קולע לגישה זו השמיע כעבור שנתיים איש השמאל מהקיבוץ המאוחד ליובה לויטה:

25 המאמר התפרסם **בעל המשמר**, ביום 30.4.1950. להתפתחותו של המאבק הפוליטי בתוך הקיבוץ הארצי ובמפ"ם ראו: צור, **נופי האשליה**, עמ' 92, 119–122, 126–129.

26 פז, 'המהפכה שבוששה לבוא' (לעיל הערה 4), עמ' 187, 191–192; כפכפי, (לעיל הערה 12), עמ' 195–206.

> הבעיה אינה באהדה או באי אהדה לברה"מ. כיום זוהי בעיה של קנה מידה במדיניות העולם [...] סוציאליזם וקאפיטליזם עומדים כיום במאבק [...]. ההסתייגות האפריורית בהנמקה שלא להגיד 'בום' אחרי מדיניות סובייטית עלולה לקבל משמעות פוליטית של אמירת 'בון' [למדיניות האמריקנית].[27]

ואולם למרות הדרישה להזדהות עם ברית המועצות טען ריפתין שיש לדחות את ההשתלבות המוחלטת ולהמירה בנייטרליות עד שהתנועה תגביר את כוחה בתוך הציונות, והציונות תחזק את מעמדה עד שתזכה להכרת העולם הקומוניסטי. הוא הביע את ביטחונו שבבוא היום יעמוד הקומוניזם הסובייטי על טעותו בנוגע לציונות. עם זאת הדרישה לנייטרליות אין משמעותה שיש לדחות את ההשתלבות בעולם הסובייטי לעתיד רחוק וערטילאי, אלא כבר עתה יש לקבוע מועד להשתלבות ויש להתכוון לקראתה. והסיבה לדחיפות: מלחמת עולם שלישית עלולה לפרוץ בקרוב (כמו שסברו אנשי שמאל ואחרים), ותוצאותיה יכתיבו את ההשתלבות כדי להבטיח שלום עולמי יציב. ואף אם לא תפרוץ מלחמה, ההצטרפות למחנה הסובייטי תתרום להשגת שלום. כמוהו התבטא גם אהרון כהן:

> ישנה דרך אחת המובילה למטרתנו, זוהי דרך ברה"מ [...] ברור שהוכוח יכול להיות על התנאים, אך לא על קשרינו לאותו הגוף המגשים של הדרך האחת הזאת. לנין לא היה סוף פסוק, סטלין ממשיך בקו ולא ברור למה חברים מדברים על אובדן עצמאות. אנו מוכרחים לשלב לוח זמנים ציוני בלוח הזמנים הבינלאומי.[28]

מגמה זו של נטייה שמאלה, שהתבטאה בדרישה להדק מיד את הקשרים עם ברית המועצות ולראות בקיבוצים תאים פוליטיים מהפכניים לא פחות מתאים חלוציים, בלטה בקיבוצים הצעירים של התנועה, באלה שנוסדו אחרי מלחמת העולם השנייה ובייחוד באלה שהוקמו לאחר מלחמת העצמאות.[29]

ואולם בניגוד לעמדת השמאל טענה הנהגת התנועה (הזרם המרכזי) בראשותם של חזן וייערי שלא בהכרח תפרוץ מלחמת עולם שלישית, ואם קיימת סכנה כזאת היא אינה צפויה בקרוב. על כן שאלת ההשתלבות הממשית איננה רלוונטית ואין צורך להעמידה במרכז סדר היום של התנועה, אלא יש לדחותה לסיום המלחמה הקרה. באותו זמן יוכל הקומוניזם — שלא יהיה עוד מאוים — להסכין עם הופעות מגוונות של הקומוניזם בארצות

27 יעקב ריפתין, 'אנו והקומוניזם', **על המשמר**, 30.4.1950; ליובה לויטה, 'דברים במזכירות הרחבה של הקבה"מ', 1.6.1952, ארכיון הקיבוץ המאוחד (להלן: אק"מ) 1-ב/8א(39ד).

28 דברי אהרון כהן במרכז מפ"ם, 20.7.1950, אש"צ 90-68א(6). הגישה הייתה רעיונית ולא רק פוליטית, ולכן הביטויים לה לא הוגבלו לבימות המפלגה והופיעו גם בכתב העת הרעיוני של הקיבוץ הארצי **הדים**. ראו למשל: ישעיהו וינברג, 'התפיסה האוטופית של ההיסטוריה', **הדים**, 1 (ינואר 1952), עמ' 78, 92.

29 שפירא (לעיל הערה 4), עמ' 249; צור, **נופי האשליה**, עמ' 236-237; צחור, **חזן — תנועת חיים**, עמ' 211.

אחרות, וברית המועצות לא תדרוש מבני בריתה ברחבי העולם השתלבות מוחלטת בדרכה וויתור על עצמאותם. בהתאם לכך היא לא תראה סתירה בין ציונות ובין קומוניזם, כפי שהיא טועה לראות עתה, והתנועה הציונית לא תתקשה להשתלב בעולם הקומוניסטי.[30]

ההנהגה התמודדה עם עמדת השמאל ברובד האידאולוגי, אבל חששה גם מהשפעתה המעשית — נהירה המונית של חברי התנועה אחרי רעיונות ההשתלבות, העלולה לפגוע ברעיון הבסיסי הטמון בתורת השלבים. זו תוביל לידי זניחת המעשה החלוצי מתוך אמונה (גלויה או סמויה) שהקומוניזם הוא התחליף, שכן ביכולתו לענות על הכול. יתרה מזאת, על פי הזרם המרכזי מגמת ההשמאלה עלולה לפגוע במעמדו הציבורי של הקיבוץ הארצי: הוא צפוי לנידוי, כשאחת מתוצאותיו עלולה להיות חורבן כלכלי של משקי התנועה.[31]

החשש מפני עמדת השמאל התעצם גם לנוכח הפילוג שחל באותם ימים בקיבוץ המאוחד, שהיה טראומתי לתנועה עצמה ולתנועה הקיבוצית כולה. הנהגת הקיבוץ הארצי ראתה במשבר ובפילוג הוכחה לגורלה של תנועה קיבוצית החסרה קולקטיביות רעיונית, והמשיכה להדגיש את חשיבותו של המאמץ החלוצי בקיבוץ הארצי. במועצת טבריה (16–18 ביוני 1950), הכינוס התנועתי הראשון מתחילת תופעת ההשמאלה, הסביר יערי ש׳עלינו לחיות ללא הסתייגות את מלוא החיים, כפי שמחייב אותנו השלב החלוצי של בניין הארץ וקיבוץ גלויות עמנו. כל ״פרוזדוריות״ [השתלבות] היא בנפשנו׳.[32]

ואולם חרף כל המאמצים תופעת ההשמאלה לא נבלמה, אלא גברה, וכעבור שנתיים, בדיון בוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, בחר יערי במילים דרמטיות כדי לבטא את תחושותיו: ׳אני חרד לקיבוץ הארצי הזה שגידלתיו ואני חרד שהסרטן שבו יאכל את הגוף׳.[33] ההנהגה המודאגת כינסה בדחיפות, שלא כמקובל, שתי מועצות בחודשים אחדים (נתניה, 28 בפברואר עד 2 במרס 1952, ועין המפרץ 3–5 באוקטובר 1952). במוקדן עמד הטיפוח הרעיוני וחיזוק עמדת ההנהגה אל מול ההשמאלה, ובכך יש כדי להמחיש את דאגת המנהיגים לנוכח אירועי הימים.

מכל האמור מסתבר שהנהגת הקיבוץ הארצי התקשתה לשמור על האיזון העדין שביקשה לקיים ביחס לברית המועצות, שכן הרצון להשתמש בהידוק הזיקה לברית המועצות כמיתוס מגייס רב־עצמה סיכן את העדפת המעשה הציוני, שהנהגת התנועה הייתה נחושה לקיים בתנועתה, וסכנה זו גדלה לאחר קום המדינה, משאיבד הקיבוץ את תנופת העשייה החלוצית שלו.

30 ראו למשל: מרדכי בנטוב, ׳תשובה לש. ו.׳, **הדים**, 1 (ינואר 1952), עמ׳ 110. בנטוב היה דמות פוליטית בולטת בקיבוץ הארצי, שר וחבר כנסת מטעם מפ״ם ומבכירי שכבת המנהיגות השנייה שמתחת ליערי וחזן.

31 יערי בוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, גבעת חביבה, 24.9.1950, אש״צ 5.10–5(15); דברי חזן בוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, מעברות, 23.3.1952, אש״צ 5.10–5(15); דברי מאיר תלמי, שם.

32 דברי הסיכום של מאיר יערי במועצה הכ״ט (טבריה, יוני 1950), מובא ב**ידיעות הקיבוץ הארצי**, אוגוסט 1950, עמ׳ 93.

33 מאיר יערי בדיון בוועד הפועל בעניין הקולקטיביות הרעיונית, 23.3.1952, אש״צ 5.10–5(15), עמ׳ 23.

בסופו של דבר לא גברה דרך השמאל בקיבוץ הארצי, אבל הניסיונות לבולמו חשובים לדיוננו בהשפעות הפנים־קיבוציות של הידוק הזיקה לברית המועצות. הצורך לשמור על האיזון בין הידוק הזיקה ובין המעשה החלוצי הציוני סחף את הנהגת התנועה לקיים דיונים אידאולוגיים־תאורטיים: היה עליה לשכנע את החברים שהעיסוק בטיפוח הרעיוני חשוב מאוד לתנועה, כמו שעשתה בשלב הראשון, אבל עתה היה עליה גם למנוע היגררות לתוכן רעיוני המנוגד לתפיסתה.

מעדויות בני התקופה עולה עד כמה עמדו הסיסמאות המופשטות על מוקד סדר היום הציבורי. זלמן ליבנה, רכז ההנהגה הראשית של השומר הצעיר בראשית שנות החמישים, סיפר על האווירה באותה תקופה בזיכרונותיו על הוועידה החמישית של השומר הצעיר, שנערכה במאי 1952: 'לא היה שום נאום מבלי [...] לצטט את לנין וסטלין, ואפילו אני הקטן מצאתי איזו ציטטה מה שסטלין אמר [...] בלי זה אפילו [תנועת הנוער] השוה"צ לא יכול היה לדבר. ברור, שתוך שנה־שנתיים זה נעלם'.[34] גם דבריו של חבר מקיבוץ בית השיטה של התנועה הקיבוצית העמיתה, הקיבוץ המאוחד, מלמדת על מקומם המרכזי של התכנים התאורטיים. בימי הפילוג וגם לאחריו ביקשה הנהגת הקיבוץ המאוחד לחזק את הלכידות הרעיונית כך שמוקדה הסוציאליסטי יהיה ברית המועצות. לכן לזמן קצר, עד לאחר משפט פראג (נובמבר 1952), הייתה האווירה הרעיונית בה דומה לזו של הקיבוץ הארצי. כשסיפר החבר לישראל גלילי, ממנהיגי התנועה, על דרכו האידאולוגית, הוא ביטא נאמנות לחזון הבין־לאומי של מפ"ם: 'אם בשתיים בלילה מעירים אותי, אני אומר "חלק בלתי נפרד מעולם המהפכה עם ברה"מ בראשו"'.[35]

האנרגיות התנועתיות הציבוריות הופנו אפוא בעיקרן לרובד הרעיוני הממוקד בחזון הרחוק בזמן שהקשיים היום־יומיים לא חדלו, אך לא טופלו כראוי. אף שבשנתיים הראשונות למדינה הקים הקיבוץ הארצי 23 קיבוצים, שהתווספו ל־40 הקיימים, סבלה התנועה, כמו שאר התנועות הקיבוציות, מעזיבות רבות, וזו הייתה עוד סיבה לחברים לדרוש מהמנהיגים להתמקד ב'ביצור הקיים', כלומר בחיזוק הקיבוצים הקיימים כמערכת חיים יציבה. גם קשייו של הקיבוץ הארצי, כמו התנועה הקיבוצית כולה, לנתב את דרכו במציאות הממלכתית של המדינה הצעירה לא נפתרו.[36] המגמה של הזנחת הטיפול במצוקות הקיום של החברים ובמעמדה של התנועה והעדפת סדר היום התאורטי עתידה לפרוץ במלוא עוזה עם הזעזוע הרעיוני שהביא על התנועה משפט פראג.

34 זלמן ליבנה בעדות בעל פה, תדפיס באש"צ 97־26(1ה'), עמ' 49־50.

35 דברי גלילי ביום עיון של אחדות העבודה, 7.6.1956, אק"מ 13/יא/1/יום עיון. חזון זה הוגדר כך במצע מפ"ם שהתקבל בוועידתה השנייה של המפלגה, חיפה, 30.5.1951־6.6.1951. ראו **מצע מפלגת הפועלים המאוחדת**, מרכז מפ"ם, 1951, עמ' 9־10.

36 על כך ראו למשל דיווח ממועצת התנועה הכ"ט (טבריה, יוני 1950), מובא **בידיעות הקיבוץ הארצי**, אוגוסט 1950, עמ' 38, 41, 61־63, 68. ראו גם: ניר, **רק שביל כבשו רגלי**, עמ' 432, 434־438, 443, 604־605.

השלב השלישי: בצלו של משבר אידאולוגי וציבורי (משלהי 1952 עד אמצע 1954)

בשלהי 1952 נערך משפט פראג. בכלל הנאשמים היה חבר הקיבוץ הארצי מרדכי אורן ממזרע, שנעצר בפראג כשנה קודם לכן בדרכו חזרה משליחות התנועה בברלין. אנשי הקיבוץ הארצי במפ"ם הסכימו כולם שלמשטר הקומוניסטי הזכות להגן על עצמו, אך האשמתו של חבר התנועה בפעילות ריגול אנטי־קומוניסטית מתוך ראיית הציונות כמשרתת את המערב ערערה את עולמם. התייחסותו הפומבית הראשונה של חזן למשפט נעשתה בהודעה שמסר בפתיחת הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי בדצמבר אותה שנה. את האווירה בישראל כלפי תנועתו עם היוודע משפט פראג כינה 'נחשול אנטי סובייטי שהתרומם מולנו', והוסיף שהזעזוע קשה ויעמיד את החברים 'בנסיון חמור מאד'.[37] הוא חשש מתגובות משני כיוונים — משמאל ומימין. מצד אחד, ערעור של גוש השמאל בחפותו של אורן, שיכונה עם הזמן 'צידוק הדין', עלול להוביל את השמאל צעד נוסף אל עבר הפרת האיזון בין נאמנות לציונות ובין הקשר עם עולם המהפכה. ומן הצד האחר, גם הימין עלול להפר את האיזון הזה, אם כי במהופך: איבוד אמון בעולם המהפכה שיביא לידי איבוד האופק הבין־לאומי החשוב לעיצוב החזון הרעיוני בתנועה, בייחוד מאז קום המדינה.[38]

בהשפעת הנטייה שצצה בשלב הקודם — להעדיף הזדהות עם ברית המועצות על פני הקדימות הציונית־חלוצית בדרכה של התנועה — חששה ההנהגה בייחוד מדרכו של השמאל. ואכן היה יסוד לחשש. את השמאל בקיבוץ הארצי הנהיג מבחינה רעיונית השמאל במפ"ם בראשותו של משה סנה הכריזמטי, שסבר שאין כל קשר בין משפטי פראג ומאסרם של רופאים שרובם יהודים בברית המועצות בינואר 1953 ובין אנטישמיות. יסודם בזכות לגיטימית של צ'כוסלובקיה והמשטר הקומוניסטי להגן על עצמם.

בייחוד הגדישה את הסאה תגובתו של סנה על האשמתם של הרופאים שעבדו במרפאה של הקרמלין ברצח מנהיגים סובייטים ובתכנון לרצוח נוספים, משום שהיא נקשרה לא רק לאנטישמיות, אלא גם להאשמות נגד הציונות. מנהיגי מפ"ם ובכלל זה מנהיגי הקיבוץ הארצי ראו בעמדתו השגויה של סנה סכנה ציבורית, שכן מאסר הרופאים הגביר בציבור ובחוגי השלטון את הלך הרוח האנטי־סובייטי שפשט כבר עם היוודע על משפט פראג. שיאה של ההתנגדות היה בפצצה שהשליך אזרח מתוסכל אל עבר הצירות הסובייטית בתל אביב (פברואר 1953), שבעקבותיה ניתקה ברית המועצות את היחסים הדיפלומטיים עם ישראל. ההנהגה חששה שבאווירה זו כל יציאה מגבולות הקונצנזוס הציוני איננה רק בלתי

37 הודעה של חזן בוועד הפועל לאחר פתיחת משפט פראג, דצמבר 1952, אש"צ 5-5.10(15), עמ' 40.

38 שם. על המצוקה בהנהגת הקיבוץ הארצי בגלל משפט פראג ראו גם: יצחק פטיש, **הסחרור והעיוורון: השומר הצעיר והקומוניזם — מבט מבפנים**, יד יערי, תל אביב 2003, עמ' 150-156. על תחושת הטלטלה שאכן אחזה בקרב חברי התנועה ראו למשל: 'סופה טילטלתנו — נאחז בהגה' (מאמר מערכת), עלון דליה, מובא בתוך **השבוע בקיבוץ הארצי**, 22.1.1953, עמ' 3.

ראויה, אלא אף עלולה להשפיע קשות על מעמדה הציבורי של התנועה. היא התקשתה להשלים עם עמדתם של סנה ותומכיו, והם סולקו מהמפלגה.[39]

השמאל בקיבוץ הארצי לא הצטרף לעמדתו של סנה, ובשל לחץ ההנהגה הובילו ריפתין ופרי, ראשי השמאל, עמדת ביניים: הם לא 'הצדיקו את הדין' כמו סנה, אבל בניגוד לזרם המרכזי שהובילה הנהגת הקיבוץ הארצי, נקטו עמדה תקיפה באשר לזכותן של ארצות הדמוקרטיה העממית להגן על עצמן. בניגוד לעמדה הרשמית בקיבוץ הארצי, הם גם לא התריסו נגד ההתקפות על הציונות ואפילו נמנעו מתמיכה חד־משמעית במרדכי אורן.[40]

בסוגיה זו התייחסו ראשי השמאל בקיבוץ הארצי לא רק לפן הרעיוני, אלא גם לפן המעשי. הם טענו שעל מפ"ם — הזרוע הפוליטית של הקיבוץ הארצי — לפרוש מהנהלת ההסתדרות הציונית, אם כי עליה להמשיך להיות חברה בה. כוונתם הייתה לומר שלנוכח הנחשול האנטי־סובייטי שהתעורר בארץ הם רואים בשותפות בציונות שותפות עקרונית בלבד, ללא אחריות לדרכה השגויה. זהו צעד קיצוני מפני שמלבד 'חירות' הקיפה הקואליציה את כל אלה שנכללו במחנה הציוני.

מאז ומתמיד גילתה הנהגת הקיבוץ הארצי חוסר סובלנות לכל גילוי של נטייה שמאלנית בתנועה, אף שגילויים אלה מעולם לא הגיעו לידי העוצמה הנדונה כאן. מנהיגות התנועה הגיבה אפוא נחרצות כנגדה, אף יותר מאשר כלפי נטייה ימינה, שכן חששה מזניחת החלוציות או אפילו משלילתה.[41] אין ספק שזיכרון ההשמאלה בגדוד העבודה בשנות העשרים ותוצאותיה (עזיבת הציונות והחזרה לברית המועצות) נתן את אותותיו.[42] לכן לא השלימה הנהגת התנועה עם עמדת אנשי השמאל בקיבוץ הארצי בשאלת חברותה של מפ"ם בהנהלה הציונית, אף שהיה ברור שהם כנים בדבקותם בציונות. ראוי לציין שהסלידה מהנטייה שמאלה אפיינה גם את השמאל במדינות מערב אירופה באותן שנים, שכזכור

39 על משפט פראג ומשפט הרופאים, על עמדתו של סנה כלפי שני משפטים אלה ועל סילוקו ממפ"ם ראו: צור, **נופי האשליה**, עמ' 217–218; מאיר קוטיק, **משפט פראג: משפט הראוה האנטי־ציוני הראשון בגוש הקומוניסטי**, מלוא, תל אביב תשמ"ו, עמ' 188–207; יעל ישי, 'חזון ולקחו: השפעת משפט פראג על מפ"ם', **מדינה ממשל ויחסים בינלאומיים**, 7 (1975), עמ' 83.

40 לעמדת השמאל בקיבוץ הארצי ראו: הצעת תיקון של ריפתין, פרי וסנה להצעת יערי להחלטת מפ"ם בעניין משפטי פראג, ינואר 1953, אש"צ 95–1.2(4). ריפתין חזר על עמדה זו עוד כמה פעמים בחודשים הבאים. כך למשל במכתבו למזכירות הקיבוץ הארצי במרס 1953 הוא טען שלעמדת הרוב במפ"ם בשאלת משפט פראג משמעויות מדיניות חמורות (ריפתין למזכירות הקיבוץ הארצי, 17.3.1953, אש"צ 95–2.2(1)). באותם חודשים הרבו אנשי השמאל לטעון שהחשדנות בנוגע לנאמנותם לציונות ולתנועה בשל דעתם השונה שגויה. ראו למשל: אהרון כהן בוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, 4.1.1953, אש"צ 95–5.10(16). כך הם טענו גם לאחר שסערה זו כבר שככה. ראו למשל: נאומי פרי וריפתין בוועידה השמינית של הקיבוץ הארצי, גבעת חביבה, אפריל 1954 (אש"צ 95–1.2(4)).

41 חלמיש, **מאיר יערי**, עמ' 264–267.

42 לעזיבתם של חברים בשמאל של גדוד העבודה את הציונות ואת הארץ ומעברם לברית המועצות ראו: אניטה שפירא, 'לשברו של חלום אחד: גדוד העבודה ע"ש יוסף טרומפלדור', בתוך: הנ"ל, **ההליכה על קו האופק**, עמ' 196–207.

הקיבוץ הארצי חש זיקה אליו. גם שמאל זה כרך יחדיו זיקה כללית לברית המועצות עם סלידה מהמפלגות הקומוניסטיות המקומיות הפרו־סובייטיות, שהיו שמאלניות מדי לרוחו.[43]

הדאגה שמא ייפגעו העיקר החלוצי — כמו שבא לידי ביטוי ב׳תורת השלבים׳ — ומעמדו הציבורי של הקיבוץ הארצי, והחשש מפילוג התנועה על רקע רעיוני הקצינו את תגובת ההנהגה. וכך ניכרו בה גילויי תוקפנות שלא היו כמותם בתולדות התנועה, אף שכבר בשלב הקודם, כשהחל להסתמן משבר ההשמאלה, החלה ההנהגה לאבד את סבלנותה הרעיונית. ב־16 בינואר 1953, שבועות אחדים לאחר פרסום הפרשה, החליט הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי החלטה מחמירה במיוחד השוללת מכול וכול את זכות הקיום של סיעת סנה במפ״ם ואת עמדותיה של סיעה זו, שהוקמה ימים אחדים קודם לכן (בעקבות מאסר הרופאים). על ההחלטה נדרשו להצביע כל חברי הקיבוץ הארצי באופן אישי, ולאחר ההצבעה קיימה התנועה בירורים במסגרות שונות עם מי שלא תמך בה. בנוגע לחברים, בייחוד נציגי הציבור והמחנכים שביניהם, שלא קיבלו סעיף אחד מתוך השלושה בהחלטה זו — הסעיף המורה להתנגד לתפיסת סיעתו של סנה, השוללת את המזיגה בין הציונות החלוצית והסוציאליזם המהפכני — הייתה ההנהגה חסרת פשרות. בסופו של התהליך, בצעד שנראה להנהגה ותומכיה הכרחי, אף הוצאו באותן שנים כ־250 חברים מהתנועה.[44] דוד זית, מי שהיה באותה עת מזכיר קיבוץ להבות הבשן שממנו הוצאו שבעה חברים, אמר על המהלך כעבור שנים: ׳הייתה הרגשה שהצלנו את הקיבוץ׳.[45]

קיבוצים כמו כרמיה, שובל ואף הקיבוץ הוותיק עין שמר איבדו קבוצה חשובה של חברים, והיו קיבוצים שלא התאוששו כליל מבחינה חברתית וכלכלית מהפגיעה הקשה. שיאו של המהלך היה פירוק הקיבוץ שזוהה עם השמאל יותר מכול — הראל. זאת ועוד, שכבת המנהיגות העתידית (בעיקר מקרב אנשי העלייה החמישית בקיבוצים הוותיקים) נפגעה קשות מפני שאף אם חבריה לא עזבו את הקיבוץ, הם נדחקו מקדמת הבמה בגלל פרשת ההשמאלה.[46]

המאבק על הדרך ועל השליטה לא היה קל, וחזן עצמו העיד, דווקא לפני ריפתין יריבו, על גודל המאמץ: ׳הננו עושים לילותינו כימים. לא אגזים אם אומר שעוד אף פעם בחיים לא עבדנו מתוך מתיחות כזאת׳.[47]

43 טוני ג׳אדט, **אחרי המלחמה: תולדות אירופה מאז 1945** (תרגם גרשון גירון), מאגנס, ירושלים 2009, עמ׳ 182–183, 186–187.

44 להחלטות הוועד הפועל בעניין סיעת סנה 16.1.1953, ראו: אש״צ 5-5.10(15 ב׳), עמ׳ 123. לבירורים בעקבות ההחלטה ראו מכתבים בנושא ׳ברור עם מחנכים על אופן הצבעתם על ההחלטה האמורה של הוועד הפועל׳, אש״צ ה-ח-3.4(4).

45 דוד זית בעדות בעל פה למונה שרף (1994), תדפיס באש״צ 97–25(3ח׳), עמ׳ 36.

46 על הוצאת חברים מהקיבוצים על רקע משבר ההשמאלה והחרפתו לאחר פרשת פראג ראו: שפירא (לעיל הערה 4), עמ׳ 244–246, 249–252; אלי צור, ״׳פרשת פראג׳ — ההנהגה והאופוזיציה בקבה״א׳, **מאסף**, יח (תשמ״ח), עמ׳ 56–57; הנ״ל, **נופי האשליה**, עמ׳ 213–231, 240; צחור, **חזון — תנועת חיים**, עמ׳ 210–213.

47 חזן לריפתין, 16.4.1953, אש״צ 95-1.2(4).

עיקר סדר היום הציבורי של הקיבוץ הארצי הוקדש אפוא באותה תקופה לוויכוח הרעיוני ולהוצאת חברים מהקיבוצים בעטיו, כל זאת בשעה של מתח ביטחוני בגבולות הארץ על רקע התגברות ההסתננות מירדן, הקושי לקלוט בתנועה הקיבוצית את העלייה ההמונית, מחסור בידיים עובדות בקיבוצים וחברים הממשיכים לדרוש את טיפוח הבית הקיבוצי. גם העלאת המוטיבציה החלוצית של החברים נזנחה באותה תקופה, אף שהייתה אחת ממטרותיו של הידוק הזיקה לברית המועצות. ההנהגה שבה לעסוק בכך רק ב־1954, משששכחה הסערה הרעיונית בתנועה. השקעת המאמץ יוצא הדופן בתחום הרעיוני באה אפוא על חשבון הטיפול בנושאים מעשיים חשובים לתנועה ולחבריה.[48]

ואולם המשבר גבה גם מחיר כבד של ערעור האמונה ב׳עולם המחר׳. עתה, בעקבות משפט פראג ומאסר הרופאים, החלו חברים להטיל ספק בהשפעה הסובייטית כמו שביקשה הנהגת התנועה לעצבה, משום שעתה זוהתה לא אחת המהפכה כאנטי־ציונית: ׳אם המהפיכה צריכה להבנות על חורבנו המלא של העם היהודי, וחורבן הציונות הוא חורבן העם היהודי, הרי היא לא מענינת אותי׳ (ההדגשה שלי), כתב החבר שלום בעלון קיבוץ עין השופט.[49] כעבור שנים נזכר דוד זית, שהוזכר למעלה: ׳הייתי בעל גישה שמאלית. אבל, כשהתחיל עניין אורן [משפט פראג], התחלתי להרגיש רע מאד [...]. לאחר מכן, כשבא עניין משפט הרופאים, אני גמרתי אומר זה לא בשבילי. זאת אנטישמיות׳.[50]

חששו של חזן שחברים לא יעמדו ב׳מבחן הרעיוני החמור׳ שהציב משפט פראג בנוגע לאמונה בברית המועצות היה אפוא חשש אמת. אבל בזמן שכלפי המערערים משמאל ננקטו אמצעים חריפים, כלפי המערערים מימין פתחה ההנהגה במסע שכנוע ובו שני כיוונים — כל מנהיג והסברו. יערי נטה תקופה ארוכה לאחר משפט פראג להציגו כתקלה מצערת, אך לא כשינוי מהותי. הרי גם לפני המשפט היה ידוע שהקיבוץ הארצי מקבל את ברית המועצות כמובילת עולם המהפכה, אבל דוחה את יחסה לציונות ולישראל. משפט פראג לא משנה נוסחה זו, אלא מחדד אותה.[51] חזן לעומתו ועמו אישים נוספים בהנהגת התנועה נקטו עמדה שניסתה להבין ללבם של החברים הנדהמים אל מול גישתו האנטי־ציונית של ׳עולם המחר׳. הם הסבירו שברית המועצות ודרכה הם העוגן הבין־לאומי היחיד למפעל הציוני בארץ, ועל כן הסולידריות עמה חייבת להישמר. אף שאירוע כמו משפט פראג מעמיד סולידריות זו במבחן קשה, היא עדיפה מהחלופה בראשותה של ארצות הברית. ומכיוון שאין חלופה שלישית, וקשר עם מקור בין־לאומי הכרחי לקיבוץ

48 פאוקר, ׳אוטופיה בסבך הסתירות׳, עמ׳ 316–318.

49 שלום, ׳משפטי פראג׳, **עלון עין השופט**, 5 (31.1.1953), עמ׳ 5.

50 דוד זית בעדות בעל פה, שם (תדפיס באש״צ, לעיל הערה 45), עמ׳ 35.

51 הצעת החלטה של יערי למפ״ם בעניין משפט פראג, ינואר 1953, אש״צ 95–1.2(4); יערי בתשובה לש״ס יריב, 1953, אש״צ 95–30.7(1), עמ׳ 2, 9; דברי יערי בפתיחת הוועידה השמינית של הקיבוץ הארצי (גבעת חביבה, אפריל 1954), אש״צ 5–7.20(2), עמ׳ 1.

הארצי, עליו להמשיך ולהזדהות עם ברית המועצות מתוך הסתייגות מהעמדה הסובייטית כלפי הציונות והגברת המאמצים לשנות אותה.[52]

רשמית המשיכה ההנהגה כולה להדגיש את הקו הנאמן לעולם המהפכה. החידוש היה רק בהפחת התקווה שהעוינות לציונות ולמדינת ישראל תשתנה. ההנהגה מצאה בזיכוי הרופאים לאחר מות סטלין (מרץ 1953) ובחידוש היחסים הדיפלומטיים של ברית המועצות עם ישראל (יולי 1953) את תחילת השינוי. בהחלטות הוועידה השמינית של התנועה בגבעת חביבה, באפריל 1954, משכחה סערת משבר ההשמאלה, נאמר: 'המועצה קוראת להעמקת הידידות עם כל ארצות הסוציאליזם והדמוקרטיה העממית [...] מתוך בטחון כי לא ירחק היום ויגלו הבנה לדרכו המיוחדת של העם היהודי בקיבוץ פזוריו [...] במולדתו ההיסטורית'.[53]

שלב זה, השלישי בהידוק הזיקה לברית המועצות, הציב אפוא לפני הנהגת התנועה מצב חדש. בניגוד לשלב השני, שבו היה העיקר בעיצוב הזיקה הנכונה לברית המועצות בלימת רעיון ההשתלבות המעשית של השמאל, עתה היה עליה להתמודד עם ערעור על דרך התנועה משמאל ומימין גם יחד.

מאמציה של ההנהגה בתקופה זו נשאו פרי: השמאל הושתק, והסדק בחומת הנטייה לברית המועצות שניבע מימין לא היה גדול. אפשר לומר שהאווירה הציבורית בקיבוצים עדיין גילתה אהדה לברית המועצות והערכה לסטלין. ביטוי אמנותי לכך ניתן בסרט **ילדי סטאלין**, פרי עטו ובבימויו של נדב לויתן, בן קיבוץ כפר מסריק. בסצנת עצרת האבל על מותו של סטלין, המבוססת על זיכרונותיהם של בני התקופה, לא משתתף החבר קובה, אמן המטיל ספק בדרך הפרו־סובייטית. אף שהוא לא היה היחיד שהסתייג מהאווירה הפרו־סובייטית, היעדרותו בולטת ואינה מקובלת. אשתו מדווחת לו: 'חברים מדברים'.[54]

מאמצע 1954 ועד סתיו 1955 נהנתה אפוא התנועה מרגיעה רעיונית לא שגרתית באותן שנים. סייעו לכך פרישתן של הקיבוץ המאוחד ו'פועלי ציון שמאל' ממפ"ם עם פילוגה הרשמי באוגוסט 1954.[55] הפילוג אמנם פגע פוליטית במפלגה, אבל הוא שם קץ למחלוקת קשה ותרם לרגיעה הרעיונית. גם כניסתה של מפ"ם לממשלה שהוקמה בנובמבר 1955, לאחר הבחירות לכנסת השלישית ביולי אותה שנה, תרמה לרגיעה, אם כי לא לאורך זמן.

52 חזן בעצרת לרגל עשר שנים למרד גטו ורשה, 1953, אש"צ 95-1.30(10), עמ' 3; דברי הסיכום של חזן לוועידה השמינית של הקיבוץ הארצי, אש"צ 5-7.20(2), עמ' 2; דניאל בן נחום, 'שלבים בהתפתחותו של הקיבוץ', **הדים**, 43 (ספטמבר 1954), עמ' 36-37; בונים שמיר (מזכיר הקיבוץ הארצי באותה עת), נאום לכבוד שבעה בנובמבר 1954, אש"צ 95-1.60(8), סעיפים 5-6.

53 החלטות המועצה הכללית בגבעת חביבה (הוועידה השמינית), מובא ב**השבוע בקיבוץ הארצי**, 32, 177 (23.4.1954).

54 נדב לויתן (במאי), **ילדי סטאלין**, 1987. לאווירת האבל בקרב חברי התנועה עם מותו של סטלין ראו גם: פטיש, **הסחרור והעיוורון**, עמ' 171.

55 לפילוג מפ"ם ראו לעיל הערה 9.

השלב הרביעי: האכזבה (מ־1955 עד 1956)

רצף של אירועים מסוף 1955 עד סוף 1956 הקשה על חברים בקיבוץ הארצי לראות בברית המועצות גורם השפעה ראוי לתנועתם. התרקמותה של עסקת הנשק הצ׳כית־מצרית (ספטמבר 1955), שיצאה לפועל בעידוד סובייטי; נאום חרושצ׳וב בוועידה העשרים של המפלגה הקומוניסטית (פברואר 1956), שחשף את אימי המשטר של סטלין; מלחמת סיני ודיכוי המרד האנטי־קומוניסטי בבודפשט (אוקטובר־נובמבר 1956) — כל אלה תרמו לספקות החברים בדבר הקשר לברית המועצות, וההנהגה התקשתה להשיב על תהיותיהם. דוגמה אחת מרבות היא פנייתם של משתתפי ׳הסמינר לחוזרי צבא׳ של הקיבוץ הארצי אל מאיר יערי בראשית אוקטובר 1956: ׳חינכו אותנו להערכה חיובית טוטאלית לגבי ברית המועצות. לאחר הועידה ה־20 כל מרצה וכל נואם קם ומונה את כל שגיאות וכשלונות המשטר הסוציאליסטי עד שבעינינו — אין בו מאום. מה צריכה להיות האוריינטציה שלנו עכשיו לגבי ברית המועצות?׳.[56]

חודשים אחדים קודם לכן העלו חניכי סמינר י״ב (סמינר רעיוני תנועתי ארצי לשכבת תלמידי כיתות י״ב) תהיות דומות. בתשובתו הודה יערי שקשה להמשיך לתמוך בגישה הפרו־סובייטית, אבל לא חסך שבטו ממדינת ישראל בטענו שמדיניות החוץ הלא ניטרלית שלה היא גורם עיקרי בעמדה האנטי־ישראלית של ברית המועצות. הוא ביקש מהחניכים הנבוכים לזכור שהשאיפה למדינה סוציאליסטית, חלוצית ומהפכנית היא שאיפה למחר טוב יותר לעם ולאנושות כולה והפציר בהם: ׳ואתם, בנינו, צריכים לראות את האמת ולהתחשל מאורה. אסור להתיאש. עוד נראה פעם ימים טובים׳.[57] כלומר המדיניות המעשית הכזיבה, אך הרעיון נשאר כשהיה.

המנהיגים ראו במשטר הסובייטי מכוון דרך של העולם הסוציאליסטי שיש לקוות לניצחונו, ואף אם ייכשל, הישגיו עד עתה רבים מאלו של הסוציאליזם הרפורמיסטי (הסוציאל־דמוקרטיה) ובוודאי מאלו של החלופה הקפיטליסטית. עם זאת אין פירושו שיש להשתעבד לברית המועצות, אלא להזדהות עמה מתוך עצמאות ארגונית, רעיונית ופוליטית.[58]

חזן אף ניסה למצוא נחמה והצדקה לגישה זו בגילויי הוועידה העשרים. הוא הסביר שתיאורי הסיאוב אמנם קשים, אבל בחשיפתם אפשר לראות קרן אור משום שהיא מורה על רצון לתיקון הדרך. עתה יוכל העם היהודי לתבוע את עלבונו מכוחות המהפכה:

56 סמינר בוגרי צבא ליערי, 1.10.1956, אש״צ 95-14.7(5).

57 שאלות חניכי סמינר י״ב למאיר יערי, ינואר 1956, אש״צ ה-ח-11.4(4), עמ׳ 1-3, ותשובת יערי, שם, עמ׳ 5.

58 דברי מאיר יערי במועצה הל״ב (מזרע, מרס 1956), אש״צ 5-8.20(1), עמ׳ 27-29; יערי למשה שמיר, 9.8.1956, אש״צ 95-14.7(8). קו דומה נקטו יערי ואחרים בשמאל היישובי כבר בסוף שנות השלושים בעקבות הסכם ריבנטרופ-מולוטוב. ראו: צ׳יז׳יק, **יחסו של השומר הצעיר לקומוניזם ולברית המועצות**, עמ׳ 66-68.

ואף על פי כן, מהפכת אוקטובר היא מהפכת אוקטובר. תוך כדי עוות דין, תוך כדי כשלונות ותוך כדי פגיעה בחפים מפשע — היא מוליכה את האנושות קדימה, ושליש האנושות הוא כבר תחת דגלה. [הוועידה העשרים] זוהי בשורה שמהמהפכה התחזקה והיא יכולה לחסל את הספיחים החמורים ולצעוד קדימה.[59]

ואולם גישתם של המנהיגים לא התקבלה כפשוטה, והיה עליהם להשקיע מאמצי שכנוע רבים כדי למנוע קריסה של הזיקה לברית המועצות שעליה מיאנו לוותר. היה עליהם להשיב לא רק על תהיות החברים, אלא להתמודד עם ראשיתה של אופוזיציה גלויה ביחס לברית המועצות. אחד ממבטאיה של עמדה זו היה אליעזר הכהן מבית אלפא, מי שהיה מאנשי הכלכלה הבולטים בקיבוץ הארצי ומ׳הסמנים הימניים׳ של התנועה. במועצת מזרע, שבין היתר דנה במשמעויותיה של הוועידה העשרים, סירב לקבל את עמדת ההנהגה וקבע:

אינני רוצה לעשות עכשיו שום חשבונות, חשוב לי מאד לומר שאנחנו לפחות נלמד לקח. זה כל מה שיש לי לומר בפרשה זו [היחס לברית המועצות בעקבות הוועידה העשרים] ואני חושב שצריך להתקיים אצלנו בירור תנועתי רחב על הנושא: מה מתהווה היום ומה הלקח שעלינו להסיק.[60]

בתקופה זו ניסו המנהיגים לאחוז ברסן הזיקה המהודקת לברית המועצות בהאמינם בתרומתה ליציבותה הרעיונית של התנועה, אם כי היו שהודו שאמונתם לא עלתה להם בקלות. ׳בעיית היחס לברית המועצות ולמחנה הסוציאליסטי נוכח האכזבות שנפלו בחלקינו: דרוש מאמץ אנטלקטואלי רב בשביל לשמור על שיווי אידיאולוגי ונפשי׳, אמר בגילוי לב בונים שמיר, מזכיר הקיבוץ הארצי.[61]

נראה שעמדתה זו של המנהיגות הצליחה למנוע בשלב זה קריסה של הזיקה לסובייטים. היאחזותה בממצאיה של הוועידה העשרים מתוך אמונה בתיקון דרכה של ברית המועצות אִפשר לה להימנע מעימות עם מבקריה שעדיין לא גיבשו עמדה נחרצת כנגדה. הללו הסתפקו עתה בתהיות שלבסוף (בשלב החמישי) הבשילו לכדי פגיעה בעמדת ההנהגה והובילו לידי זניחת הידוק הזיקה לברית המועצות.

השלב החמישי: שבר באמונה (מסוף 1956 עד 1958)

מיד לאחר מלחמת סיני (29 באוקטובר עד 5 בנובמבר 1956) החל שלב חדש בקורות זיקתו של הקיבוץ הארצי לברית המועצות. הצטיידותה של מצרים בנשק סובייטי והאיום הסובייטי להשתמש בפצצת מימן נגד ישראל כדי לאלצה לסגת מסיני בד בבד עם האכזבה על שברית המועצות לא שינתה את מדיניותה כמצופה אחרי הוועידה העשרים, הפכו את

59 דברי חזן במועצה הל״ב, אש״צ 5–8.20(1), עמ׳ 259, 265.

60 דברי אליעזר הכהן במועצה הל״ב (מרס 1956), אש״צ 5–8.20(1), עמ׳ 116.

61 בונים שמיר, ׳הקיבוץ הארצי בשעה זו׳, מאי 1956, אש״צ 95–15.7(3), דף 8.

ספקות החברים לקביעה נחרצת נגד הידוק הזיקה לברית המועצות: 'כנראה שהאמונה שלנו וחינוכנו לאור הסוציאליזם היתה עוורת, וחסרת העמקה', טען חניך י"ב ממזרע, והחבר פישל ממרחביה הסביר מדוע אי־אפשר להמשיך את היחס האוהד של התנועה לברית המועצות:

> [בעבר] חזינו גאות מהפכנית חדשה שעלתה על חורבות אירופה שלאחר מלחמת־העולם השנייה [...]. חברו יחד הילת הנצחון [הסובייטי על הנאצים], אקטואליזציה של המהפכה, אשליית ההבנה [של ברית המועצות] לציונות [...] כדי להשרות הלך־רוח חגיגי של 'מהפכה בשער' [...ו]השעה של ערב מהפכה אינה כשרה לדקדוקי עניות של השכל המבקר [גיליויים בעייתיים במשטר הסובייטי]. [על כן] כשניתחו המכות בזו אחר זו היה הזעזוע כבד מנשוא, ועידת העשרים [...] ומה שבא אחריה — אי־אפשר היה עוד לעכל כל זאת [...] הייפלא שרבים נשברו באמונתם?[62]

ואמנם, שבר האמונה עלה במכתבים אישיים, בעלוני הקיבוצים, בסמינרים תנועתיים ובכינוסים של מוסדות התנועה מיד לאחר מלחמת סיני. חברים רבים הביעו את מצוקתם על הניגוד בין האמונה בחזון הסוציאליסטי ובין האכזבה מברית המועצות, שנחשבה מובילת חזון זה בעולם אך התגלתה במלוא סיאובה.[63] ומכיוון שההיבט הרעיוני תסכל את החברים, התעוררה בפומבי שוב הדרישה להשקיע את כל המשאבים בטיפוח הבית הקיבוצי. הושמעו דברי ביקורת חריפים על מצב הקיבוץ, ואלה הוסיפו לתחושת האכזבה מדרכו של הקיבוץ, שפשטה אחרי מלחמת העצמאות: 'כיצד אפשר להסביר את ההזנחה שחלה לגבי שאלות הקשורות בחברה הקיבוצית לעומת הטיפול הרב בשטח הפוליטי?' שאלה את יערי אחת מחניכות סמינר י"ב בינואר 1956.[64]

בעקבות מלחמת סיני ואירועי הונגריה קיים הוועד הפועל של הקיבוץ הארצי שתי ישיבות בנושא היחס לברית המועצות (ב־25 בנובמבר 1956 וכשבועיים לאחר מכן, ב־9 בדצמבר 1956), ובהן התגלתה המחלוקת בתנועה בכל חריפותה. חזן כדרכו גילה הבנה למצוקת המהססים, אך ניסה לשכנעם שיש להמשיך את הקשר הרעיוני לברית המועצות:

62 שאלות ליערי בסמינר י"ב, ינואר 1957, אש"צ ה־ח־11.4(4), עמ' 1; פישל, 'על צד אחד שבויכוח', **עלון מרחביה**, 8.2.1957, עמ' 7–8.

63 זיוה בפ', 'מהרהורי הזמן', **עלון משמר־העמק**, 15.3.1957, עמ' 4; אליהו מעוז, 'הערות לשאלת המוסר הסוציאליסטי', 28.9.1957, בתוך: רותי כוכבי (עורכת), **קיבוץ הזורע 1936–1996**, הזורע 1996, עמ' 91; שרה אשל (חצור) ליערי, 8.10.1957, אש"צ 95־15.7(3); דויד אמיר ליערי, 6.11.1956, אש"צ 95־14.7(8), עמ' 8; דברי שמואל גולן בדיון בוועד הפועל בעניין היחס לברית המועצות, דצמבר 1956, אש"צ 95־6.10(8), עמ' 3; סיכום סמינר קדרים, מחזור ד', ינואר־מרס 1957, אש"צ 95־14.7(5), עמ' 4; דברי חדווה (חברת אחד הקיבוצים הצעירים בקיבוץ הארצי) בדיון בוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, 22.9.1957, אש"צ 95־6.10(9), עמ' 105; יהודה ארצי, 'הדגל', **עלון מזרע**, 16.5.1958, עמ' 4.

64 צילה, שאלות חניכי סמינר י"ב למאיר יערי, ינואר 1956, אש"צ ה־ח 11.4 (4), עמ' 2.

> מהפכה עלולה לטעות ואם תרד לחלוטין מהפסים, הרי זו קטסטרופה עולמית [...] ואין הוכחות עדיין כי אכן זהו מצב המהפכה[...]. אנחנו באחד הסיבובים המסוכנים של המהפכה [...] מה שהמדיניות הסובייטית עשתה הוא התכחשות גמורה לעקרונות שהם בעצמם הכריזו עליהם. [אולם] כמו ששום דבר לא יכול לזעזע את אמונתנו בציונות ובמדינת־ישראל [...] כך שום דבר לא יכול לזעזע את אמונתי כי אוקטובר [המשטר הסובייטי המהפכני] בונה את העולם, על אף הטעויות וההסתאבויות, ובאותה המידה אנו צריכים ללחום נגד כל ההסתאבויות באמונה כי הסוציאליזם סופו לנצח.[65]

בדיונים אלה הביע יערי עמדה דומה, אבל התקשה להבין את היסוסי החברים: 'לא היה מוצדק שכל כך הרבה חברים יאבדו את ראשם', אמר. התבטאות זו לא הייתה מקרית, וגם בשיחות אישיות ובכתיבה שלא נועדה לפרסום הביע דברים ברוח זו. הוא לא היה מסוגל להשלים עם ויתור על עיקרי אמונה בסיסיים בשל אירועים שנראו לו זמניים ועל כן יחלפו מן העולם. במכתב אישי שכתב באותה תקופה לצבי ארד, ידידו בעין שמר, כתב:

> הננו עדים עכשיו למפולתם האידאית של רבים בתוכנו. עד כמה שלא אתאמץ להבליג ולהבין, כלל לא אוכל, איך עיקרי אמונה שהיו נר לרגלנו עשרות בשנים חולפים עם נשיבת רוח אחת ממדבר סיני ונמחקים [...]. בשעות של נדודי שינה, כשהלב מגלה לשפתיים המהודקות את הטרדות במערומיהן, אף אני מתחיל להתפתות למחשבה המחרידה, שעבור חלק רציני של דור המייסדים שלנו כל ה'אני מאמין' הסוציאליסטי שלנו איבד מזמן את כוחו המדריך והפך לבניין קלפים, שכל רוח מצוייה יכולה לסתור אותו. שומע אני קיטרוגים ודברי כפירה ואפילו ביזוי מפי רבים, אשר בימי המלחמה עם הסנה'איזם [מאבק השמאל שהוביל סנה] שימשו לנו משען ומעוז.[66]

יערי, חזן ותומכיהם השקיעו מאמצים אדירים כדי לשכנע שהאירועים האחרונים הם רק תקלה, אך לא קלקול הדרך כולה. דבריה של ציפקה אפרת, פעילה בולטת חברת קיבוץ עין השופט, באותם דיונים בוועד הפועל משקפים את מניעיהם: 'הרס המושגים והערכים שעליהם חונכנו יגרום לאסון ומפני זה יש להיזהר [...]. אם נהרוס בנוער ואצל החברים את הסוציאליזם [האמונה בברית המועצות] לא יהיה קיום לקיבוץ'.[67]

65 דברי חזן בדיון בוועד הפועל בעניין הייחס לברית המועצות, נובמבר 1956, אש"צ 5-6.10(7), עמ' 6-9, (ההדגשה שלי).

66 יערי בדיון ההמשך בוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, 9.12.1956, אש"צ 5-6.10(8), עמ' 20; יערי לצבי ארד, 1956, אש"צ 95-14.7(8). (המכתב ללא תאריך מדויק, אך נכתב בין סוף מלחמת סיני, 5.11.1956, ובין סוף שנת 1956).

67 דיון בוועד הפועל של הקיבוץ הארצי (שנושאו הייחס לברית המועצות בעקבות מלחמת סיני ואירועי הונגריה), 9.12.1956, אש"צ 5-6.10(8), עמ' 11. (ההדגשה והפרשנות בהסתמך על המשך הדברים באותו דיון שלי).

אפרת, כמו מנהיגי התנועה ותומכיהם, הייתה משוכנעת שהתמוטטות עולם הערכים התנועתי מסכן את המשך קיומו של הקיבוץ. כלומר, משהתקשו להצדיק את הדרך עצמה, ביקשו להיתלות בה משיקולים פנים תנועתיים. גם כעבור שנים רבות היו שסברו שקריסת האמונה בברית המועצות בעקבות משפטי פראג, מאסר הרופאים ואירועי 1955–1956 הייתה תחילת הקריסה האידאולוגית בקיבוץ הארצי.[68]

ההתנגדות לעמדתה של ההנהגה נעשתה משמעותית וחזקה משהייתה בעבר. עתה נמנו עמה, נוסף על חברים 'מן השורה', גם פעילי ציבור. אחד המרכזיים שבהם, אבא קובנר, ראה בדרכה של ברית המועצות בגידה, ולא רק קלקול זמני בדרך המוצהרת של מהפכת אוקטובר. הוא לא הסכין עם איסור ההנהגה להסתייג בגלוי מברית המועצות מחשש פגיעה בתנועה, והתריס כלפי חזן, יערי ותומכיהם:

> מהו המקסימום שאליו יכולה להגיע התיבה 'הסתאבות' ולא תגיע לבגידה באוקטובר? [...] לא אנו פורקים מעקרונות — הם הפורקים אותם. אתה שואל אותי — מאיר — חירות ממה? אני עונה לך: חירות מהסתר פנים [...]. עד היכן נעיז לעמוד פנים עם האמת? עמדה קאטולית־ישועית היא להגיד כי אם נבוא לערער, יהיה תוהו ובוהו בעולם [...]. נעיז לחשוב את מחשבתנו עד תומה.[69]

התומכים בגישתו של קובנר ביקשו למצוא תחליף לברית המועצות. כמו ההנהגה גם הם הכירו בחשיבות הזיקה הסוציאליסטית הבין־לאומית לדרכה של התנועה, אך בשונה ממנה סברו שיש להתנתק מברית המועצות. הם הטילו את יהבם על הסוציאליזם העצמאי שעיצב טיטו ביוגוסלביה, חלופה שנשללה בשנות המדינה הראשונות משום שהסובייטים התריעו נגד פיצולו של המחנה המהפכני. מצדדי הזיקה החלופית הציעו גם את פולין בראשותו של ולדיסלב גומולקה, שהצטיירה כמגשימה סוציאליזם טהור יותר מזה של ברית המועצות וגילתה סובלנות ליהודים ולמדינת ישראל.[70]

עמדה זו החלה לקנות אחיזה בקרב חברים, ובסמינר התנועתי לחניכי י"ב שנערך כעבור כמה שבועות, בינואר 1957, שאל אחד המשתתפים את יערי: 'מדוע אנחנו לא מזדהים עם הקו של טיטו־גומולקה?' (ההדגשה במקור)[71]

68 פטיש, **הסחרור והעיוורון**, עמ' 203.

69 דיון בוועד הפועל של הקיבוץ הארצי, 9.12.1956, שם, עמ' 11–12 (ההדגשה במקור). בנוגע למעמדו ועמדותיו הייחודיות של קובנר בקיבוץ הארצי ראו: דינה פורת, **מעבר לגשמי: פרשת חייו של אבא קובנר**, עם עובד, תל אביב 2000, עמ' 287–305.

70 לדוגמה ראו דברי יוסף שמיר ואברהם בן שלום בדיון הראשון מבין שניים בוועד הפועל של התנועה, אש"צ 5–6.10(7), עמ' 15א–15, 17, ודברי אליעזר הכהן ויצחק פטיש, בדיון ההמשך ב־9.12.1956, אש"צ 5–6.10(8), עמ' 5–7, 12. כל הדוברים הללו היו דמויות ציבוריות ידועות בקיבוץ הארצי.

71 שאלות ליערי בסמינר י"ב, ינואר 1957, אש"צ ה־ח־11.4(4), עמ' 1.

ההתנגדות לקו שהציגה ההנהגה חלחלה לכל שדרות הציבור, כמו שאמר צעיר ממעברות בסמינר י"ב שנערך באותה עת: 'בקיבוצי רב החברים שמביעים דעתם, בעיקר בקשר לרוסיה, לא מתחשבים לא בחזן ולא במאיר יערי'.[72] חזן הבין שעליו לכלכל את צעדיו אחרת, וזמן קצר לאחר הדיונים שהוזכרו, בוועד הפועל בנובמבר-דצמבר 1956, החל לבטא הסכמה פומבית עם הקו החדש בהתאם לדרישת המתנגדים.

אצל יערי היה המהלך הדרגתי יותר. בתחילת תקופה זו הוא ניסה לשמר קשר כלשהו לחזונה של ברית המועצות. מקורבו רישרד וינטרוב טען כלפיו בישיבת מזכירות התנועה באותה עת שבעניין הסובייטי 'מאיר מתוך התגוננות מדבר בסגנון סטליניסטי'. ואכן בחודשים הבאים נגרר יערי לעימות וכחני מתמשך בסוגיה זו בעלון קיבוצו, מרחביה.[73] לבסוף, כעבור כשנה, משהבין שהוא מאבד את מושכות התנועה, שינה גם הוא כיוון. בוועידה השלישית של מפ"ם (ינואר 1958) שמאז פילוג המפלגה (1954) הייתה זירה של הקיבוץ הארצי, הוא החל להוביל קו פרו־יוגוסלבי והתנתקות מברית המועצות. כדרכו הוא הסביר את עמדתו בתקיפות, אך תוכן הדברים היה שאול ממתנגדיו לא מכבר. לטענתו, הצלחת הקומוניזם היוגוסלבי מוכיחה שאפשר לשלב נאמנות לעולם המהפכה עם דרך סוציאליסטית עצמאית. הוא הזכיר שגם בעבר (בוועידתה השנייה, חיפה, 30 במאי עד 6 ביוני 1951) התריעה מפ"ם על הקו האנטי־ציוני ואנטי־ישראלי של ברית המועצות, אבל לא התנתקה ממנה בשל כך. עתה הוא כבר לא חשב שיש להפריד בין דרכה של ברית המועצות ובין העוינות ליהודים ולציונים. הוא הודה שברית המועצות איננה עוד מקור להשפעה ראויה על תנועות סוציאליסטיות־מרקסיסטיות עצמאיות, כמו שטענו יותר משנה רוב חברי הקיבוץ הארצי ואף חזן, שותפו להנהגה, וכמו שהבינו גורמים סוציאליסטיים־מרקסיסטיים לא קומוניסטיים באירופה באותה תקופה.[74]

זה היה האות למהפך הרעיוני הרשמי של הקיבוץ הארצי ומפ"ם שהתרחש בוועידה השלישית של המפלגה. בתמיכת המנהיגות הוחלט להסיר את המקף שהגדיר את מפ"ם כמפלגה מרקסיסטית־לניניסטית, ולהחליפו במונח 'מרקסיסטית ולניניסטית'. שינוי המונח ביטא פנייה לדרך סוציאליסטית־מהפכנית עצמאית כדרכן של פולין, יוגוסלביה, סין וגורמים אחרים בעולם הנאמנים לסוציאליזם, אך אינם מחויבים לברית המועצות.

72 שאלות לבונים שמיר בסמינר י"ב, דצמבר 1956, אש"צ ה-ח-11.4(4), עמ' 1.

73 על השלמתו של חזן עם המגמה החדשה ראו דבריו בישיבת מזכירות הקיבוץ הארצי ב־4.1.1957, אש"צ 6.5(4). לדבריו של וינטרוב כלפי יערי, שנאמרו באותה ישיבה, ראו שם. על הוויכוח **בעלון מרחביה** ראו: פישל, 'על צד אחד שבויכוח', **עלון מרחביה**, 8.2.1957, עמ' 8; מאיר יערי, 'על מה שעוללנו להם', **עלון מרחביה**, 22.2.1957, עמ' 6; פישל, 'לא למען הפולמוס', **עלון מרחביה**, 22.3.1957, עמ' 4.

74 לגישתו החדשה של יערי ראו דבריו בוועידה השלישית של מפ"ם, חיפה, ינואר 1958, אש"צ 95-31.7.(9), עמ' 14, 16-19. על שינוי תורותיהם של הגורמים המרקסיסטיים־לניניסטיים באירופה בהשפעת אירועי הונגריה־פולין ועם פרסום הוועידה העשרים ראו: Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Macmillan, London 1976, pp. 27-40; Duvignaud, 'France' (above note 13), p. 318; Galli, 'Italy' (above note 13), pp. 324-334 (especially pp. 330-334)

הזיקה הסובייטית נמוגה אפוא מתודעתו הציבורית של הקיבוץ הארצי, אם כי נעלמה סופית רק לאחר ניתוק היחסים הדיפלומטיים בין ברית המועצות למדינת ישראל לאחר מלחמת ששת הימים. חזן ובעקבותיו יערי נכנעו לדעת הקהל בתנועתם, ואף שגם עתה הציגו עצמם כמובילי הקו הרעיוני של הקיבוץ הארצי, תפקידם התמצה בניסוח דרישותיו של הרחוב התנועתי בלבד.[75]

בסופו של דבר הניסיון להיתלות בפתרון היוגוסלבי לא האריך ימים מפני שהיה פתרון דחק חסר עוצמה. בתוך זמן לא רב חדל הקיבוץ הארצי להטיל את יהבו על קשר לגורם בין־לאומי מהפכני, גם משום שמקור כזה לא היה בנמצא וגם משום שהתנועה כבר לא נזקקה לחיזוק האידאולוגי כתחליף למעמדה ולמעמד מפלגתה. היא הסתגלה, יחד עם התנועה הקיבוצית כולה, לפיחות במעמד הקיבוצים בחברה הישראלית ולמעמדה השולי של מפ״ם כשותפה זוטרה בשלטון (למן 1955).

סוף דבר

הנהגת הקיבוץ הארצי בחרה להעמיק את האמונה בברית המועצות כאמצעי להתמודד עם קשייו של הקיבוץ במעבר מיישוב למדינה. לא רק הקיבוץ הארצי, אלא התנועות הקיבוציות כולן ביקשו להתמודד עם האתגרים החדשים שניצבו לפניהן באותה תקופה באמצעות יצירת זיקה בין־לאומית. גם באיחוד הקבוצות והקיבוצים ובקיבוץ הדתי היו חברים שהכירו בתרומת ׳עולם המחר׳ לאנשי הקיבוץ הארצי בהתמודדות עם אכזבות פוליטיות ושינוי מעמד הקיבוצים בחברה הישראלית, אף שזיקה זו נראתה להם מקסם שווא.[76]

במאמר דנתי בתוצאות בחירתו של הקיבוץ הארצי להדק את הזיקה לברית המועצות. בתחילה, בחודשים שלאחר מלחמת העצמאות, נראה היה שהידוק הזיקה מגשים את הציפיות ממנו: המנהיגים הנחילו לחברי הקיבוץ הארצי את אמונתם וסברו שתודות לה הצליחו טוב יותר מהתנועות הקיבוציות האחרות להתמודד עם המציאות הפוליטית והחברתית החדשה.[77] גם החברים חשו בעוצמה שהעניקה להם ׳המשיחיות האדומה׳, עד שהתפוגגה למן אמצע שנות החמישים.[78]

75 על ׳האווירה היוגוסלבית׳ בחודשים הראשונים של 1958 ראו למשל דברי ז׳ שיק בדיון כללי בוועידה התשיעית (הרי אפרים, 1–6 ביוני 1958), **מובא בהדים**, כג (יולי 1958), עמ׳ 65.

76 אריה אופיר, ׳במבוך׳, **ניב הקבוצה**, ב, א (מרס 1952), עמ׳ 37–38; דברי אברהם הרץ בתוך: ׳הקיבוץ לאור התמורות׳ (פגישת חברים של הקיבוץ הדתי), בארות יצחק, 20.4.1952, עמ׳ 7; משה אונא, שם, עמ׳ 20; דברי חיים בן אשר בישיבה ד׳ של מרכז האיחוד ביפעת, 7.9.1955, ארכיון איחוד/ פרוטוכולים/ ישיבות מרכז/3/1, עמ׳ 23.

77 ראו למשל: חזן, ׳התנועה הקיבוצית לאור התמורות המדיניות׳ (אפריל 1949, לקראת המועצה הכ״ח בניר דוד), אש״צ 5–6.20(1), עמ׳ 20.

78 ראו למשל: חגית שטין, ׳ברכת חג מנכר׳ (6.9.1956), בתוך: כוכבי (עורכת), **קיבוץ הזורע 1936–1996**, עמ׳ 200; יהודה ארצי, ׳הדגל׳, **עלון מזרע**, 16.5.1958, עמ׳ 4. כך העיד גם אבישי גרוסמן, נער מעין שמר באותה עת (ריאיון אישי עם המחבר, 23.7.2001).

ואולם בסופו של דבר החלטתה של הנהגת הקיבוץ הארצי להדק את הזיקה לברית המועצות כאמצעי להרחבת האופק של החזון התנועתי לא השיגה את מטרתה. התקווה לחזק את אמונת החברים בקיבוץ לא התממשה, והתנועה כגוף התיישבותי ופוליטי לא התחזקה. יתרה מזאת, השאיפה לחזק את הזיקה לברית המועצות חרגה מהכיוון שהתוו לה המנהיגים והובילה לידי משבר אמונה קשה שלווה בסערות רעיוניות ופוליטיות.

ההנהגה השקיעה מאמצים רבים כדי לשמר את הדרך שהתוותה, ואחד הביטויים לכך הוא התוכן שנבחר לכינוסי התנועה המרכזיים. בחמש מתוך שמונה מועצות וועידות תנועתיות שכינס הקיבוץ הארצי בעשור הראשון לקיומה של מדינת ישראל, העשור שהמאמר דן בו, דנו בחיזוק היסוד הרעיוני בתנועה וליכודה סביב דרכה של ההנהגה.[79]

חרף מאמצי ההנהגה המרובים והמחיר שנתבע להשלטת דרכה, לא ארכה הרגיעה הרעיונית זמן רב. בשתי תקופות קצרות בלבד באותן שנים זכתה ההנהגה בתמיכה בדרכה הרעיונית ללא סערות אידאולוגיות. התקופה הראשונה הייתה מקום המדינה ועד תחילת הופעתו הגלויה של מחנה השמאל ב־1950, והתקופה השנייה הייתה משוך משבר ההשמאלה ב־1954 ועד העמקת ההתנגדות לברית המועצות ב־1955. אך גם בימי רגיעה אלה, כמו בשנים אחרות באותו עשור, לא שעו החברים לשאיפת ההנהגה להעמיד את ההיבט הרעיוני במוקד סדר היום של התנועה. בסוף העשור, כבתחילתו, הם דרשו להעמיד במוקד את החשוב בעיניהם באמת: 'זה שנים מוסדות התנועה הזניחו שטח כה חשוב — והוא בניין הקיבוץ'. הם טענו שסדרי העדיפויות בתנועה הביאו לידי כך ש'את הסדק [בחיי השיתוף] הזנחנו מתוך קלות־דעת ואת הפרצה — מתוך חוסר אומץ לתקן'. את זה הם דרשו לשנות.[80]

אך לא רק שהמטרות שנתלו בהידוק הזיקה לברית המועצות לא הושגו, המחיר שגבתה שאיפה זו, שניתן לכנותו מחיר 'האנרגיות התנועתיות', היה כבד ביותר. הסערות הרעיוניות בקיבוץ הארצי ומאמצי ההנהגה לפותרן חיבלו ביכולת להתמודד עם טרדות החיים היום־יומיות, וגם ההתמודדות עם משימות התקופה שבמוקדן קליטת העלייה וחיזוק מעמדו של הקיבוץ בחברה הישראלית לא טופלו כראוי. האנרגיה הושקעה בכיוון עקר, ויכולת היצירתיות שאפיינה את הקיבוץ בתקופת היישוב נפגמה.[81]

79 החל בכינוס התנועה הראשון בעידן המדינה (המועצה הכ"ז, נהריה, 10–12 בדצמבר 1948), עבור במועצות נתניה (28 בפברואר–2 במרס 1952), מועצת עין המפרץ (3–5 באוקטובר 1952) והוועידה השמינית (גבעת חביבה, 2–5 באפריל 1954) וכלה בכינוס האחרון בעשור זה (הוועידה התשיעית, הרי אפרים, 1–5 ביוני 1958).

80 ראו בהתאמה: 'לקראת המועצה החברתית', **עלון מזרע**, 30.5.1958, עמ' 1; דברי רות גורן בדיון כללי בוועידה התשיעית של הקיבוץ הארצי (הרי אפרים, יוני 1958), מובא **בהדים**, כג (יולי 1958), עמ' 106.
ראו גם דיווח על דיוני הוועידה **בהדים**, כג (יולי 1958) בו דוגמה להבעת דרישה לשינוי סדר היום התנועתי שבוטאה בדיונים בקיבוצים לפני הוועידה התשיעית ובמהלך הוועידה עצמה.

81 על היצירתיות של התנועות הקיבוציות לפני מלחמת העצמאות ועל אובדנה בימי המדינה ראו: ניר, **רק שביל כבשו רגלי**, עמ' 439, 467.

כמו התוצאות בקיבוץ הארצי, גם הכיוון שבחרו מנהיגי הקיבוץ הארצי (והקיבוץ המאוחד) במפלגתם המשותפת הוכח כבלתי פורה מבחינה פוליטית. גם במפ"ם הם העמידו את האידאולוגיה הפרו־סובייטית במרכז בתקווה שהדבר יועיל ליציבות תנועותיהם הקיבוציות, אבל בכך גרמו לעיקור המעשה הפוליטי של המפלגה.[82] במילים אחרות, הידוק הזיקה פגע במפ"ם וכן בחברה הקיבוצית שלמענה הוא נעשה.

ואולם ניתן לשער שלבריחת 'האנרגיות התנועתיות' השפעה רחבה יותר, ותוצאותיה ניכרות לא רק בקיבוץ הארצי ובמפ"ם. ייתכן שלו בחרו המנהיגים בפתרונות אחרים למשבר, הייתה התנועה עצמה נשכרת ואולי אף מקרינה על שאר הזרמים הקיבוציים. שהרי מנהיגותם העוצמתית והכריזמתית של חזן ויערי בשילוב עם האחדות הרעיונית והחברתית של הקיבוץ הארצי חיזקו אותו וסיפקו לו יכולות, טובות מאלו שהיו לשאר התנועות, להתמודד עם משבר קום המדינה.[83]

נטייתם של מנהיגי הקיבוץ הארצי להידוק הזיקה לברית המועצות דומה לגישתו של השמאל במערב אירופה בתקופת המלחמה הקרה. האהדה בקרבו לסובייטים התפוגגה רק ב־1956 אחרי דיכוי המרד בהונגריה.[84] דמיון זה ניכר גם בדור הבא. עם השתרשות תהליכי הליברליזציה איבדו המפלגות הסוציאל־דמוקרטיות ואף הקומוניסטיות במערב אירופה את דבקותן האידאולוגית ואת יומרותיהן לשינוי חברתי מהותי והסתפקו בתיקונים בסדר החברתי הקיים.[85] כמוהן ויתרו גם הקיבוצים על האידאולוגיה הייחודית להם, אף שעשו זאת לא רק מפני שאמונתם התערערה, אלא גם כדי לשרוד בימי המשבר שנקלעו אליו בשנות השמונים של המאה העשרים, שביטויו הגלוי היה המשבר הכלכלי הקשה שפרץ לאחר התכנית הכלכלית לייצוב המשק שעליה הכריזה הממשלה ביולי 1985.[86] ייתכן שמהלך זה קשור לא רק בנפילת הגוש הקומוניסטי באותן שנים כמקובל לחשוב.[87] נראה שהוויתור על האידאולוגיה הייחודית בקיבוצים, בשמאל המערב אירופי וגם בגוש הקומוניסטי מקורם גם ואולי בעיקר בהיחלשות האמונה או שמא בקריסת המוטיבציה

82 על כך עמדו כזכור חוקרי התחום הפוליטי. ראו לעיל הערה 4 במבוא.

83 אמנם גם ליצחק טבנקין היה מעמד מיוחד בקיבוץ המאוחד, אבל תנועתו לא הייתה מלוכדת כמו הקיבוץ הארצי, ולכן השפעתו לא הגיעה לעוצמת ההשפעה של מנהיגיו של האחרון. על עוצמתם הפנים תנועתית של מנהיגי הקיבוץ הארצי ועל עוצמתו הארגונית של הקיבוץ הארצי ראו: פאוקר, 'אוטופיה בסבך הסתירות', בעיקר עמ' 385–386, 401, 457. ראו גם הערה 17 לעיל.

84 על זיקתו של השמאל המערב אירופי לברית המועצות והתפוגגותה ראו: ג'אדט, **אחרי המלחמה**, עמ' 276–282.

85 Armen Antonian, *Toward a Theory of Eurocommunism: The Relationship of Eurocommunism to Eurosocialism*, Greenwood Press, New York 1987, pp. 1-15; וראו גם: ג'אדט, שם, עמ' 924–928.

86 לניתוח משבר הקיבוצים שפרץ ב־1985, ראו: דני רוזוליו, **השיטה והמשבר: משברים, הסדרים ושינויים בתנועה הקיבוצית**, עם עובד, תל אביב 1999.

87 ראו למשל: ענת זלצר (בימאית), **הקיבוץ**, פרק ד, ערוץ 8, 2011.

להציב חלופה משמעותית לליברליזם של עידן רייגן-תאצ׳ר, ששטף אז את המערב, וגליו הכו אף מעבר לו.

את הכיוון החדש התוו חברי הקיבוצים שמאסו בעודף האידאולוגיה של שנות החמישים, שביטויו הבולט היה הזיקה לברית המועצות. וכך גישת הידוק הזיקה הייתה לרועץ לא רק משום שהביאה לידי הפניית האנרגיות התנועתיות של הקיבוץ הארצי לכיוון לא פורה בתקופה קריטית לקיבוץ, אלא אף הזינה מבחינה תודעתית תגובה הפוכה בשנות השמונים. הוויתור על האידאולוגיה, כמו עודף האידאולוגיה, צופן קשיים וסכנות לעתידו של הקיבוץ, אם כי שונים מאלו שבעבר. קשה לחזות אם החברה הקיבוצית תוכל להמשיך להתקיים ללא תודעת הייחוד של חבריה.[88]

88 על הוויתור על האידאולוגיה וסכנותיו ראו: Eliezer Ben-Rafael, 'Kibbutz: Survival at Risk', *Israel Studies*, 16, 2 (2011), pp. 104-106

'אפיסטמולוגיה ציונית': פוליטיקת המספרים של דוד בן־גוריון

ארי בראל

ביוני 1944, בישיבה של הנהלת הסוכנות שעסקה בתכנית השאפתנית להביא לארץ ישראל מיליון יהודים בפרק זמן קצר של כשנה וחצי ('תכנית המיליון'), אמר אבי התכנית, יושב ראש הנהלת הסוכנות דוד בן־גוריון, את הדברים האלה:

> והערה אחת רצוני להעיר לעניין הדמיון ש[... גרינבוים] מיחס לי. אינני יודע אם יש לי דמיון. אני 11 שנה בהנהלה הציונית. לפני זה עסקתי רק בעניינים מעשיים קטנטנים. וכשאני עוסק באיזה דבר אינני מסוגל לעסוק בו אם אינני יודע את כל הפרטים הקטנים שלו. גם כשאני לומד איזה דבר, אם אינני יודע אותו לפרטי פרטיו הוא מטושטש אצלי. זה לא עניין של דמיון. אני לא אוכל לבוא לאנגליה ולהגיד: הביאו מליון יהודים, אם לא אדע את פרטי פרטי פרטים איזה יהודים אני לוקח, איך אני מכשיר אותם, מאין אקח אניות, איך ישכינו אותם פה באופן ארעי ואחר כך באופן קבוע — אז אין לי תכנית (ההדגשה כאן ובהמשך הדברים שלי).[1]

בדברים אלו לפני עמיתיו להנהגת הסוכנות הודה בן־גוריון שבבואו לקדם מהלכי מדיניות הוא זקוק לבסיס מידע רחב, חייב לדעת 'את כל הפרטים הקטנים שלו'. יותר מכך, הוא טען, השליטה בפרטים היא חלק מתהליך הלמידה שלו משום שאם איננו 'יודע אותו לפרטי פרטיו הוא מטושטש אצלי'.

* ברצוני להודות לנח עפרון, לדוד אוחנה למנחם פיש ולשאול כ"ץ על הערותיהם החשובות על גרסאות מוקדמות של מאמר זה. כמו כן ברצוני להודות לחנה פינשו ולנילי אורן על המידע והידע הרב שחלקו איתי אודות יומנו של בן־גוריון. חוסר הדיוקים והטעויות הם כמובן על אחריותי בלבד. ברצוני להודות גם למכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן באוניברסיטת תל־אבי אשר נטל חלק במימון עבודת המחקר הזו.

1 פרוטוקול ישיבת הנהלת הסוכנות, 20.6.1944, ארכיון בן־גוריון, חטיבת הפרוטוקולים. מצוטט גם בתוך: דבורה הכהן, **תכנית המליון: תכניתו של דוד בן־גוריון לעלייה המונית בשנים 1942–1945**, משרד הביטחון — ההוצאה לאור, [תל אביב] 1994, עמ' 117.

במאמר זה ברצוני לטעון שהאופי ושיטת העבודה העולים מציטוט זה אינם בגדר רטוריקה בעלמא, אלא אפיינו את סגנון עבודתו של בן־גוריון כבר מן השלבים המוקדמים בקריירה הציבורית שלו. בחשיבות הגדולה שהעניק לנתונים, ובייחוד לנתונים כמותיים, אפשר לראות אפוא סוג של דפוס אפיסטמי ופרקטיקה פוליטית, ולמעשה סגנון טיעון מובחן המאפיין את המנהיג הציוני. סגנון טיעון זה נשען על נתונים ועל מידע — במקרים רבים מידע כמותני — הן כמקור השראה עיקרי לעיצוב מדיניות ולנקיטת פעולה והן כמקור ללגיטימציה. פוליטיקה זו מחויבת מאוד לעולם החוץ־טקסטואלי, ואינה נרתעת מלהקדיש זמן ומשאבים לא מבוטלים לאיסוף, לעיבוד ולניתוח של מידע, ואף משתמשת במידע זה הן כבסיס לעיצוב מדיניות והן כאמצעי לשכנוע, לגיבוש הסכמה וליצירת לגיטימציה.

השימוש שאני עושה במושג 'סגנון טיעון' שואב את השראתו מעבודתו של הפילוסוף של המדע איאן האקינג. בהמשך להיסטוריון של המדע אליסטר קרומבי, טוען האקינג שניתן לזהות סגנונות, דפוסים או צורות של טיעון והנמקה מדעיים, או בלשונו: Styles of Scientific Reasoning.[2] השימוש של האקינג (וקרומבי) במושג 'סגנון' מעיד על התמקדות במתודה האפיסטמית: באופני רכישת הידע (שאלת ה'איך': איך הידע נרכש) ופחות בתוכן של הידע עצמו (שאלת ה'מה': מה התוכן של הידע).[3] עוד מאפיין חשוב של סגנון הטיעון (Style of Reasoning) הוא העובדה שהוא אינו מתאר רק את התהליך הקוגניטיבי (אפיסטמי) של המחשבה וההסקה, אלא גם את התהליך החברתי של בניית הטיעון: הניסיון לנסח אותו, להציג אותו, להצדיק אותו ולשכנע אחרים, והמאמץ לייצר הסכמה ולרתום אחרים לפעולה.[4]

2 קרומבי, בספרו המונומנטלי בן שלושת הכרכים 'סגנונות של חשיבה מדעית במסורת האירופית', מזהה שישה סגנונות מובחנים של טיעון בתרבות המדעית המערבית. בין השאר הוא מזהה את הסגנונות האלה: היסק על בסיס הנחות מוקדמות, שימוש בניסוי, שימוש במודלים אנלוגיים, שימוש בהשוואה או במיון כדי לארגן מגוון של תופעות, ניתוח סטטיסטי של סדירויות וחישוב הסתברויות, וניתוח היסטורי־גנטי. ראו: A. C. Crombie, *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition: The History of Argument and Explanation Especially in the Mathematical and Biomedical Sciences and Arts*, Duckworth, London 1994
כדי למנוע סרבול לשוני את המילה Reasoning תרגמתי ל'טיעון' ואת Style of Reasoning ל'סגנון טיעון'. תרגום זה אינו מצליח לבטא את מלוא המשמעות של המילה Reasoning, הכוללת הן ממד אפיסטמי של מחשבה והסקה, והן ממד דיסקורסיבי־רטורי של שכנוע. חיבור זה בין החברתי לאפיסטמולוגי הוא מאפיין מובהק וחשוב של הפרקטיקה הזאת. אפשרויות נוספות לתרגום הן: 'סגנון טיעון והנמקה', 'סגנון הסקה וטיעון', 'סגנון הסקה והנמקה'. ברצוני להודות לאריאל צימרמן על ההפניה לעבודתו של האקינג ועל הסיוע בניסיונות התרגום של המושג.

3 Ian Hacking, '"Style" for Historians and Philosophers', *Studies In History and Philosophy of Science*, A, 23, 1 (1992), p. 1; וראו גם: Karin Knorr-Cetina, *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999

4 Hacking, Ibid., p. 3

סגנון הטיעון הפוזיטיביסטי־אמפיריסטי של בן־גוריון, כמו שאראה בהמשך הדברים, אכן כולל בו־זמנית הן את הרכיב הקוגניטיבי והן את הרכיב החברתי. האיסוף האובססיבי של נתונים והמאמצים הגדולים לעבד, לנתח ולהציג אותם הם בשביל המנהיג הציוני מתודה מהימנה לבירור מצב העניינים בעולם ולגיבוש מדיניות ובו זמנית טכנולוגיית שכנוע וביסוס של לגיטימציה.

חשוב לציין שבעולם היהודי של סוף המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים — שהאמין אמונה עזה בכוחם של נתונים ומספרים — לא היה בן־גוריון חריג. שורה של מחקרים מצביעים על חלחולן של תפיסות פוזיטיביסטיות, אמפיריסטיות וכמותניות לשיח היהודי באירופה במאה התשע עשרה.[5]

הופעתו של דפוס שיח חדש זה בעולם היהודי מושפעת מתמורות ומתהליכים רחבי היקף שהתחוללו במערב בעת החדשה ובמוקדם עלייתה של המודרנה. במאמר זה אין ביכולתי לסקור בהרחבה תהליכים תרבותיים רחבים ועמוקים אלו. אסתפק אפוא בהצבעה קצרה על כמה מגמות הרלוונטיות בייחוד לעלייתו של סגנון הטיעון האמפירי ולהופעתה של ה'עובדה' (ובייחוד העובדה המיוצגת באופן מספרי) כאובייקט אפיסטמי חשוב הנהנה מדימוי אובייקטיבי ומערך אמת גבוה ולהפיכתה לאובייקט פוליטי עיקרי. אחת ההתפתחויות החשובות בהקשר זה היא עלייתו של המדע החדש, שמצד אחד שילב נטייה גוברת לייצוג מתמטי של תופעות טבעיות וחוקי טבע, ומן הצד האחר התבסס על גישה אמפירית, המעמידה את הניסיון ואת הניסוי במוקד הפעילות המדעית.[6]

צמיחתה של המדינה הלאומית האירופית עמדה בזיקה הדוקה לעלייתו של המדע החדש ולהופעתם של תחומי ידע חדשים וסוגי מומחיות מגוונים, והיא בגדר התפתחות נוספת בעלת חשיבות בהקשר שלנו. מאפייניה של המדינה המודרנית הריכוזית כמדינת ניהול, המכוננת דפוסי ממשל המתמקדים בניהול תהליכי חיים של אוכלוסיות אנושיות (ביופוליטיקה) ובעיצוב אינטנסיבי של המרחב הפיזי, של ה'טבע', הקנו לתחומי ידע ולפרקטיקות מדעיות, טכנולוגיות והנדסיות, מעמד וחשיבות רבה. בכלל אלה אפשר למנות למשל פרויקטים של מיפוי גאוגרפי, מפקדים דמוגרפיים, סקרים גאולוגיים, שירותי בריאות ותברואה, שיטור, חינוך ועוד, הממזגים בין תחומי ידע ומומחיות ובין

5 לפירוט בנוגע למחקרים אלו ראו בהמשך הדברים.

6 סקירה כוללת ומעודכנת למדי על המדע החדש ובכלל זה על מאפייניו המתמטיים והאמפיריים ראו למשל: Steven Shapin, *The Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago 1996; Katharine Park & Lorraine Daston (eds.), *The Cambridge History of Science, III: Early Modern Science*, Cambridge University Press, Cambridge UK 2008 להתייחסויות ספציפיות יותר הנוגעות למגמות האמפיריות והמתמטיות ראו בין השאר: Peter Dear, *Discipline & Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, University of Chicago Press, Chicago 1995; Steven Shapin & Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton University Press, Princeton NJ 1985

פרקטיקות של ניהול, שליטה ועיצוב של אוכלוסיות אנושיות ושל מרחבים פיזיים. יחסי הגומלין ההדוקים הללו בין המדינה המודרנית למומחים, ההסתמכות על תחומי ידע ומומחיות, צמיחת הפרקטיקות המדינתיות של שליטה וניהול באמצעות מדידה, מיפוי, כימות וחשבונאות היו חלק מחלחולן של תפיסות פוזיטיביסטיות ואמפיריסטיות למרחב הפוליטי והציבורי ולעלייתו של הייצוג המספרי בלב הדמוקרטיה הליברלית.[7]

במאה התשע עשרה התחזקה עוד החשיבה הכמותנית ועמה עלתה החשיבות שניתנה לייצוג המספרי, ועם הופעתו של מדע הסטטיסטיקה גם התחזק הדימוי האובייקטיבי שלו. התפתחות זו נבעה, בין היתר, מהמשרדים לאיסוף ולפרסום חומר סטטיסטי שהקימו מדינות באירופה בראשית המאה התשע עשרה. משרדים סטטיסטיים אלו עסקו במגוון תחומים שחרגו מהנושאים המסורתיים של לידות, פטירות ונישואים, שבהם כבר טיפלה המדינה. מפץ מספרי זה — התופעה שאיאן האקינג מכנה 'מפולת שלגים של מספרים מודפסים'[8] — לא היה רק נחלת הביורוקרטיה של המדינה, אלא נשא אופי פומבי וציבורי ופתח את הדלת להתפתחותן של מתודות סטטיסטיות ומדע הסטטיסטיקה ולהופעתו של סוג חדש של ידע אובייקטיבי: חוקים סטטיסטיים. אלו הובילו בתורם להופעתם של אובייקטים חדשים דוגמת 'תוחלת חיים', 'רמת שכר' ולמושג שאולי הוא החשוב מכול: 'האדם הנורמלי'. אובייקטים אלו נעשו מושא של מחקר מדעי ושל ניהול מדינתי, והביאו לידי אופנים חדשים של הנדסה חברתית ודפוסי התערבות לשינוי אופיין של קבוצות חברתיות. ה'פוליטיקה של העובדות' בכלל והשימוש בייצוג מספרי ובמדדים בפרט נעשו חלק אינטגרלי מהפרקטיקה והרטוריקה הפוליטית באירופה במאה התשע עשרה.[9]

7 הספרות בנושא זה רבה ומקיפה דיסציפלינות רבות. נציין כמה ציוני דרך מחקריים חשובים: Patrick Carroll, *Science, Culture, and Modern State Formation*, University of California Press, Berkeley CA 2006; Eric H. Ash (ed.) *Expertise: Practical Knowledge and the Early Modern State (Osiris 25)*, University of Chicago Press, Chicago 2010, p. 13; James Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven CT 1998; Theodore Porter & Dorothy Ross, *The Cambridge History of Science, VII – The Modern Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, UK 2003; Michel Foucault, 'Governmentality', in: G. Burchell, C. Gordon & P. Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago 1991; Mitchell Dean, *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*; בנדיקט אנדרסון, **קהיליות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2000.

8 Ian Hacking, 'Biopower and the Avalanche of Printed Numbers', *Humanities in Society*, 5, 3&4 (1982), pp. 279-295

9 Ian Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge UK 1990; Theodore M., Porter, *The Rise of Statistical Thinking 1820-1900*, Princeton University Press, Princeton NJ 1986; Idem, *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*, Princeton University Press, Princeton NJ 1996;

התהליכים שהתחוללו במערב בעת החדשה — שרק מיעוטם צוין כאן — השפיעו כמובן מאוד על העולם היהודי ועל התהליכים של מודרניזציה, חילון, השכלה ואמנציפציה שעברו על יהודי אירופה. נקודת ציון חשובה בעלייתה של צורת המחשבה האמפיריסטית־פוזיטיביסטית בעולם היהודי היא הופעתה של תנועת ההשכלה היהודית בסוף המאה השמונה עשרה, והתאוצה שצברה לקראת אמצע המאה התשע עשרה עם התפשטות המודרניזציה, החילון וההשכלה היהודית למזרח אירופה.[10]

חשיבות מיוחדת לחלחולן של תפיסות אמפיריסטיות ופוזיטיביסטיות לשיח היהודי יש לייחס לשיח המדעי על היהודים ועל ה'בעיה היהודית', בעיקר בתחומי מדעי החברה, שהתפתח מאמצע המאה התשע עשרה והתגובה היהודית לשיח זה. בהקשר זה אפשר לציין את מחקריו של ג'ון אפרון על המחקר המדעי בשאלת הגזע היהודי ותגובתם של מדעני גזע יהודים לשאלה זו,[11] ואת מחקריו של דרק פנסלר על מקורותיה של מחשבת הכלכלה הפוליטית היהודית ועל השפעתם של תחומי ידע ומומחים מתחום מדעי החברה ודגמים אירופיים של הנדסה חברתית על גיבוש המדיניות החברתית היהודית באירופה של המאה התשע עשרה, ובייחוד על ההגירה היהודית לפלסטינה ועל ההתיישבות בה.[12] רלוונטי במיוחד הוא מחקרו של מיטשל הארט העוסק בהופעתם ובהתמסדותם של מדעי החברה היהודיים בשלהי המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים. התפתחות זו קשורה בטבורה להופעתה של פעילות סטטיסטית יהודית ענפה ביותר בשלהי המאה התשע

Alain Desrosières, *The Politics of Large Numbers: A History of Statistical Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge MA 1998

10 תנועת ההשכלה היהודית ראויה להתייחסות נרחבת ונפרדת החורגת ממאמר זה. מכלל הספרות הרבה שנכתבה עליה ראו בין היתר: עמנואל אטקס (עורך), **הדת והחיים: תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים 1993; ישראל ברטל, **קוזק ובדווי: 'עם' ו'ארץ' בלאומיות היהודית**, עם עובד, תל אביב 2007; הנ"ל, **מאומה ל'לאום': יהודי מזרח אירופה 1772–1881**, משרד הביטחון — ההוצאה לאור, [תל אביב] 2002; מרדכי זלקין, **אל היכל ההשכלה: תהליכי מודרניזציה בחינוך היהודי במזרח אירופה במאה התשע עשרה**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2008; הנ"ל, **בעלות השחר: ההשכלה היהודית באימפריה הרוסית במאה התשע עשרה**, מאגנס, ירושלים 2000; שמואל פיינר, **מלחמת תרבות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה־19**, כרמל, ירושלים 2010; הנ"ל, **מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה־18**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים 2002; שמואל פיינר וישראל ברטל (עורכים), **ההשכלה לגווניה: עיונים חדשים בתולדות ההשכלה ובספרותה**, מאגנס, ירושלים 2005.

John M. Efron, *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in fin-de-siècle Europe*, Yale University Press, New Haven CT 1994

12 דרק יונתן פנסלר, **תכנון האוטופיה הציונית: עיצוב ההתיישבות היהודית בארץ ישראל 1870–1918**, יד יצחק בן־צבי והמרכז למורשת בן־גוריון, ירושלים ושדה בוקר 2001; Derek Jonathan Penslar, *Shylock's Children: Economics and Jewish Identity in Modern Europe*, University of California Press, Berkeley CA 2001

עשרה. ׳מפולת שלגים׳ זו של מספרים מודפסים על יהודים היא רכיב חשוב בעלייתו של דפוס החשיבה האמפיריסטי־פוזיטיביסטי והכמותני בקרב יהודים בתקופה זו.[13]

דפוס החשיבה הפוזיטיביסטי והאמפיריסטי לא אפיין רק את האליטות האינטלקטואליות, המדעיות או הטכנוקרטיות, אלא פעפע גם לציבור הרחב. הסוכנים העיקריים להפצתו של דפוס שיח זה במרחב הציבורי היו אינטלקטואלים, אנשי ספר, אנשי מדע ובייחוד מתרגמים ופופוליזטורים של ספרות מדעית. מרדכי זלקין, יעקב שביט ויהודה ריינהרץ מצביעים על פריחה חסרת תקדים של ספרות מדע פופולרי (בעיקר בעברית) בקרב יהודי אירופה למן המחצית השנייה של המאה התשע עשרה, ועל חשיבותה הרבה בעיצוב תמונת העולם והשקפת העולם בקרב ציבורים רחבים.[14]

במחקר על העיתון העברי **הצפירה** — שהחל לצאת לאור בשנת 1862 בוורשה ויצא לאור לסירוגין עד שנת 1931 בוורשה ובברלין — מציג אורן סופר זווית מעניינת ורלוונטית במיוחד להבנת תהליכי המודרניזציה שעברו על יהודי אירופה במאה התשע עשרה. סופר מתרכז בניתוח השיח היהודי, ובייחוד בדפוסי הטיעון שרווחו בשיח זה, ומצביע על מה שניתן לתאר כ׳מפנה אמפירי׳ המתרחש בציבוריות היהודית בתקופה זו. סופר מבחין בניתוחו בין שני דגמים של טיעון וביסוס אמתות שהתחרו ביניהם מאמצע המאה התשע עשרה במרחב הדובר עברית במזרח אירופה. הדגם הראשון הוא דגם הדרש והפלפול התלמודי היהודי המסורתי, המבוסס על חקירה תוך־טקסטואלית ובין־טקסטואלית. על פי דגם זה מצב העניינים בעולם מתפרש ומתבאר לאורם של טקסטים מקודשים, ועל כן עיקר המאמץ מופנה לדלות את משמעותם האמתית. ביאור הטקסט התבצע על ידי קישור לחלקים אחרים באותו טקסט או קישורו לטקסטים אחרים. הדגם השני הוא הדגם החוץ־טקסטואלי המודרני, שביקש להתבסס על עובדות המצויות מחוץ לטקסט וראה בטקסט עצמו מעין מראה המשקפת את ׳העולם האמתי׳. במרכזו של דפוס שיח זה עמד עולם התופעות, ותפקידו של הטקסט — כך האמינו כותביו — לשקף אותו נאמנה.[15]

עיתון **הצפירה**, על פי סופר, מספק הצצה למקרה קונקרטי שבמסגרתו התרחש תהליך הנדידה של הדפוס החוץ־טקסטואלי מן השיח המדעי (וליתר דיוק מן השיח של המדע

13 Mitchell Bryan Hart, *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity*, Stanford University Press, Stanford CA 2000

14 **יעקב שביט ויהודה ריינהרץ, דרווין וכמה מבני מינו: אבולוציה, גזע, סביבה ותרבות — יהודים קוראים את דרווין, ספנסר, באקל ורנאן**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2009; הנ״ל, **׳האל המדעי׳: מדע פופולרי בעברית במזרח אירופה במחצית השנייה של המאה ה־19: בין ידע ותמונת יקום חדשה**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2010; Mordechai Zalkin, 'Scientific Literature and Cultural Transformation in Nineteenth-Century East European Jewish Society', *Aleph*, 5 (2005), pp. 249-271

15 **אורן סופר, אין לפלפל!: עיתון ׳הצפירה׳ והמודרניזציה של השיח החברתי הפוליטי**, מוסד ביאליק והאוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2007. מגמות דומות התרחשו כאמור בעולם הלא יהודי סביב הופעתו של המדע החדש.

הפופולרי) אל השיח הציבורי והפוליטי. העיתון במתכונתו הראשונה נקט דפוס שיח חוץ־טקסטואלי, שהתמקד במאמרים בנושאים של מדע פופולרי, חידושים טכנולוגיים ותופעות מעולם הטבע. במתכונתו השנייה, בתקופת עריכתו של נחום סוקולוב, נקט העיתון גישה פובליציסטית־פוליטית שהתבססה על דפוס השיח החוץ־טקסטואלי שהתגבש בשלב הראשון, אך זה יושם לא רק על עולם הטבע או על חידושי המדע והטכנולוגיה, אלא גם על המרחב הפוליטי. כך נעשה ניסיון לכונן שיח פוליטי שנסמך גם הוא על עובדות חוץ־טקסטואליות נצפות ומדידות, ושסגנונו התיימר להיות מדויק ולשקף את המציאות החברתית־פוליטית כהווייתה. סופר מכנה דפוס שיח זה 'מודל של שיח פוליטי מדעי'. זהו שיח פוליטי שהתבסס על עובדות ברורות, ולאחר מכן גם על תצפיות ועל נתונים סטטיסטיים, ו'הוצג כחלופה לשיח הפוליטי המנותק מן המציאות, המתאפיין בהשערות, בפלפולים ובמליצות'.[16] דפוס שיח זה הוא בבחינת שינוי בדרכי הבניית הטיעון החברתי־פוליטי, בנסותו להציב את הממשות, את המציאות, כמקור לאמתות החברתיות ולבצר מה שאפשר לכנות 'טיעון פוליטי מבוסס מידע'.[17]

ממחקרו של סופר עולה שהמעבר בין תפיסת העולם היהודית המסורתית לתפיסת העולם המודרנית היה כרוך לא רק בשינוי של התכנים שעמדו על סדר היום, אלא גם בשינוי (או בניסיון לשינוי) של דפוסי החשיבה והחקירה היהודיים, בנהלים האפיסטמיים של הקולקטיב היהודי, או במילותיו של האקינג בסגנון הטיעון של קולקטיב זה. הדגם (או סגנון הטיעון) החוץ־טקסטואלי מגלם גישה חדשה לשאלת מקור האמת, חקר האמת וביסוסה. מגמת השינוי הייתה הניסיון להציב את הממשות, את המציאות ה'חיצונית', החוץ־טקסטואלית, כמקור לאמת. זו תפיסה השונה מהותית מן התפיסה היהודית המסורתית, שראתה בטקסט הדתי — המשקף לדעת המאמינים את פעולותיה ואת רצונה של ההשגחה האלוהית או של נציגיה המוסמכים — את המקור לאמת. תהליכי השינוי שהתחוללו בתרבות היהודית למן סוף המאה השמונה עשרה וביתר שאת במאה התשע עשרה, כללו אפוא גם שינוי בדפוסים האפיסטמיים של הקולקטיב היהודי. שינוי זה בא לידי ביטוי בעלייתו ובהתחזקותו של דפוס שיח (או סגנון טיעון) חוץ־טקסטואלי, או במילים אחרות בהתחוללותו של מפנה אמפירי.

התייחסות לממדים האפיסטמיים של תהליכי המודרניזציה שעברו על היהודים באירופה במאה התשע עשרה מספק אפוא הבנה מעמיקה יותר להופעתם של ה'מספרים' וה'עובדות' כאובייקטים חשובים בשיח היהודי של התקופה, והוא רלוונטי בייחוד להבנת סגנון הטיעון של בן־גוריון — שאותו אציג מיד בהתבסס על שתי דוגמאות מובהקות לסגנון זה: פרקטיקת כתיבת היומן של ראש הממשלה הראשון ויזמתו להקים מאגר מידע סטטיסטי על ציבור הפועלים היהודי בארץ ישראל.

16 שם, עמ' 102.
17 שם, שם.

'בעצם אין לי יומן': יומן בן־גוריון כנוהל אפיסטמי אמפיריסטי

באמצע ספטמבר 1948, בעיצומה של ההפוגה השנייה במלחמת העצמאות, ביקר אצל בן־גוריון הסופר היהודי הנודע יליד הונגריה ארתור קסטלר. קסטלר ביקש מבן־גוריון חומר על מלחמת העצמאות, ובייחוד רשות לעיין ביומנו. על כך ענה לו בן־גוריון: 'בעצם אין לי יומן, אלא רשימות מהעניינים שעלי לזכור אותם לצרכים מעשיים של המלחמה והבטחון'.[18] דבריו של בן־גוריון משקפים במידה רבה את המציאות וחלים לא רק על יומני המלחמה, שזכו לפרסום ניכר, אלא גם על יומניו ככלל. בן־גוריון ניהל יומן כמעט כל חייו. ככל הידוע הוא החל בכך כבר בנערותו, אבל יומניו מתקופה זו אבדו כשיצא מקושטא ב־1914, עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה.[19] בארכיון בן־גוריון מצויים קטעי יומן מסודרים משנת 1915 עד שנת מותו — 1973, והם מקיפים כ־20,000 עמודים מודפסים — כמות שדי בה למלא כחמישים כרכים בהיקף 400 עמודים כל אחד.[20] כמו שאמר לקסטלר, יומנים אלו הם אכן יומני עבודה, והם שירתו אותו כל תקופת כהונתו הציבורית וגם לאחר מכן. הוא נהג לכתוב בהם כמעט מדי יום ביומו וסיכם בהם את פגישותיו ואת רשמיו, רשם טיוטות לנאומיו ולמאמריו ובתקופות מסוימות אף כתב כמה ממכתביו. ליומנים הוא נהג להעתיק מסמכים שנראו לו חשובים דוגמת מברקים ומכתבים, שדרים דיפלומטיים, דו"חות צבאיים סטטיסטיים וכלכליים מפורטים וקטעי פרוטוקולים.[21] היומן שימש לבן־גוריון ארכיון,

18 יומן בן־גוריון, 13.9.1948. מצוטט גם בתוך: גרשון ריבלין ואלחנן אורן, 'הקדמה', בתוך: דוד בן־גוריון, **יומן המלחמה**, א, משרד הביטחון, תל אביב 1982, עמ' ט.

19 ישעיהו ילינק, 'יומני בן־גוריון 1915–1929', **הציונות**, יא (1986), עמ' 403–411.

20 על נתונים אלו ואחרים הקשורים ליומן בן־גוריון תודתי העמוקה למנהלת ארכיון בן־גוריון, גב' חנה פינשו, ולמנהלת מרכז המידע על שם גרשון ריבלין, ד"ר נילי אורן. לצורך הכתיבה של חלק זה נעזרתי גם בטיוטת הצעת המחקר של נילי אורן 'ניתוח תהליך קבלת החלטות של דוד בן־גוריון כפי שמשתקפים בתיעוד מגוון, כ־case study ביישום טכנולוגיות מתקדמות לאחזור וניתוח מידע ובהצעת מתודולוגיה מחקרית חדשה למחקר היסטורי'.

21 למידע זה ולאפיונים נוספים על יומן בן־גוריון ראו בין השאר במאמרו המקיף של טוביה פרילינג, 'בין עצמה לדעת: בעקבות שלמה אהרונסון, "דוד בן־גוריון מנהיג הרנסנס ששקע"', **ישראל**, 3 (תשס"ג), עמ' 31–36; וכן הנ"ל, **חץ בערפל: דוד בן־גוריון, הנהגת היישוב ונסיונות הצלה בשואה**, המכון ליהדות זמננו — האוניברסיטה העברית, המרכז למורשת בן־גוריון — אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, ירושלים ושדה בוקר 1998, עמ' 11; זכי שלום, 'יומני בן־גוריון כמקור היסטורי', קתדרה, 56 (1990), עמ' 136–149; מאיר אביזוהר, 'על דרך העריכה', בתוך: דוד בן־גוריון (ערך מאיר אביזוהר), **זכרונות, ו (מן העזבון: ינואר–אוגוסט 1939)**, המרכז למורשת בן־גוריון ועם עובד, שדה בוקר ותל אביב 1987; אלחנן אורן, 'יומן המלחמה של דוד בן־גוריון כמקור היסטורי למלחמת העצמאות', **קתדרה**, 43 (1987), עמ' 173–192; ריבלין ואורן (לעיל הערה 18); אייל כפכפי, 'על יומנו של בן־גוריון', **מבפנים**, מו (1984), עמ' 391–396; שבתאי טבת, **השנים הנעלמות והחור השחור**, דביר, תל אביב 1999, עמ' 13–19; שבתאי טבת, **קנאת דוד, ב: בן־גוריון איש מרות**, שוקן, תל אביב 1980, עמ' 254–255; מיכאל בר־זוהר, **בן־גוריון**, ג, עם עובד, תל אביב 1977, עמ' 1413–1416; זאב צחור, 'בן־גוריון כותב אוטוביוגרפיה', **קשת**, 17, א (1974), עמ' 145–156; יהודה

מאגר מידע אישי ומעין לשכה ניידת שתיקי הפרוטוקולים, סיכומי הפגישות, תקצירי הנאומים ומידע בנושאים חשובים לו מאורגנים בה.

יומן בן־גוריון נדון לא מעט בהיסטוריוגרפיה על המנהיג הציוני. במוקד הדיון עמדה שאלת אמינותם של יומני בן־גוריון כמקור היסטורי. בעיה זו התעוררה בכל חריפותה בנוגע לתקופות או לאירועים שיומן בן־גוריון הוא המקור ההיסטורי הכמעט יחיד לשחזור אירועי התקופה (כמו מלחמת העצמאות), ומשום שבמקרים רבים חסרים בדיווח המופיע ביומן פרטים קריטיים על ההתרחשויות. מצב זה הביא כמה מן החוקרים לידי המסקנה שהיומנים נכתבו מתוך ראייה היסטורית במגמה לעצב את תמונת המציאות ההיסטורית של הדורות הבאים.[22] למרות חילוקי דעות אלו, ואף שיש כנראה צדק בטענה שהיומנים נכתבו עם מודעות גבוהה לערכם ההיסטורי, רוב חוקריו של בן־גוריון מסכימים שהיומן שימש לבן־גוריון כלי עבודה וריכז בתוכו כמות אדירה של מידע לצורך שימוש עתידי.[23]

גישתי במחקר זה שונה במקצת. אני רואה ביומן אובייקט לשוני המספק לחוקריו חלון הצצה לא רק אל סגנון העבודה ואל תהליכי קבלת ההחלטות של בן־גוריון, כמו שציינו חוקריו (או אל ניסיונותיו לעצב את תמונת ההיסטוריה, כמו שציינו אחרים), אלא גם חלון הצצה אל תהליכי התודעה של המנהיג הציוני. היומן חושף לפני קוראיו את הפרקטיקה האפיסטמית של בן־גוריון, כלומר את האופן שהוא תפס את המציאות, ארגן את האובייקטים המרכיבים אותה, תיאר אותה ודיבר עליה.[24] היומן חושף את עולם המושגים והדימויים המרכיב את השפה הבן־גוריונית, את הדקדוק הפנימי שלה או במילים אחרות את הדפוס האפיסטמי או את סגנון הטיעון של בן־גוריון. עיון ביומן מלמד ששפתו של בן־גוריון מנוסחת במספרים, בעובדות ובתיאורי מציאות. זו שפה בעלת מחויבות עמוקה למציאות החוץ־לשונית, לעולם החוץ־טקסטואלי, ומחויבות זו היא אחד המקורות לאופיו האמפירי והפוזיטיביסטי של הדקדוק הפוליטי (עולם המושגים הפוליטי, השיח הפוליטי) של בן־גוריון.

כאמור, המעיין ביומניו של בן־גוריון יכול להתרשם מכמותם הגדולה של הנתונים, הנתונים המספריים, הדו"חות והטבלאות הגודשים אותם. מדובר במגוון עצום של נתונים דמוגרפיים (על ארץ ישראל ועל מדינות אחרות, על יהודים ולא יהודים, בנושאים של עלייה, ילודה, תמותה, התפלגות האוכלוסייה לפי חתכים שונים ועוד), נתונים כלכליים כספיים ותקציביים, נתונים חקלאיים ותעשיתיים (תוצרת, תפוקה), נתונים גאוגרפיים

ארז, 'בן־גוריון אינו כותב אוטוביוגרפיה', **קשת**, 17, ד (1975), עמ' 151–165; יהודה ארז, מתוך ההקדמה, בתוך: דוד בן־גוריון (ערך יהודה ארז), **אגרות דוד בן־גוריון**, א, עם עובד ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1971, ללא מספרי עמודים.

22 למשל אניטה שפירא, **מפיטורי הרמ"א עד פירוק הפלמ"ח: סוגיות במאבק על ההנהגה הביטחונית, 1948**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1985, עמ' 9–10; צחור, שם.

23 כך למשל פרילינג, 'בין עצמה לדעת' (לעיל הערה 21), עמ' 31–36; הנ"ל, **חץ בערפל**, עמ' 11; אביזוהר (לעיל הערה 21); ריבלין ואורן (לעיל הערה 18); טבת, **השנים הנעלמות והחור השחור**, עמ' 13–19; טבת, **קנאת דוד**, ב, עמ' 254–255.

וגאולוגיים, נתונים ביטחוניים, נתונים פוליטיים הקשורים בבחירות בארץ ישראל, במדינת ישראל, בעולם הציוני (לאומיות, הסתדרותיות, מפלגתיות, על פי התפלגויות) ובעולם בכלל, הערכות מדיניות ומפלגתיות, וכמובן דיווחים על דיונים, פעולות וסיכומי פגישות, רשמי סיורים, פרטים על אנשים ומשימות לביצוע.

מבדיקה ביומניו המוקדמים משנת 1915 עולה כי כבר בשלב מוקדם זה נהג בן־גוריון לרשום ביומניו נתונים, ובייחוד נתונים מספריים. כך לדוגמה בתקופה שבין סוף מרס 1915 לסוף אוגוסט של אותה השנה — אז גירשו הטורקים את בן־גוריון מארץ ישראל, והוא נסע לארצות הברית והחל בסדרת הרצאות מטעם מפלגתו — מובאים ביומן פרטי המידע האלה: פרטים על התארגנותם של מגורשי ארץ ישראל באלכסנדריה;[25] מספר היהודים ביוון, שם ביקר;[26] חישוב מפורט של מעלות הרוחב שאנייתו עוברת בכל יום מסע;[27] כמות המשתתפים באספה של 'החלוץ' לעומת מספר האנשים שנרשמו;[28] פירוט חברי 'החלוץ' בטורונטו ומספרם במקומות שונים;[29] פרטים מלאים על אודות מפלי הניאגרה, ובכללם גובה, כמות המים, תפוקת הכוח וכמה מן התפוקה הזאת מנוצלת;[30] ופרטים בנוגע לעיר רוטשסטר שבארצות הברית, מספר יהודיה ואופי ההתארגנות הפוליטית שלהם.[31] מדובר בתשעה קטעי יומן שיש בהם התייחסות או ציטוט של נתונים מספריים מתוך 67 קטעי היומן בתקופה זו, כלומר 13.4 אחוזים. בדיקה מדגמית וחלקית זו של יומניו המוקדמים של בן־גוריון מספקת מושג מסוים לנוכחות הרבה של נתונים ונתונים מספריים ביומניו. להלן עוד כמה דוגמאות המעידות על המידע הרב ביומניו של בן־גוריון ועל פרקטיקת האיסוף שלו.

ביומן מראשית ינואר 1924, זמן קצר לאחר שובו מביקור ברוסיה, העתיק בן־גוריון נתונים על ההתיישבות היהודית בברית המועצות כמו שפורסמו בעיתון **עמעס** ב־14 בדצמבר 1923 (איור 1).

24 מנקודת מבט זו השמטה של פרט זה או אחר (חשוב ככל שיהיה) אינה גורעת מן הטענה הבסיסית בדבר הפרקטיקה האמפיריסטית של בן־גוריון. במילים אחרות, הבעיה ההיסטוריוגרפית שאולי קיימת עם היומנים כמקור היסטורי אינה פוגמת לטענתי באמינותו כשיקוף לדפוס האפיסטמי שלו.

25 יומן בן־גוריון, 5.4.1915.

26 שם, 25.4.1915.

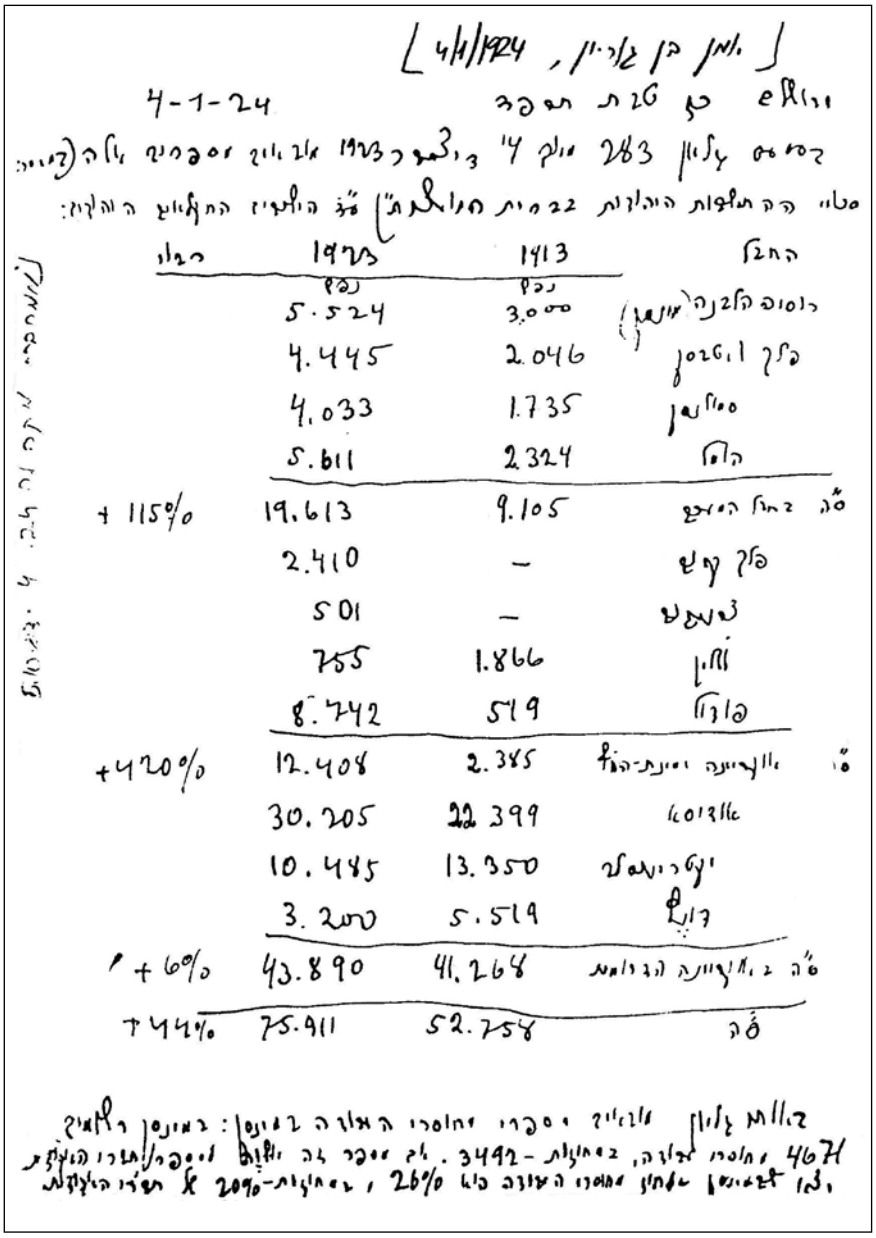
27 שם, 10.5.1915.

28 שם, 3.7.1915.

29 שם, 16.8.1915.

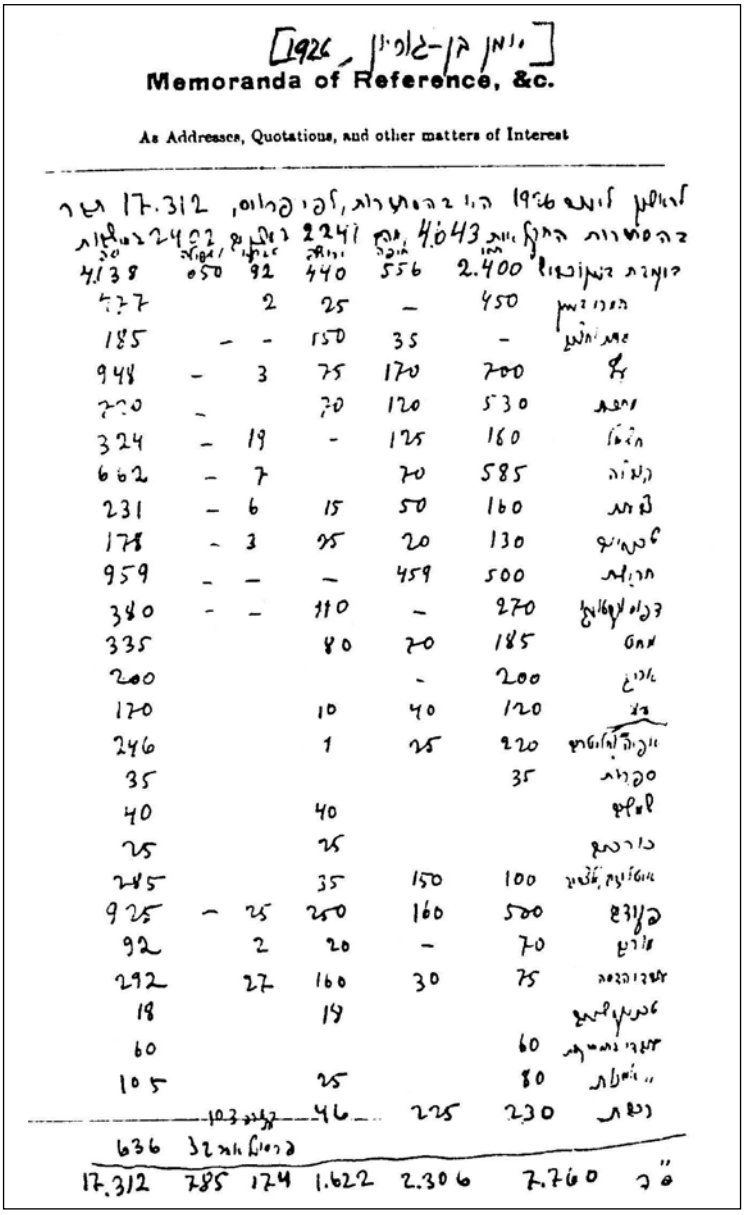
30 שם, 8.7.1915.

31 שם, 6.7.1915.



איור 1: יומן בן־גוריון, 4 בינואר 1924

ליומן משנת 1926 העתיק נתונים על מספר חברי ההסתדרות והתפלגותם המקצועית. בן־גוריון ציין שנתונים אלו הם לפי פרויס (ראש המחלקה הסטטיסטית בהסתדרות), והם מעודכנים ל־1 בינואר 1926 (איור 2).



[יומן בן־גוריון, 1926]

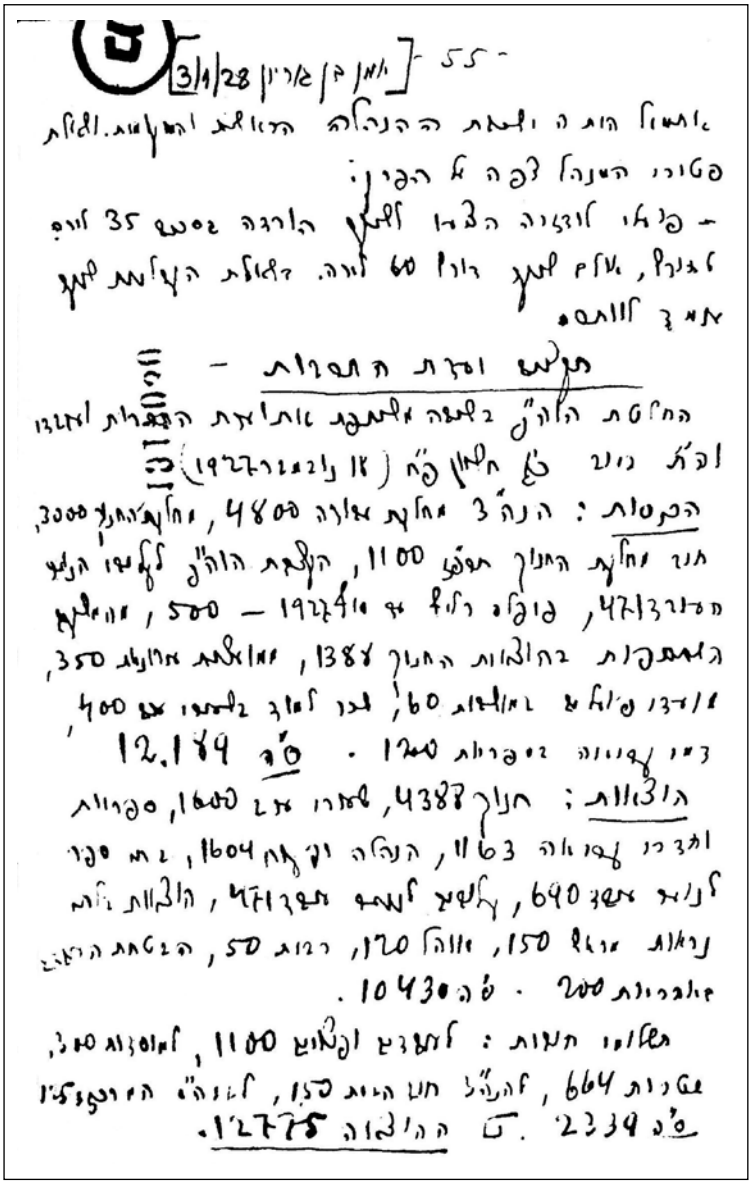
Memoranda of Reference, &c.

As Addresses, Quotations, and other matters of Interest

4138	650	92	440	556	2.400	יוצאת ראשונה
477		2	25	—	450	הנוער האחד
185	—	—	150	35	—	שומר הצעיר
948	—	3	75	170	700	[illegible]
720	—		70	120	530	[illegible]
324	—	19	—	125	160	[illegible]
662	—	7		70	585	[illegible]
231	—	6	15	50	160	[illegible]
178	—	3	25	20	130	[illegible]
959	—	—	—	459	500	[illegible]
380	—	—	110	—	270	[illegible]
335			80	70	185	[illegible]
200				—	200	[illegible]
170			10	40	120	[illegible]
246			1	25	220	[illegible]
35					35	[illegible]
40			40			[illegible]
25			25			[illegible]
285			35	150	100	[illegible]
925	—	25	250	160	500	[illegible]
92		2	20	—	70	[illegible]
292		27	160	30	75	[illegible]
19			19			[illegible]
60					60	[illegible]
105			25		80	[illegible]
			46	225	230	[illegible]
636						
17.312	785	174	1.622	2.306	7.760	סה"כ

איור 2: יומן בן־גוריון, 1926

ביומן מראשית ינואר 1928 סיכם בן־גוריון את החלטות הוועד הפועל של ההסתדרות בישיבה משותפת עם ועדת התרבות שהתקיימה באמצע נובמבר 1927. סיכום זה כלל פרטים מלאים על ההכנסות, ההוצאות והחובות של ועדת התרבות (איור 3).



איור 3: יומן בן־גוריון, 3 בינואר 1928

ביומן מראשית יולי 1933, שהוא למעשה עותק של מכתב ששלח בן־גוריון מוורשה לעמיתיו בארץ ישראל, הוא סיכם דיווחים 'מהשטח' (מפולין) על מכירת השקלים (סימן החברות בהסתדרות הציונית) כחלק מההיערכות לקראת מערכת הבחירות החשובה לקונגרס הציוני השמונה עשר, שנערך בשנת 1933. 'מפץ' המידע שהתחולל ביומנו של בן־גוריון בתקופת מסע הבחירות החשוב הזה מתואר בעשרות עמודים ומכיל כמות עצומה של מספרים ודו"חות על הנעשה בסניפיה של המפלגה ועל מסעו ופגישותיו (איור 4).[32]



- 21 -

ורשה, 3.7.33

[יומן בן־גוריון, 3/7/1933]

אני שולח לכם כאן רשימה ראשונה מהמצב השקלים לפי
הידיעות הפרוביזוריות שיש כבר בידינו. לשם השוואה אני מוסיף גם
מספר שקלים, קולות, שלנו ושל הרוויזיוניסטים, לקונגרס י"ו.
לקונגרס י"ז

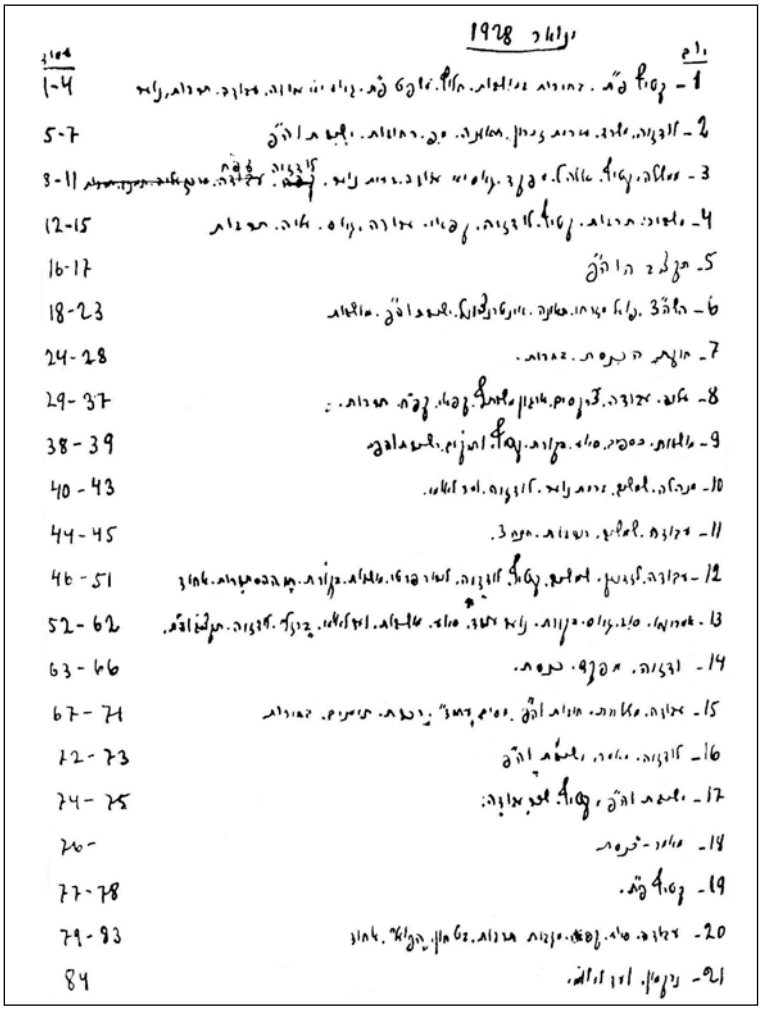
ע י ר	מ"ב שקלים סכר	הגוש	כלל. פור.	ז'בוש. גרוס. רוויז. דוויז.	התאח	שקלים	קולות שלנו	של רוויז.
אנטופול	350	265	7 10	134 -	-	59	47	26 12
אלכסנדר	120	28	50 -	31 21	-			
בלוניה	230	130	20 40	42 -	-	63	58	29 25
ז'יז'ב	550	279	64 150	90 23	-	200	164	25 26
גרודויאנץ	99	35	20 5	40 -	-	62	62	2 50
גור-קלווריה	420	251	169 -	- -	-	149	145	68 3
ורשה	623	244	12 311	29 46	-	149	132	1 2
הנרוקוב	174	80	20 -	80 -	-	54	47	11 27
זיווה	439	300	23 13	120 -	-	90	79	64 11
זיוביצ'ה	478	200	47 90	120 -	-	108	100	22 36
קלץ	2077	1020	245 404	378 -	-	789	541	130 138
קלסוב	147	137	- -	4 6	-	141	141	141 -
קזימירז דיולני	68	40	20 10	- -	-	42	36	10 1
קוסטופול	550	248	84 -	90 128	-	249	220	59 115
לוקוב	677	345	125 150	57 -	-	149	148	49 -
לובוביץ'	773	700	93 240	240 -	-	297	264	27 113
סידושין	1304	453	95 431	400 -	225			
				1857 224				

איור 4: יומן בן־גוריון, 3 ביולי 1933

32 יומן בן־גוריון, מרס-אוגוסט 1933; זאב צחור (לעיל הערה 21), עמ' 152-155.

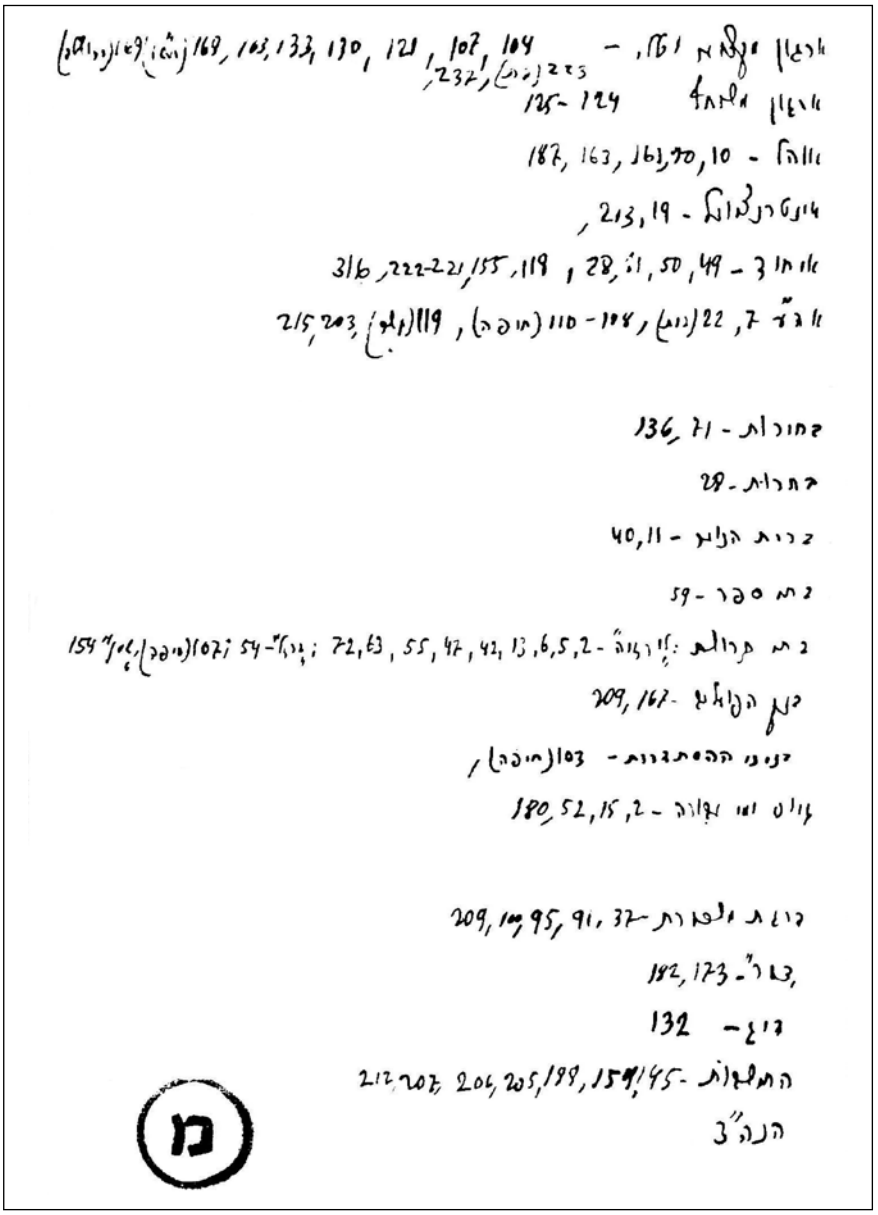
בבחירות לקונגרס זה הוביל בן־גוריון את תנועת העבודה לניצחון, ומפלגתו — מפא"י — הייתה למפלגה הגדולה בעולם הציוני. 'כיבושה' של מפא"י את הציונות הוכתר בהצלחה ונמשך ארבעים וארבע שנים.

המידע הרב שהערה בן־גוריון ליומניו נועד בעיקרו לשרת אותו לצרכיו. על כך מעיד בין השאר תוכן העניינים המצוי בסופם של היומנים משנת 1923 עד שנת 1960. מבנה תוכן העניינים אינו קבוע. לרוב יש בו תאריך, תיאור תמציתי של הפסקה ביומן ולפעמים מספר העמוד שהפסקה מובאת בו. העמודים ביומנו של בן־גוריון היו ממוספרים, והדבר הקל את הניווט. תוכן עניינים זה נועד להקל על בן־גוריון לאתר את קטעי המידע שהיה מעוניין בהם זמן רב לאחר שנכתבו. ראו דוגמה מתוך היומן של שנת 1928 (איור 5):



איור 5: תוכן העניינים של יומן בן־גוריון, 1928

ביומן זה הגדיל בן־גוריון לעשות והוסיף לתוכן העניינים גם מפתח עניינים (אינדקס) (איור 6).



איור 6: מפתח עניינים (אינדקס) של יומן בן־גוריון, 1928

סגנון הכתיבה המובא בדוגמאות נפוץ ביותר ביומנו של בן־גוריון. היומן מבטא תשוקה אפיסטמית, תשוקה לדעת, וגם רצון עז לשלוט במציאות ולעצב אותה. חלק לא מבוטל מן הידע המובא ביומן קשור קשר הדוק ליישומיו, לצורך בשליטה ובעיצוב המציאות. יומן בן־גוריון הוא בעצם טכנולוגיית ייצוג המאפשרת 'לשים את העולם על נייר'[33] כדי לשוב ולטפל בו בעתיד. ראוי לשים לב שהמציאות שבן־גוריון טרח כל כך להבין היא בעצם המציאות שאותה הוא ביקש לשנות ולעצב. הכרתה המעמיקה של המציאות הייתה בעיניו תנאי הכרחי (גם אם לא תנאי מספיק) לשינוייה.

כדי להבהיר כיצד הייצוג הטקסטואלי ביומן מתפקד כאמצעי שליטה ממרחק על עולם התופעות, ברצוני להציג את המושג 'מִתְקָן הרישום' (Inscription device) שפיתח האנתרופולוג של המדע ברונו לאטור. מִתְקָן רישום הוא מונח שפיתח לאטור לתיאור המכשירים המצויים במעבדות ומתארים ומתעדים את הניסויים המתבצעים בהן. מתקני הרישום הם בעצם טכנולוגיות של ייצוג, המעבירות אובייקטים ותופעות הנחקרות במעבדות אל הנייר ומאפשרות לתעד אותם. בשלב הבא הן מאפשרות לחקור את התופעות ולבצע עליהן מניפולציות כדי לנסות לברר את טיבן או כיצד אפשר לעצב אותן. ססמוגרף וא־ק־ג הם דוגמאות למתקני רישום שכאלה. גם המפה היא תוצר של תהליך רישום שכזה, וזו דוגמה מצוינת ליתרונות העצומים הטמונים ביכולת לתרגם את המציאות התלת־ממדית אל הייצוג הדו־ממדי שלה על הנייר. לאטור מייחס חשיבות רבה לתפקידם של מתקני הרישום הללו, וטוען שיכולתם להעביר מגוון עצום של תופעות הטרוגניות אל דף הנייר הדו־ממדי פותחת לפני המדענים אפשרויות רבות לנייד, לחקור, להבין ולבצע מניפולציות על תופעות ועל עצמים.[34]

לאטור אמנם מתייחס למכשירי הרישום המצויים במעבדה, אבל דבריו מתאימים גם למפות בחדרי המפות של הכרטוגרפים האירופים במאות השבע עשרה והשמונה עשרה,[35] ולטענתי גם ליומניו של בן־גוריון. כמו מִתקן הרישום, היומן ממיר תופעות לייצוגים, ובכך מקל את הטיפול ואת המניפולציה של תופעות אלו בעתיד. כמו חדרי המפות, היומן מעביר את מגוון התופעות הנמצאות במקומות רחוקים אל שולחן אחד שעליו אפשר ללמוד אותן ובעתיד לפקח עליהן, לשלוט בהן ולעצב אותן. היומן הוא אפוא טכנולוגיית ייצוג

33 D.R. Olson, *The World on Paper*, Cambridge University Press, Cambridge UK 1994; **מצוטט גם אצל סופר, אין לפלפל!, עמ' 64.**

34 Bruno Latour, 'Visualization and Cognition: Thinking with Eyes and Hands', *Knowledge and Society: Studies in the Sociology of Culture Past and Present*, 6 (1986), pp. 1-40

35 Bruno Latour, *Science in Action*, Harvard University Press, Cambridge MA 1987, pp. 223-228; את חדרי המפות הללו לאטור מכנה 'המעבדה היקרה והחשובה ביותר עד סוף המאה השמונה עשרה'. לטענתו, הצטברות הידע הכרטוגרפי בחדרי המפות אפשרה לכרטוגרף 'לשלוט על העולם' והפרה את מאזן הכוחות העולמי לטובת אירופה, באפשרה לאירופים לשלוט ממרחק על טריטוריות רחוקות.

שהיא חלק מ׳אמנות הממשל׳[36] של בן־גוריון, וכמו שנראה מיד הוא לא היה טכנולוגיית עיבוד המידע היחידה שבן־גוריון יצר.

מספרים כטכנולוגיה ליצירת אמון וכאופן הכרה של העולם: מפקד, מאגר מידע וסטטיסטיקה בתקופת הסתדרות העובדים

האיסוף השיטתי של נתונים, עיבודם והשימוש הפוליטי בהם קיבלו ביטוי מרשים עם מאגר המידע הסטטיסטי על חברי הסתדרות העובדים שהקים בן־גוריון, ׳כרטוטיקה׳ בלשונו.[37] לקראת סוף שנת 1921 נבחר דוד בן־גוריון למזכיר הסתדרות הפועלים — כשנה לאחר הקמתה — ולצד הטיפול בבעיות השוטפות עסק בחודשים אלו בהקמת מאגר מידע על חברי ההסתדרות. ב־5 בפברואר 1922 הוא ציין בראש יומנו: ׳התחלתי היום בסידור הכרטוטיקה׳.[38] הקמת מרכז המידע כללה ארגון כרטסת מידע ובה פרטים אישיים על הפועלים היהודים בארץ ישראל כגון שם, מען, מקום עבודה ומקצוע. המעסיקים אף התבקשו להודיע באמצעות טפסים מיוחדים על כניסתו של כל פועל לעבודה ועל יציאתו ממנה.[39]

מועצת ההסתדרות שהתכנסה בנובמבר 1921 והחליטה על הקמת מרכז המידע, שכונה ה׳מענייה׳ (מלשון ׳מען׳ — כתובת), החליטה גם כי קופת חולים ומשרד העבודה יטפלו אך ורק בחברי הסתדרות שיש להם פנקסי חבר ומשלמים מסי הסתדרות. במילים אחרות, מתן עבודה ועזרה רפואית הותנה בחברות מוכחת בהסתדרות ובתשלום מס.[40] שבתאי טבת, הביוגרף של בן־גוריון, עמד על הזיקה בין שתי ההחלטות: שתיהן נועדו לשמש בידי הנהלת ההסתדרות מכשירים לריכוז הסמכות והמרות של הארגון על חבריו ולאכיפתן וכן לסייע בהפיכתו למוסד ריכוזי רב־עֻצמה.[41] לצורך עדכון והרחבת המענייה הוחלט לערוך מִפקד כללי של העובדים בארץ ישראל. כלפי חוץ הוסבר שהמפקד נועד בין השאר לדעת את מספרם המדויק של כל פועלי ארץ ישראל ואת תנועתם ממקום למקום

36 Foucault, ‘Governmentality’ (above note 7)

37 לא הייתה זו הפעם הראשונה שבן־גוריון הקים מאגר מידע. כבר בשהותו בארצות הברית, כחלק מן המאמצים לארגן את ארגון ׳החלוץ׳ וכאשר עמד בראש ועד הפעולה למען ארץ ישראל והוועד למען הלגיון היהודי האמריקני, הוא חיבר שאלונים לעולים ולמתנדבי הלגיון ואגר את נתוניהם בכרטסות, ראו: טבת, **קנאת דוד**, ב, עמ׳ 156.

38 יומן בן־גוריון, 5.2.1922.

39 דוד בן־גוריון, ׳שנתיים להסתדרות העובדים׳ (בוועידה השנייה של הסתדרות העובדים), 9.2.1923, **הפועל העברי והסתדרותו**, ההסתדרות הכללית של העובדים העברים בארץ ישראל, תל אביב 1964, עמ׳ 102–134; טבת, **קנאת דוד**, ב, עמ׳ 155–158.

40 דוד בן־גוריון, ׳שנתיים להסתדרות העובדים׳, שם, עמ׳ 102–134; ׳החלטות מועצת ההסתדרות׳, **קונטרס**, קב (כסלו תרפ״ב), עמ׳ 23.

41 טבת, **קנאת דוד**, ב, עמ׳ 155–158.

וכן להקים לשכה מרכזית לסטטיסטיקה בהסתדרות. מטרתו הסמויה הייתה לשכלל את הפעולה הארגונית והפיסקלית של ההסתדרות ומוסדותיה. המפקד, שכלל לא רק את חברי ההסתדרות, אלא ניסה להקיף את כלל העובדים היהודים בארץ ישראל, נערך בספטמבר 1922. הוא נערך ביום אחד — כמו המפקד הראשון שתערוך מדינת ישראל ב־1948,[42] ובו נרשמו 16,600 עובדים ב'מאגר המידע' של ההסתדרות.[43] בן־גוריון התעניין בכל פרט ופרט בנוגע למפקד הפועלים,[44] ומשנודעו לו תוצאות המפקד הוא רשם ביומנו בשמחה: 'דב מודיע שבמפקד נענו 15,000 פועל. לגדולות אלו לא פיללתי. חמשה עשר אלף פועל! מתחילים הימים הגדולים של ההסתדרות'.[45]

בוועידה השנייה של ההסתדרות, בפברואר 1923, בחר בן־גוריון להציג בפרוטרוט בעצמו לפני חברי הוועידה את נתוני המפקד, אשר — כך הוא טען — כמותו 'עוד לא היה מזמן הרומאים'.[46] במשך חמש שעות(!)[47] הוא צייר לפני שומעיו איור מפורט ביותר של אוכלוסיית הפועלים היהודים בארץ ישראל ושל כוחה ופעילותה של ההסתדרות. הוא עשה זאת, לדבריו, 'לא מתוך אומדנה והשערות, אלא [מתוך] ידיעה נכונה, ברורה ומדויקת על יסוד מניין ומספר'.[48] בנאום זרוע נתונים מספריים, שהיה למעשה 'מפולת שלגים' של מספרים[49] ושיקף את יחסו המיוחד למידע ולידע, ובייחוד למידע כמותי, תיאר בן־גוריון גידול ניכר — כמעט הכפלה — של מספר חברי ההסתדרות בשנתיים לקיומה (מ־4,433 בזמן ההקמה ל־8,394 עד יום המפקד). הוא סיפר כי יותר ממחצית העובדים היהודים בארץ הם חברי הסתדרות. עוד הדגיש בן־גוריון את חשיבותה של הגירת היהודים לארץ ישראל לגידול כוחה של ההסתדרות, בהצביעו על העובדה שיותר מעשרת אלפים עובדים הגיעו לארץ ישראל זמן קצר קודם לכן בגל הגירת היהודים של ראשית שנות העשרים (העלייה השלישית).

ברצוני להתעכב מעט על נאומו של בן־גוריון לפני הוועידה השנייה של ההסתדרות, שכן נאום זה הוא דוגמה מצוינת לתפקיד הכפול שהיה למידע בכלל ולמספרים בפרט בעיני

42 Anat Leibler, 'Statisticians Ambition: Governmentality, Modernity, National Legibility', *Israel Studies*, 9, 2 (2004), pp. 121-149

43 בן־גוריון (לעיל הערה 39), עמ' 102–134; מכתב למנהל מחלקת העבודה של ההנהלה הציונית, 19.5.1922 ומכתב לבנק הפועלים 25.7.1922, ארכיון בן־גוריון, חטיבת ההתכתבות; טבת, **קנאת דוד**, ב, עמ' 155–158.

44 ריאיון עם ד"ר ולטר פרויס, 29.11.1977, ארכיון בן־גוריון, חטיבת התיעוד בעל פה.

45 יומן בן־גוריון, 9.10.1922.

46 מרדכי סבר וחיה שלום (פינטוב) (ליקטו וריכזו), **הוועידה השנייה של ההסתדרות הכללית של העובדים העברים בארץ ישראל**, ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל, תל אביב תרפ"ג (1923), עמ' 18. בנקודה זו לא דייק בן־גוריון. ב־1918 ערכה ההסתדרות הציונית מפקד ליהודי ארץ ישראל.

47 דוד בן־גוריון, **זכרונות**, א, עם עובד, תל אביב 1971, עמ' 205.

48 דוד בן־גוריון (לעיל הערה 39), עמ' 102–134.

49 Hacking, 'Biopower and the Avalanche of Printed Numbers' (above note 8)

בן־גוריון. עד כה התייחסתי בעיקר להיבט אחד שהיה לנתונים ולמידע בעיניו — נתונים ומידע כאופן הכרה של מצב העניינים בעולם, כלומר השקפה אפיסטמולוגית על האופן שאפשר להבין את המציאות. בנאומו לפני הוועידה השנייה בולט גם ההיבט השני: מידע ומספרים כטכנולוגיה ליצירת אמון. בהמשך להיסטוריון של המדע תאודור פורטר[50] אטען שבשביל בן־גוריון מידע, ובייחוד מספרים, הם (בין השאר) טכנולוגיה ליצירת אמון ולבניית לגיטימציה וסמכות. השימוש התכוף שעשה במספרים הוא תגובה למצב של מחלוקת וחוסר אמון וניסיון לכונן ולבסס שיח תקף שיענה לאתגר האפיסטמי. מידע, לטענתי, ובייחוד מספרים, ממלאים אצל בן־גוריון תפקיד אפיסטמי ופוליטי בו בזמן. ההבחנה בין שני תפקידיו של המידע אינה ברורה, ואף איננה קיימת. בן־גוריון — בבואו להבין את מצב העניינים בעולם — פנה אל הנתונים (רצוי מספריים), וכך עשה גם כשרצה לשכנע ולהניע לפעולה.

במשך כל הנאום (ולמעשה במשך כל הקריירה הפוליטית שלו) חוזר אותו דפוס שיח של טענת טענה וביסוסה בנתונים מספריים. בהזדמנויות שונות בנאום שב בן־גוריון והזכיר לשומעיו כי הוא מציג להם לא תאוריות או טענות לא מבוססות, אלא אמתות אובייקטיביות. התוקף של דבריו, כך הוא הדגיש, מקורו במספרים. 'הדברים האלה אינם תיאוריה, כמו בכל הדברים שנדבר כאן. בעיקר אמסור לכם מספרים שידברו בעדם יותר מכל תיאוריה', אמר לבאי הוועידה.[51] בן־גוריון התבסס בנאומו במידה ניכרת על נתוני המפקד, אך בהתייחסו לנושאים שלא נבדקו במפקד סיפק גם נתונים ממקורות אחרים. כך, אחד הנושאים העיקריים בדבריו נגע לפעילותו של המשרד לעבודות ציבוריות (לימים 'סולל בונה'), שהוקם זמן קצר קודם לכן. בנסותו להמחיש את תרומתו הגדולה של המשרד החדש אמר בן־גוריון:

> אני אסתפק בנתונים מספריים: במשך 25 החודשים מ־1.1.21 עד 1.2.23 נעשתה עבודה ע"י המשרד קרוב לחצי מיליון לירות. בפרוטרוט: כבישים, בנינים, בתי־קברות, תעלות יבוש וכו'. 485 בתים ניבנו במשך שנה וחצי ע"י המשרד. יותר מ־24% מעבודתנו בבנין נעשתה בקבוצות ובמשקי פועלים (כ־110 בתים) חוץ מבנינים בשביל פרות וכו'.[52]

בדבריו התעמת המזכיר הטרי עם שאלת חשיבותו ותרומתו של המשרד לעבודות ציבוריות בעקבות שאלת רווחיותו של הגוף החדש. לטענתו, השיקול הכלכלי (שאלת הרווח וההפסד) אינו עומד במוקד המוטיבציה של ההסתדרות בהקמת המשרד ובהפעלתו. המוטיבציה העיקרית היא השתלטות על שוק העבודה המקומי:

> לגבי תנועתנו אין השאלה הזאת עומדת מבחינה מסחרית. לא חשוב לנו כל כך לדעת אם המשרד יצא מכל עבודות אלו ברווח או בהפסד. לא הרווח המסחרי הוא

50 Porter, *Trust in Numbers*

51 סבר ושלום (פינטוב), **הוועידה השנייה של ההסתדרות הכללית**, עמ' 12.

52 שם, עמ' 14.

> המניע את עבודתנו. לתנועת הפועלים חשובה הידיעה מה נתן לנו המשרד בכיבוש עמדות כלכליות, בחדירה לענפי עבודה שונים, בהגברת כשרון ההנהלה העצמית בעבודה, זאת אומרת הגברת כוחנו המעמדי בכיבוש העבודה ושלטונה. והנה מה שעונים לנו המספרים [...][53]

הנתונים שסיפק בן־גוריון הם מספריים, והם 'עונים' לשואל אותם כמו אורקל ביוון העתיקה. יש לשים לב כי בן־גוריון לא סיפק נתונים על ההפסדים הכספיים של סולל בונה (כאמור הוא טען שהיבט זה אינו חשוב כל כך לדעתו), אלא רק על ההיבט הפוליטי של פעילות הארגון: הצלחתו בהשתלטות על שוק העבודה המקומי.[54]

בן־גוריון השתמש בדבריו שימוש נרדף במילים 'מספרים' ו'מציאות'. מכאן ניתן להסיק שבשבילו המספרים אכן משקפים ישירות את המציאות, ומעמידים מולה ראי מהימן. כך בתשובה לטענות שהגירה גדולה של יהודים שאינם דוברים עברית לארץ ישראל תפגע במעמדה של השפה העברית הוא טען שהנתונים בדבר שכיחותה של העברית בקרב ציבור הפועלים היהודים מפריכים חשש זה. בהסתמכו על נתוני המפקד, שכלל גם שאלה בנוגע לשפה, הוא אמר:

> מתנגדינו וגם קטני האמונה שבתוכנו הפחידו אותנו תמיד בעליה רחבה שכרוכה בה סכנה לשפה העברית. אלה היו סבורים כי הלשון שנתעוררה לתחיה כשפת דיבור, על ידי מאמציהם של יחידים, לא תעמוד בפני גלי עליה המונית שאינה שומעת עברית. והנה השיבה המציאות: 13,764 עובדים שנפקדו במפקד ענו על שאלת ידיעתם את השפה ומהם יודעים לדבר עברית 12,611 (91.6%); לא יודעים לדבר — 1,153 (8.4%). כ־4,000 עובדים למדו את הדיבור העברי רק לאחר בואם לארץ, רובם עולים חדשים שנכנסו לארץ בזמן האחרון.

ואת דבריו סיכם במשפט הזה:

> ומצבה של השפה העברית לא רק שלא נתערער ונתרופף אלא, להיפך נתחזק ונתבצר.[55]

בעיניו של בן־גוריון המספרים מבטאים את המציאות באופן חד־משמעי, הם הדוברים המוסמכים בשמה. וכאשר ה'מציאות' 'משיבה', היא מדברת בשפת המספרים. ראוי גם לציין כי את המספרים הוא הציג בתצורתם המדויקת והמפורטת. הוא לא עיגל את האחוזים וטרח לציין סְפרה אחת אחרי הנקודה. דפוס כתיבה זה נפוץ מאוד גם ביומניו.

53 דוד בן־גוריון (לעיל הערה 39), עמ' 109.

54 ראוי גם לשים לב למטפורות המלחמתיות ('כיבוש') והזכריות ('חדירה') שהשתמש בהם בן־גוריון לתיאור הפרויקט המרכזי של הסתדרות הפועלים בעיניו: השתלטות על שוק העבודה הארץ־ישראלי ויצירת מונופול בו.

55 דוד בן־גוריון (לעיל הערה 39), עמ' 118–119.

לנושא הגירת היהודים לארץ ישראל היה מקום חשוב בנאום. בהתייחסו לתפקידה החשוב בעיצוב הדמוגרפיה היהודית בארץ ישראל ובקרב אוכלוסיית הפועלים היהודים, הוא שב ונקט את דפוס השיח של הצגת נתונים מספריים: 'מספרים אחדים מתוצאות המפקד דיים לסמן את תפקידה של העלייה בתנועתנו'.[56] בהמשך דבריו הציג שורה של מספרים על ההגירה של פועלים לארץ ישראל והצביע על הגירת היהודים כמקור העיקרי לגידול בעצמתה של ההסתדרות ולקביעת דמותה.[57] 'מבול' המספרים שהעתיר בן־גוריון על אוזני שומעיו כלל מגוון עצום, לעתים אף אזוטרי, של נתונים בכל תחומי הפעילות של הסתדרות הפועלים. כך למשל הוא דיווח: 'בסך הכל קיימים עכשיו בארץ 17 קואופרטיבים המונים 277 חבר, מהם 11 ביפו'. בהמשך דבריו פירט את מספר עובדיו של כל קואופרטיב וקואופרטיב.[58] בן־גוריון דיבר על תוספת של 176 מיטות בחדרי חולים בכל הארץ[59] והזכיר את קיומם של 160 סוגי עבודות בארץ ישראל.[60] בדברו על בנק הפועלים הוא סיפר לשומעיו: 'קצת יותר ממחצית המניות הרגילות, 7,523, נמכרו בארץ־ישראל עצמה. באמריקה [...] נמכרו 6,513 מניות. בארצות אירופה השונות נמכרו 1,342 מניות'.[61]

בן־גוריון העמיס על הטקסט שלו עוד ועוד נתונים, עוד ועוד 'בעלי ברית' המחזקים ומבססים את טענותיו, מקנים להן לגיטימציה ותוקף. כמו הניתוח של לאטור את מקורות עצמתו של הטקסט המדעי כטקסט של 'כתיבת עובדות' (Fact Writing),[62] גם הטקסט של בן־גוריון עתיר מידע — בייחוד מידע כמותי. כדי לנסות להתנגד לטענות המובעות בו או להפריכן ולהציג טענות אחרות, יש להשקיע מאמץ ומשאבים רבים. זהו מצג אמפירי שנועד לבסס את דבריו ולתת להם תוקף ולגיטימציה,[63] אך בו בזמן הוא מבטא את הגישה האמפיריסטית־פוזיטיביסטית שלו, הרואה בנתונים נקודת מוצא לבירור מצב העניינים בעולם.

הסתדרות הפועלים בראשותו של בן־גוריון הייתה אחד המוסדות הראשונים בארץ ישראל שערכו מפקד. המפקד הראשון של הממשל המנדטורי הבריטי למשל נערך רק באוקטובר 1922, חודש ימים בערך לאחר זה של ההסתדרות.[64] על בסיס המפקד והמענייה — שבן־גוריון תיאר אותם בנאומו: 'התחלה למחקר סוציולוגי של

56 שם, עמ' 103–104.
57 שם, שם.
58 שם, עמ' 116.
59 סבר ושלום (פינטוב), **הוועידה השנייה של ההסתדרות הכללית**, עמ' 19.
60 שם, עמ' 13.
61 דוד בן־גוריון (לעיל הערה 39), עמ' 125.
62 Latour, *Science in Action*, pp. 21-62
63 Porter, *Trust in Numbers*
64 Roberto Bachi, *The Population of Israel, Scientific Translations International* (*CICRED Series*), Jerusalem 1974, pp. 376-403; דרך אגב, את הסקר הזה ניתח בן־גוריון בהרחבה בכתב העת של ההסתדרות **קונטרס**, ראו: דוד בן־גוריון, 'מתוצאות המפקד הארצישראלי', **קונטרס**, קכו, כרך שביעי (אייר תרפ"ג), עמ' 3–9.

תנועתנו'[65] — הוקמה ביולי 1923 המחלקה לסטטיסטיקה בראשותו של ולטר פרויס, שהייתה כפופה לוועד הפועל של ההסתדרות בהנהגתו של בן־גוריון.[66] ההסתדרות הייתה גם אחד המוסדות הראשונים בארץ ישראל שהקימו מערכת לעיבוד סטטיסטי של נתונים דמוגרפיים. בכך הקדימה את ההסתדרות הציונית, הגוף הציוני העולמי המרכזי, שהקימה מחלקה סטטיסטית רק ב־1924.[67] עובדות אלו מעידות על החשיבות הרבה שייחסה צמרת ההסתדרות בראשותו של בן־גוריון לנתונים ולמידע כחלק אינטגרלי מן העשייה הפוליטית.

בן־גוריון היה מזכיר ההסתדרות כחמש עשרה שנה — עד שנת 1935. בשנות כהונתו הרבות כמזכיר הוועד הפועל של ההסתדרות גדל מספר חבריה כמעט פי עשרה: מ־4,200 חברים ל־40,000 חברים. בן־גוריון וחבריו עשו מההסתדרות ארגון ריכוזי, סר למרות ורב־עָצמה כלכלית ופוליטית. גוף זה היה הבסיס הארגוני להפיכתה של תנועת העבודה באמצע שנות השלושים לכוח העיקרי של התנועה הציונית.[68]

הקמתה של ה'מענייה' סייעה במתן מידע דמוגרפי על הרכב אוכלוסיית הפועלים בארץ ישראל, ונתנה בידי קברניטי ההסתדרות כלי רב־עָצמה לתכנון המשך בניין הכוח של ארגונם. כאיש ארגון שהכיר בחשיבותם של המידע והידע לשליטה ארגונית ולבניית כוח פוליטי, רתם בן־גוריון מידע סטטיסטי וטכנולוגיות מידע לשירות בניין הכוח של ההסתדרות, שהיה הפרויקט העיקרי שלו בתקופה ההיא. לצד זאת אפשר לראות בבירור כיצד המידע מתפקד כטכנולוגיה ליצירת אמון וליצירת סמכות ולגיטימציה. השימוש התכוף של בן־גוריון במידע ובמספרים הוא בבחינת ניסיון לבסס או לכונן שיח תקף שיהיה מסוגל להדוף עמדות יריבות.

יומנו של בן־גוריון ומעורבותו במפקד ההסתדרות ובבניית מאגר המידע של הארגון הם שתי דוגמאות בלבד מתוך רבות אחרות הממחישות היטב את הדפוס האפיסטמי ואת הפרקטיקה הפוליטית של בן־גוריון שאותן אפיינתי כפוזיטיביסטית ואמפיריסטית.[69]

65 דוד בן־גוריון (לעיל הערה 39), עמ' 121.

66 הסתדרות העובדים העברים הכללית בארץ ישראל, הוועד הפועל, 'דין וחשבון לוועידה השלישית של ההסתדרות: מפעולות ההסתדרות ומוסדותיה אדר תרפ"ג-תמוז תרפ"ז', הוצאת הוועד הפועל, תמוז תרפ"ז, עמ' 7.

67 Bachi, *The Population of Israel*, pp. 376-403

68 זאב צחור, **החזון והחשבון: בן־גוריון בין אידיאולוגיה לפוליטיקה**, ספריית פועלים, תל אביב 1994, עמ' 29–56; טבת, **קנאת דוד**, ב, עמ' 579.

69 דוגמאות נוספות היו למשל מעורבותו יחד עם יצחק בן־צבי בכתיבת הספר **ארץ ישראל בעבר ובהווה** (פורסם ב־1918), משימה שכללה תחקיר ממושך, איסוף שקדני של מקורות משניים וכתיבת טקסט עתיר נתונים על מגוון היבטים של ההיסטוריה של ארץ ישראל ומצבה בזמנם של הכותבים. הספר כלל בין היתר סקירה משפטית של סדרי השלטון והמשפט העות'מאניים; סקירה גאוגרפית של ארץ ישראל ובכלל זה התייחסות לגאולוגיה, לסוגיית המים, לאקלים, לצומח ולחי; וסקירה דמוגרפית וכלכלית של האוכלוסייה בארץ ישראל הכוללת גם התייחסות לחקלאות ולפוריות הקרקע. אפשר לציין גם את יזמתו (1943–1945) להקים צוות מומחים למחקר ולתכנון

לסיום ברצוני לבחון בקצרה ובאופן ראשוני את השאלה באיזה מידה בן־גוריון הוא חלק מתופעה רחבה יותר בתנועה הציונית.

על יושבי בתי המדרש, על עובדות ועל הציונות כאפיסטמולוגיה חדשה

בשנת 1936, במהלך ישיבה של מרכז מפא״י שעסקה בשאלת היחסים עם האוכלוסייה הערבית בארץ ישראל, אמר דוד בן־גוריון שכיהן באותה עת כיושב ראש הנהלת הסוכנות היהודית:

> [...] יש דבר אחד שהכל מקבלים אותו, הערבים ולא הערבים: עובדות. זהו דבר אשר מלבד חובשי בית־המדרש, שיכולים להתייחס בביטול גם לעובדות, כל האנשים בעלי שכל בריא בעולם מקבלים אותו. נלחמים נגד עובדות, מנסים להשמיד אותן אם הן לא נוחות, אבל אם לא מצליחים בזה — מתחילים לחשוב איך לחיות יחד עם העובדות. ורק לאחר שיעלה בידינו ליצור עובדה יהודית גדולה בארץ הזאת [...] שיהיה פה כח יהודי כזה אשר כל אדם יראה שאין להזיזו, רק אז יברא התנאי המקדים לדיון עם הערבים. לפיכך, אם רוצים בהבנה עם הערבים [...], אזי תנאי מוקדם לכך — יצירת כוח יהודי גדול בארץ הזאת.[70] (ההדגשות במקור, א״ב)

מביקורתו של בן־גוריון בטקסט זה כלפי היהדות המסורתית (׳חובשי בית־המדרש׳), הנוגעת להתעלמותה כביכול מ׳עובדות׳, עולה שהמנהיג הציוני תפס את הפרויקט הלאומי היהודי גם במושגים אפיסטמולוגיים. הביקורת איננה נוגעת לתוכן של הידע המסורתי, אלא בעצם למושג שהצגתי במאמר זה: ל׳סגנון הטיעון׳ המסורתי, לדפוס האפיסטמי המסורתי, שלהבנתו של בן־גוריון מתעלם מאחד האובייקטים הפוליטיים החשובים ביותר לדעתו — ה׳עובדה׳. הציונות מגלמת אפוא בשביל בן־גוריון גישה אפיסטמית שונה לחלוטין מזו של היהדות המסורתית. היא פרקטית ומעשית, מדגישה את הפעולה בעולם, מקנה מעמד חשוב ל׳עובדות׳ וכפועל יוצא מכך פועלת נמרצות ליצירתן ולכינונן — בין השאר במרחב הפוליטי. מנגד, מאפייניו האפיסטמיים של ׳המצב הגלותי׳, אליבא דבן־גוריון, הם התעלמות מן העובדות והתעסקות בסברות. יושבי בתי המדרש — המייצגים את היהדות בגולה — עסוקים בפלפול ובסברות ואינם מייחסים חשיבות מספקת ל׳עובדות׳. הגישה היהודית המסורתית ודפוס הלימוד היהודי המסורתי נתפסים ככאלה הנותנים קדימות לטקסט הכתוב, לפלפול ולסברה התוך־ והבין־טקסטואליים. הדפוס המסורתי

של הגירה המונית של יהודים לארץ ישראל והתיישבות בה (תכנית הידועה בשם ׳תכנית המיליון׳). עיון ביומנו למשל בתקופת מערכת הבחירות להסתדרות הציונית בשנת 1933 או בתקופת התחקיר שניהל ב־1947 לבירור מצבו של ארגון ׳ההגנה׳ ומידת מוכנותו לעימות צבאי עם צבאות מדינות ערב (ה׳סמינר׳ הביטחוני) ממחישים היטב את תפקידו הכפול, המכריע, שמילא בשבילו המידע.

70 פרוטוקול ישיבת מרכז מפא״י, 16.4.1936, ארכיון בן־גוריון.

נתפס כרוחני, כבלתי מעשי, וכמשחק מילים סכולסטי עקר. זהו פלפול גרדא, 'אותיות פורחות' בלשונו של בן־גוריון במקום אחר.[71]

כמו שניסיתי להראות בעמודים הקודמים, דבריו של בן־גוריון אינם בגדר רטוריקה בעלמא — אלא הם חלק מהפרקטיקה שלו ומהאופן שהוא תופס את העולם. במילים אחרות, בן־גוריון אינו רק מטיף לשימוש ב'עובדות', אלא עושה כך בפועל. הוא אף מביט על העולם מבעד ל'משקפי' העובדה. בן־גוריון מספק אפוא חלון הצצה מעניין לאופן ש'שיח העובדות', ה'נתונים' והחשיבה הכמותית שיחקו תפקיד בפוליטיקה ובתרבות הציונית. מנוכחותו הבולטת כל כך של דפוס אפיסטמי זה אצל מנהיג ציוני חשוב אפשר לשער אולי שדפוס זה חורג מהמקרה הספציפי של בן־גוריון ומתקיים באופן נרחב יותר בתרבות הלאומית הציונית.

בחלקו אחרון של המאמר אדון אפוא בקצרה בשאלה באיזה מידה בן־גוריון הוא חלק מתופעה תרבותית־לאומית רחבה יותר המאפיינת את התנועה הציונית. אנסה לברר באיזה מידה סגנון הטיעון האמפירי־פוזיטיביסטי־כמותני שהוא נקט; האובססיה שלו לאיסוף נתונים ולשימוש בהם; חיבתו היתרה לנתונים כמותיים והמעמד החשוב שהוא הקנה ל'עובדות' — הם דפוסים אישיים שלו, או שמא חלק מדפוס תרבותי רחב יותר המאפיין לפחות חלק מן התנועה הציונית. תהיה זו הזדמנות לדון בממדים האפיסטמיים של הפרויקט הלאומי היהודי ולשאול אם אכן אפשר לראות בו גם פרויקט אפיסטמולוגי.

ספרות המחקר שכבר ציינתי למעלה תומכת באופן זה או אחר בתזה שהמהפכה הציונית כוללת גם רכיב של מהפכה אפיסטמית. הארט למשל מצביע על הזיקה המיוחדת של הפרויקט הסטטיסטי היהודי לתנועה הציונית (אף שהוא מציין כי הפעילות הסטטיסטית לא הייתה אך ורק נחלתם של גורמים המקורבים לציונות). פנסלר כאמור מצביע על חלקם הגדול של מומחים ובעלי ידע מדעי — בייחוד מתחומי מדעי החברה — בתכנון ובמימוש הפרויקט הציוני. גם סופר מצביע על הזיקה של הלאומיות היהודית לדפוס השיח הפוזיטיביסטי־אמפיריסטי (חוץ־טקסטואלי) בעיקר כמו שזו באה לידי ביטוי בדמותו של נחום סוקולוב, מראשוני העיתונות העברית ולימים גם מנהיג ציוני חשוב.

כדי לבסס את הטענה בדבר נוכחותו הבולטת של סגנון הטיעון האמפיריסטי־פוזיטיביסטי בתרבות הלאומית הציונית, ברצוני להרחיב מעט ולהציג שתי דוגמאות. הדוגמה הראשונה היא ממחקרו של אורן סופר, והיא נוגעת לנחום סוקולוב. אתייחס אליה בקצרה שכן דוגמה זו כבר הוצגה בהרחבה בחלקו הראשון של המאמר. הדוגמה השנייה היא ממחקרו של שאול כ"ץ על גן הירק בקבוצת כנרת וראשיתה של החקלאות הישראלית, והיא נוגעת לברל כצנלסון.

71 'בעיות ההגשמה הציונית', הרצאה בקונגרס הי"ט, 21.8.1935; דוד בן־גוריון, **זכרונות, ב: 1934–1935**, עם עובד, תל אביב 1972, עמ' 401. ביקורתו של בן־גוריון על מצב הגלות היהודי (תפיסת 'שלילת הגלות' שלו) היא נרחבת וכוללת, ולא כאן המקום להיכנס אליה. לענייננו מעניינת ביקורתו על האפיסטמולוגיה של היהדות המסורתית, המרמזת שהוא רואה בציונות גם פרויקט אפיסטמולוגי חדש ומהפכני.

בשנת 1887 החל להתפרסם בעיתון **הצפירה** מדור ושמו 'מה יפעל ישראל?'. המדור, שאותו כתב וערך נחום סוקולוב, הציג לפני קוראיו נתונים סטטיסטיים על הקהילות היהודיות ברחבי העולם. פרסום הסטטיסטיקות והופעת המדור היו בגדר ניסיון להפריך טענות אנטישמיות שהועלו נגד היהודים בדבר חוסר הפרודוקטיביות והיעדר התרומה הכלכלית לחברה. לשם כך האיץ המדור בקוראיו לשגר למערכת נתונים על הקהילות שהם חיים בהן.[72] וכך כתב סוקולוב במאמר שבו הציג את הפרויקט הסטטיסטי שלו לקוראיו:

> אנחנו חפצנו להעיר אך את אחינו כי גדול עוונם מנשוא, אם אינם עוזרים למליצי ישרם לפזר ולהפיץ את ענני הסטאטיסטיק הכוזבה. על אחינו אנשי מעשה בעולם המסחר, חרשת המעשה ועבודת האדמה, מוטלת החובה, לאסוף בחפניהם ידיעות נאמנות ממספרם, משלח ידם ותועלת כשרונם, למען תהיה בידי מליצינו סטאטיסטיק נכונה ואמיתית נגד המזויפת והמעוקלת אשר ביד צוררינו. סטטיסטיקא טובה ונכונה כזאת תהיה לתועלת גם להממשלה הרוממה אשר תשים לב לידיעות כאלה ותחפשם ממטמונים; ולנו סופרי העיתים, העוסקים בשאלות הזמן, ידיעות כאלה הן יסוד לכל בנין, ובלעדן כל הצעותינו וחקירותינו פורחות באויר. אם מכה"ע [מכתבי העת] האנטיסעמיטים משבחים ומפארים את בתי המסחר ובתי החרשת אשר להם ומכחישים את כל כשרון המעשה והתועלת אשר יביאו היהודים, מדוע לא יפיצו מכה"ע לישראל אור בהיר על תועלת מפעלי היהודים בלי נגוע בכבוד עם הארץ וגודל פעליו?[73]

כשבועיים לאחר מכן, במאמר נוסף וכותרתו 'אויבינו הפלילים', שב העיתון וביקש מקוראיו לקחת חלק בפרויקט איסוף הנתונים על הקהילות היהודיות. לצד המאבק הפוליטי באנטישמיות, הצביע סוקולוב על החשיבות הקריטית של נתונים כמותיים לצורך הכרה, הבנה וניהול ענייני הציבור:

> כי סטאטיסטיק כזאת תפיץ אור בהיר על שאלותינו וענינינו הפנימיים, בדברים רבים אשר בנוגע אליהם הננו מגששים באפלה בלי דעת להימין או להשמאיל. כל מאמרינו, כל משאנו ומתננו בשאלות־החיים אשר לנו, הם אך השערות פורחות באויר, סברות ריקות ופטפוטי מלין בעלמא, כל זמן שאין לנו סטאטיסטיק טובה ונכונה ממספר בני עמנו לפלגותיהם, עסקיהם ומלאכתם וכל הנוגע אליהם! [...] לו היו בידינו ידיעות ברורות אזי יכולנו להעיר את עיני התועים, ולמצער, יכולנו להבין בעצמנו את מצבנו ואת מגרעותיו; אבל כל זמן שאנו שרויים בחשך, יהיו חכמינו העוסקים בשאלותינו כבלי מדע ונבונינו המציעים לנו הצעות כבלי השכל ולעומתם יהיו אויבינו פלילים![74]

72 סופר, **אין לפלפל!**, עמ' 122–133.

73 'מה יפעל ישראל?', **הצפירה**, 151 (כ"ו תמוז תרמ"ז). מצוטט אצל סופר, **אין לפלפל!**, עמ' 124.

74 'אויבינו הפלילים', **הצפירה**, 166 (ט"ו אב תרמ"ז), מצוטט אצל סופר, **אין לפלפל!**, עמ' 125.

בשנת 1916, כמעט שלושים שנה לאחר הופעת המדור 'מה יפעל ישראל', כתב איש העלייה השנייה ולימים מקימו ועורכו הראשי של עיתון **דבר** וממנהיגי תנועת העבודה הציונית, ברל כצנלסון, בפנקסו:

ה' ניסן שבת. פריחה בשעועית. מימים אחדים. התחלה. הנביטה בסויה אינה מלאה. ועודה נמשכת.
נדמה לי, כי יש כבר לציין הבדל בשעועיות. בין הגרעינים המובחרים והבלתי מובחרים מאותו המין.
אתמול זרעתי שתי שורות שעועית יפנית, משלנו, גרעינים ברורים מובחרים.
על הקישואים ב' אין עדיין אף קישוא אחד, שאפשר לברך עליו. כנראה שהפרי נושר טרם יגמל.

ו' ניסן. נביטה בודדת בבמיה ובשעועית יפנית, הזרועות כ"ו אדר ב'. האדמה רעה מאוד. ואני חושש לנביטה רעה.
דילול במלפפונים. בגומות שמו מים, עדרו וזרעו.
זריעת שעועית כהה, בתלמים. הגרעינים ארוכים המכונה זרעה אחד־שניים.
תיקון במכונת־הזריקה. הגומי של המפוח נקרע. והגומי החדש נקרע שוב. צרות. המכונה מטפטפת.
עישוב בבצל. עישוב בחצילים. יש אורובנכה בחוביזה, בצל, תרד.

ז' ניסן. אצל ח.מ. יש הפעם מקרה של 'קילה' על לפת.[75] אבעבועות גדולות על שתיל לפת במשתלה. מענין, כי גם אברק חושבת כי עיקר הקילה במשתלה.[76]

הרישום המוזר משהו הזה בפנקסו של ברל כצנלסון לא היה חריג בשבילו בתקופה זו, כמו שמראה שאול כ"ץ.[77] באותם ימים היה ברל חלק מקבוצת מגדלי הירקות בכנרת, והוא נהג לתעד מדי יום ביומו את העבודה השוטפת של גידול הירקות. פנקסיו מאותה תקופה משובצים רישומים יום־יומיים מפורטים ביותר של הפעילות החקלאית, ואפשר להשוותם ליומני שדה או ליומני מעבדה מדעיים. עם הזמן, במחברות מיוחדות שיועדו לכך, הסתמך

75 'ח.מ.' — גן הירק של חוות הלימוד לעלמות בכנרת בהנהלתה של חנה מייזל־שוחט; 'קילה' — כנראה התפיחות שגורמות נמטודות. 'אברק' (אברקייבה) — כינויה של מחברת אחד הספרים הבוטניים הלועזיים שבהם נעזר כצנלסון (הבהרות אלו הן פרי עטו של יהודה שרת, עורך **אגרות ברל כצנלסון**).

76 ברל כצנלסון, 'רשימות העבודה: ירקות כנרת [תמוז תרע"ה־אב תרע"ז]', בתוך: יהודה שרת (עורך), **אגרות ברל כצנלסון, ב: תרע"ה־תרע"ח (1918–1915)**, עם עובד, תל אביב 1974, עמ' 199–300.

77 שאול כ"ץ, '"המתמיד החדש": ברל כצנלסון וההגדרה מחדש של תפקיד החקלאי העברי', בתוך: נורית גרץ (עורכת), **נקודות תצפית: תרבות וחברה בארץ ישראל**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1988, עמ' 55–73; וכן שאול כ"ץ, 'לתולדות ההיסטוריה הטכנולוגית של ארץ־ישראל בשלהי התקופה העות'מאנית — שלושה חקרי־מקרה', בתוך: ישראל ברטל וזאב צחור (עורכים), **העלייה השנייה**, א, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1998, בייחוד עמ' 204–208.

כצנלסון על הרישום היום־יומי הכרונולוגי בפנקסיו וארגן את החומר על פי החלקות והגידולים בהקדישו ׳לכל חלקה פרק המספר את קורותיה מראשית ימיה ועד בו קיצה׳.[78]

ברל, כאמור, היה חלק מקבוצת מגדלי הירקות שפעלה בקבוצת כנרת בתקופת מלחמת העולם הראשונה. לצדה פעלו עוד כמה קבוצות של מגדלי ירקות באזור עמק הירדן. אחדים מהמגדלים ניהלו יומני עבודה, ובעזרת רישום סדיר של תצפיות תיעדו את ההתרחשויות בשדה. המגדלים לא הסתפקו רק בתצפיות סבילות, אלא ייחדו חלקות מסוימות לעשיית ניסויים (מעין חלקות ניסוי): לאלה נותנים זבל לאחרים לא, את אלה משקים בכמות מסוימת של מים, את האחרת משקים בכמות אחרת. הם גם לא הסתפקו ברישום של המידע רק מחלקותיהם שלהם, ואספו מידע גם מחלקות אחרות של מגדלים אחרים. לפעולת הפקת הידע החקלאי היה, כמו שמציין שאול כ״ן, אופי שתפני שכלל ביקוריים הדדיים, התייעצות, החלפת זרעים ועוד. ברל כצנלסון ועמיתו אליעזר יפה פעלו למסד את חילופי הידע והקימו מסגרות קבועות לחילופים ולהפצה של ידע, בכלל זה כנסים של מגדלי ירקות שבו הוחלף ידע מקצועי, ואף הקימו כתב עת שהתפרסם תקופה קצרה העוסק בגידולי ירקות ושמו **גן הירק**.[79]

כדי להמחיש את הדקדקנות האמפירית של רשימותיו של ברל, מובאת להלן טבלה המסכמת חלק מן העבודה בגן הירק של כנרת בשנתו הראשונה, שפורסמה בעלון **גן הירק** באייר תרע״ז.[80]

78 **אגרות ברל כצנלסון**, ב, עמ׳ 125.

79 שאול כ״ן, ״לתולדות ההיסטוריה הטכנולוגית של ארץ־ישראל״ וכן ׳המתמיד החדש׳ (לעיל הערה 77). כמו שמראה כ״ן, ברל כצנלסון היה אחד הסוכנים החשובים שהפיצו את אידאל הטיפוס של החקלאי האינטלקטואל. כצנלסון דיבר וכתב על הצורך להרחיב את הגדרת התפקיד של הפועל העברי לתפקיד של פועל המשלב עבודת כפיים ומאמץ שכלי. הוא פיתח תפיסה שקראה לעיצובו של טיפוס חדש של חקלאי: חקלאי־אינטלקטואל, ׳מתמיד חדש׳, שהוא הכלאה בין האברך והאינטיליגנט היהודי ובין עובד הכפיים.

80 ברל כצנלסון, ׳מעבודת הירקות בכנרת׳, **גן הירק: חוברת שימושית לגידול ירקות**, גליון ד, עמ׳ 9. מצוטט **באגרות ברל כצנלסון**, ב, עמ׳ 94.

עבודת הירקות ויבוליהם בקבוצת כנרת, תרע"ז

א. כנן־השלחין:

המין	מספר הימים בשנה	מספר העובדים	מספר הימים בעונת השיא	מספר הימים בעונה	הערות
קישואים [19]	1800	35	—	600	80	אדמה בלתי מוכשרה. נזרעו באלול תרע"ה.
עגבניות א' [20]	450	17	—	103	38	אדמה בלתי מוכשרה. נשתלו באלול תרע"ה.
עגבניות ב' [21]	1800	48	—	888	222	אדמה בלתי מוכשרה. נשתלו בחשון תרע"ו. זיבלו בתלמים בראשית החורף בזבל אורנה טרי. מחלות מרובות. קור בשבט. השרב באייר המית את החלקה.
חצילים [22]	5000	220	—	4680	595	אדמה משובחת. פגעים יוצאים מן הכלל. קור חזק בשבט. מכת כינים. איחור ההשקאה והפסקה גמורה של ההשקאה בתחילת סיון, בעצם ריבוי היבול והתגברות רוחות הקדים.
מלפפונים [23]	900	32	—	381	62	נחרבו מחוסר השקאה בתחילת סיון.
שעועית יפנית [24]	180	—	—	96	39	האסיף התחיל בסיון, נפסק מחוסר השקאה, וחודש בתמוז־אב.
במיה [25]	240	—	—	128	22	כנ"ל. היבול נמשך באב [תרע"ו]–חשון [תרע"ז]
פול ירוק [26]	2400	56	2	1160	184	גניבות מרובות מאד.
תרד [27]	35	—	—	216	44	זרוע וגם שתול.
גזר [28]	60	—	—	148	40	

איור 7: מרשימותיו של ברל כצנלסון, גן הירק 1917

מגדלי הירקות בעמק הירדן לא היו אפיזודה חולפת, אלא ביטאו מגמה תרבותית עמוקה. לטענת שאול כ"ץ, טיפוס העובד החקלאי הזה, החקלאי האינטלקטואל, המשלב עבודת כפיים ומאמץ שכלי, התגלגל הלאה והופיע בהתיישבות הקיבוצית והמושבית במהלך

שנות העשרים של המאה העשרים. זאת ועוד, כ״ץ טוען כי חלק ניכר מן הידע החקלאי של החקלאות הישראלית ומהצלחותיה, לפחות עד שנות השבעים והשמונים של המאה העשרים, הוא פרי יצירתו של החקלאי מן הטיפוס הזה ומן הארגונים שהקים, שדאגו, נוסף על המחיר הטוב, גם להפקת ידע חקלאי חדש ולהפצתו. במילים אחרות, את רוב הידע החקלאי הישראלי בתקופה זו — ידע שזכה להכרה ולהערכה ברחבי העולם — הפיקו החקלאים עצמם ולא מכוני המחקר החקלאי המקצועי והאקדמי.[81]

קשה שלא להתרשם מן הדמיון שבין הרישומים בפנקסי השדה של ברל כצנלסון, הפרויקט הסטטיסטי של נחום סוקולוב והדפוס האפיסטמי האמפיריסטי של דוד בן־גוריון.[82] דומה שהחשיבות הגדולה שניתנה לתיעוד, לנתונים ולמספרים וסגנון הטיעון האמפיריסטי־פוזיטיביסטי הדומה מעידים על קיומה של מערכת מחשבה משותפת, על דרך משותפת לסוקולוב, לכצנלסון ולבן־גוריון להתבוננות במציאות. ברצוני לשוב ולהדגיש שהטענה בדבר הופעתה של מערכת מחשבה חדשה נוגעת לא רק לתוכני הידע הנדונים, אלא ובעצם בעיקר למהפך בדפוסי המחשבה, באופני ההסתכלות ובתפיסה, במתודה האפיסטמית. זהו מהפך בצורה ובאופן שבו נרכש הידע ובנהלים האפיסטמיים הננקטים כלפיו.

חשוב כאמור להדגיש שמערכת מחשבה חדשה זו היא חלק מתופעה רחבת היקף שהתחוללה ביהדות אירופה בעת החדשה על רקע תהליכי המודרניזציה, החילון, ההשכלה

81 ראו כ״ץ, ׳לתולדות ההיסטוריה הטכנולוגית של ארץ־ישראל׳ ו׳המתמיד החדש׳ (לעיל הערה 77), וכן עבודת הדוקטור שלו: ׳אספקטים סוציולוגיים של צמיחת הידע בחקלאות הישראלית: הופעתן של מערכות חוץ מדעיות להפקת ידע חקלאי 1880—1940׳, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1986.

82 מעניין לציין שעל פי עדותו של בן־גוריון, שהיה קורא כפייתי של עיתונים, עיתון **הצפירה** בעריכתו של נחום סוקולוב היה העיתון העברי הראשון שקרא בצעירותו. לצד הצפירה קרא בן־גוריון גם את עיתון **המליץ**, שני עיתונים שעל פי עדותו ׳היו מקובלים על המשכילים הציוניים׳. עדויות לעובדה שבן־גוריון המשיך לקרוא את הצפירה גם אחר כך אפשר למצוא במכתביו (למשל: מכתב בן־גוריון אל שמואל פוקס, 25.7.1905 בתוך: **אגרות דוד בן־גוריון**, א, עמ׳ 59; מכתב בן־גוריון לאביו אביגדור גרין, 16.12.1911, שם, עמ׳ 181; מכתב בן־גוריון לזרובבל, 31.1.1912, שם, עמ׳ 189; מכתב בן־גוריון לאביו אביגדור גרין, 7.5.1913, שם, עמ׳ 271). בהיות בן־גוריון בן ארבע עשרה הוא אף פנה ישירות אל סוקולוב בבקשה שיסייע לו ולאגודת הנוער הציונית ׳עזרא׳, שייסד עם חבריו, לקבל את הכרתה של האגודה הציונית המקומית בעיר הולדתו פלונסק. פנייה זו מלמדת על חשיבותו של סוקולוב בעיניו של בן־גוריון הצעיר. בן־גוריון נפגש עמו פנים אל פנים והתאכזב מן העברית המגומגמת שבפיו של העיתונאי העברי. בספרו בית אבי הוא מספר שלא הצליח להבין כיצד סופר גדול כמו סוקולוב יגמגם בדיבור עברי. בן־גוריון הוסיף ואמר שלימים הוא הכיר את סוקולוב כנשיא ההסתדרות הציונית ושמע אותו מדבר בעברית נהדרת וכי כנראה באותם ימים בוורשה לא היה העיתונאי רגיל בדיבור עברי, ראו: פנחס יורמן, ׳הזקן והעיתון׳, **מבט חדש**, 57, 28.9.1966, עמ׳ 10; מאיר בראלי, ׳בן־גוריון והעיתונות׳, **העיתונות שלנו**, 14 (1995), עמ׳ 7; מכתב מבן־גוריון לבתו של נחום סוקולוב, ד״ר סלינה סוקולוב, 19.1.1971, ארכיון בן־גוריון, חטיבת ההתכתבויות; דוד בן־גוריון, **בית אבי**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל״ה, עמ׳ 36.

והאמנציפציה, והיא ביטוי (בשדה התרבותי היהודי) לתהליכי עומק בתרבות המערבית בכלל. התפתחות תרבותית זו לא הייתה כאמור ייחודית לתנועה הציונית, והקיפה ציבורים הולכים ומתרחבים בעולם היהודי; ואולם דומה — כמו שעולה מן הדוגמאות הספורות — שהיא גם מאפיינת חלקים נרחבים של התרבות הציונית. נראה שהתנועה הציונית, שהייתה חלק מ'מפעל המודרניות' של יהודי אירופה,[83] אימצה באופן נרחב את הסגנון התרבותי ואת הדפוס האפיסטמי הזה.

טענתי הראשונית — באמצעות המקרה של בן־גוריון שנדון כאן בהרחבה והדוגמאות שהוצגו באופן חלקי יותר מפאת מגבלות היריעה — היא כי הופעתו של הפרויקט הציוני עומדת בזיקה לעלייתה של דרך חדשה זו להתבוננות במציאות ולעלייתה של מערכת מחשבה חדשה. במובן זה הציונות איננה רק סוג של פוליטיקה יהודית חדשה ולא רק סוג של מדיניות יהודית חברתית חדשה, אלא גם סוג של התבוננות יהודית חדשה במציאות: המהפכה הציונית הייתה אפוא לא רק מהפכה לאומית, פוליטית, וחברתית, אלא גם מהפכה אפיסטמולוגית.

83 שולמית וולקוב, 'מפעל המודרניות של יהודי אירופה: פיצול ואחידות', בתוך: ש"נ אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1999, עמ' 279–305.

המזרח התיכון

כישלון המודיעין האמריקני בדרך אל מלחמת יום הכיפורים

בועז וונטיק וזכי שלום

מבוא

מאז מלחמת יום הכיפורים שמור במילון הישראלי מקום של אי־כבוד למונח 'קונצפציה', במובן של תפיסה מקובעת שבה הוכתב למידע המודיעיני להיכנס אל תוך התבנית המחשבתית של מקבלי ההחלטות והמעריכים הלאומיים באותה עת. הקונצפציה המדוברת היא שילוב של הערכות, עמדות ואמונות שב־1973 הובילו את אגף המודיעין במטכ"ל (אמ"ן) למסקנה שהמצרים לא יפתחו במלחמה על ישראל כל עוד יעריכו שאין להם עליונות אווירית עליה.

כידוע הופרכה הקונצפציה עם פרוץ מלחמת יום הכיפורים. קונצפציה זו הייתה הגורם העיקרי לתנאי הפתיחה הגרועים של צה"ל במלחמה. הקונצפציה הייתה אחת הסיבות העיקריות שצה"ל לא נערך למלחמה כיאות, חרף סימנים רבים שהעידו כי מלחמה עומדת לפרוץ. הסברה הרווחת היום בישראל כי במונח 'קונצפציה' עשתה שימוש לראשונה ועדת אגרנט. ועדת אגרנט, שבראשה עמד נשיא בית המשפט העליון שמעון אגרנט, חקרה את האירועים שגרמו לכשל המודיעיני בתחילת המלחמה ולכשלים בהכנות למלחמה. את הדבקות העיקרית בקונצפציה ייחסה הוועדה לראש אמ"ן אלי זעירא ולראש ענף מצרים באמ"ן מחקר יונה בנדמן.

בקונצפציה זו היו שלושה רכיבים מרכזיים:

א. מצרים רואה במלחמה דרך יחידה להחזרת השטחים שאיבדה במלחמת ששת הימים ('מה שנלקח בכוח לא יוחזר אלא בכוח') עם זאת מצרים תצא למלחמה כזו רק אם תוכל להגיע בה להישג ממשי.

ב. סוריה לא תצא למלחמה בישראל לבדה, אלא רק בתיאום עם מצרים. משמע, אם אין סימנים מעידים למלחמה בגזרה המצרית אפשר להיות 'רגועים' בזירה הצפונית.

ג. מצרים לא תצא למלחמה כל עוד אין לה מענה לעליונות האווירית של ישראל, ובפרט כל עוד אין לה יכולת לתקוף את בסיסי חיל האוויר בעומק ישראל. על כן, ההסתברות

לסכסוך מזוין עד 1975, המועד הצפוי (לפי הערכות אמ"ן) לשיפור היכולת האווירית של מצרים וסוריה, היא קטנה.[1]

כאמור זכויות היוצרים לשימוש במונח 'קונצפציה' שויכו עד כה לוועדת אגרנט. אלא שכעת מתברר שאגרנט לא היה הראשון שהשתמש במונח 'קונצפציה'. הראשון שהגה את השימוש במונח היה הקצין האמריקני הגנרל דניאל גראהם. צוות בראשותו של גראהם ערך נתיחת פוסט מורטם (post mortem) לכישלון המודיעיני של ארצות הברית לחזות את פרוץ מלחמת יום הכיפורים. הצוות הוקם על פי דרישתו של ראש 'סוכנות הביון המרכזית' ה־CIA (Central Intelligence Agency) באותה העת ויליאם קולבי.

קולבי, שנכנס לתפקידו כחודש בלבד לפני פרוץ מלחמת יום הכיפורים, רצה תשובות פנימיות ומהירות בכל הקשור לכישלון הביון האמריקני לחזות את פרוץ המלחמה. מתוקף תפקידו, ראש קהילת ארגוני הביון האמריקניים, מינה קולבי צוות בין־שירותי. כבר בנובמבר 1973 ערך הצוות חקירה מקיפה בקרב סוכנויות הביון העיקריות של המודיעין האמריקני. מטרתה של ועדת חקירה זו בראשותו של הגנרל גראהם, ששימש באותה עת סגנו של קולבי, הייתה לנתח את הגורמים לכישלון המודיעין האמריקני לחזות את פרוץ המלחמה באוקטובר 1973. מסקנותיה של ועדת החקירה, שסווגו 'סודיות ביותר', הופצו בקרב ראשי ארגוני הביון האמריקנים כבר בדצמבר 1973, כארבעה חודשים לפני דוח הביניים של ועדת אגרנט, אולם הן נחשפו לציבור רק ביוני 2010, באדיבות ארכיון הביטחון הלאומי בוושינגטון.[3]

מתיעוד רב ערך זה, וממסמכים חדשים שנחשפו לאחרונה בספרייה הנשיאותית על שם ריצ'ארד ניקסון,[4] עולה בבירור כי גם קהילת המודיעין האמריקני, על כל שלוחותיה, כשלה בהערכותיה ערב המלחמה, וזאת למרות החומר הרב שאספה והעיד בבירור על סימני ההכנות לתקיפה המצרית והסורית. כישלון האמריקנים תרם גם הוא לגיבוש הערכת המצב הכושלת של אמ"ן ערב המלחמה ולחוסר מוכנותו של צה"ל בפרוץ המערכה. מערכות הביון השונות בארצות הברית לא רק שהטעו את ההנהגה הפוליטית בוושינגטון ואת הציבור האמריקני, אלא אף 'תרמו' לחיזוקה של הקונצפציה השגויה של אמ"ן ושל ההנהגה הפוליטית הבכירה בישראל.

1 על התגבשותה של הקונצפציה בקרב קהילת המודיעין בישראל ראו בהרחבה: דני אשר, **לשבור את הקונספציה**, מערכות, תל אביב 2003; אורי בר־יוסף, **הצופה שנרדם: הפתעת יום הכיפורים ומקורותיה**, זמורה־ביתן, לוד 2001.

2 סוכנות הביון המרכזית (ה־CIA) היא ארגון הריגול המודיעיני של ארצות הברית. הסוכנות פועלת לאיסוף מידע ביטחוני מחוץ לגבולות ארצות הברית. את הסוכנות ייסד הנשיא הארי טרומן ב־1947.

3 U.S. Intelligence Community Staff, *The Performance of the Intelligence Community before the Arab-Israeli War of October 1973* (hence: *The Performance*), http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB276/doc04.pdf (אוחזר בספטמבר 2012).

הקשרים בין המודיעין האמריקני למודיעין ישראלי

מזה שנים רבות יש למודיעין הישראלי קשרי מודיעין ענפים עם גופי הביון האמריקניים ובעיקר עם 'סוכנות המודיעין והמחקר של משרד ההגנה' ה־DIA (Defence Intelligence Agency)[5] בשנים 1967–1973, דהיינו בין מלחמת ששת הימים למלחמת יום הכיפורים, הלכו והתהדקו קשרים אלה. התחזקות קשרי המודיעין באה בעיקר על רקע היוקרה הרבה שצבר המודיעין הישראלי בעקבות מלחמת ששת הימים. שיתוף הפעולה בין אמ"ן לבין ארגוני הביון האמריקניים בשנים אלה בא לידי ביטוי גם בהחלפת הערכות מודיעין על כוונתן של מדינות ערב בכל הקשור לחידוש המלחמה נגד ישראל. בהקשר זה הושם דגש מיוחד בשני עניינים מרכזיים בנוגע למצרים, שנחשבה, ובצדק, למדינה שבידה המפתח למלחמה: (א) השיקולים והאסטרטגיה של מצרים בעניין חידוש המלחמה ודרך הפעולה האפשרית לחידושה; (ב) תהליך בניית הצבא המצרי וסדר הכוחות שלו, עצמתו ודרך הפעלתו בעת מלחמה. באופן טבעי, להערכות המודיעין של ארצות הברית ושל ישראל הייתה השפעה מסוימת זו על זו, אם כי כל גוף החזיק יחידות איסוף ומקורות משלו והערכותיו היו עצמאיות.[6]

לפי דוח גראהם, הפרשנות הרשמית של ישראל, שבאה לידי ביטוי בהערכות אמ"ן בכל הקשור לחידוש המלחמה, אמנם חיזקה את הקונצפציות בארגוני הביון האמריקניים שהמעיטו בסכנת המלחמה, אך בכל זאת בידי קהילת המודיעין האמריקני היה כל המידע שממנו היה צריך להסיק כי פני המצרים והסורים למלחמה. בתקופה שלקראת המלחמה הייתה לקהילת המודיעין האמריקני תלות רבה במידע ובהערכות שהגיעו בערוצי קישור שונים מישראל. בעבר תרם מאוד חומר זה לדיוק אמריקני בהערכה. אבל ב־1973 הוא היה מוטעה מאוד. הגישה הישראלית באשר לסבירות המלחמה הייתה נינוחה מזו של החוקרים האמריקנים ובוודאי חיזקה את הדעה בוושינגטון שאין סיכויים רבים למלחמה. עם זאת קבע הדוח כי הייתה תמימות דעים של 75 אנשי מודיעין אמריקנים מרכזיים שהעידו לפני גראהם וצוותו כי למרות השפעה זו של אמ"ן על ארגוני הביון האמריקניים לא נוצרה

4 רוב מסמכי ארכיון הנשיא ריצ'ארד ניקסון (Nixon Archives) הועברו ליורבה לינדה שבקליפורניה ביולי 2010. לפני כן שכן הארכיון בקולג' פארק שבמרילנד.

5 סוכנות המודיעין והמחקר של משרד ההגנה ה־DIA היא הרשות האמריקנית האחראית על מודיעין צבאי עבור הכוחות המזוינים של ארצות הברית ועבור 'המוסד למודיעין ולתפקידים מיוחדים' של ארצות הברית. את הסוכנות הקים הנשיא ג'ון קנדי ב־1 באוקטובר 1961 בהמלצת מזכיר ההגנה רוברט מקנמארה. את קהילת המודיעין הצבאית ניהל ראש ה־DIA, שהיה גם יושב ראש מועצת המודיעין הצבאי. ה־DIA אחראית לתיאום פעולות מודיעין בין המרינס, חיל האוויר, הצי וצבא ארצות הברית. הארגון מספק מודיעין על תכנון הכוח, מדיניות הצבא וסדר הכוחות של מדינות האויב עבור מחלקת ההגנה האמריקנית.

6 אריה שלו, **כישלון והצלחה בהרתעה: הערכת המודיעין ערב מלחמת יום הכיפורים**, מערכות, תל אביב 2006, עמ' 196.

תלות בכל הקשור בהערכות כוונותיהן של מצרים וסוריה.[7] קביעה זו תמוהה משהו משום שחלק ניכר מהמידע המודיעיני על המזרח התיכון בכלל ועל מצרים בפרט הגיע לידיה של ושינגטון דרך אמ"ן.

כבר בתחילת סיכומיה קבעה ועדת גראהם בפשטות ובנחרצות שאיננה משתמעת לשתי פנים כי היה כישלון מודיעיני בקהילת הביון האמריקנית בשבועות שקדמו לפרוץ מלחמת יום הכיפורים: 'אותם חלקים של קהילת המודיעין האחראיים לייצור מודיעין מוגמר לא תפסו שגוברת הסבירות להתקפה ערבית ולכן גם לא התריעו שהיא ממשמשת ובאה'.[8] כמו בוועדת אגרנט, גם ועדת גראהם הטילה את הכישלון על האחראים על המחקר והערכות המצב בקהילת הביון האמריקנית ולא על הממונים על איסוף המידע.

על פי דוח גראהם, איסוף המידע על כוונותיהן של מצרים וסוריה אמנם לא היה מושלם, אך עדיין היה בו די על מנת להפעיל את פעמוני האזעקה בקהילת המודיעין האמריקני באשר לעימות מלחמתי ההולך ומתקרב. ואכן, כפי שנראה בהמשך, בשום תוצר מודיעיני אמריקני מוגמר (לקט או סקירה) לא נכללה התרעה כלשהי על כוונותיהן של מצרים וסוריה לתקוף את ישראל.

מהמסמכים האמריקניים שבידינו אפשר להתרשם כי בתקופה שלאחר סיומה של מלחמת ההתשה (באוגוסט 1970) עד לפריצתה של מלחמת יום הכיפורים (באוקטובר 1973), הערכות המודיעין האמריקניות היו החלטיות לא פחות ואולי אף יותר מהערכות הישראליות בקבען במסמרות שלמצרים ולסוריה אין אופציה צבאית. הערכת אמ"ן חזרה ובחנה את האפשרויות שמצרים וסוריה יפתחו במלחמה, ואילו ההערכות האמריקניות גרסו שוב ושוב שאין הדבר סביר.

הערכת המודיעין האמריקני את כוחן הצבאי של מצרים וסוריה

על פי דוח גראהם, החמורה שבקונצפציות שהובילה לכישלון קהילת המודיעין האמריקני במלחמת יום הכיפורים הייתה יחסה הפסקני לנחשלותן הצבאית של סוריה ומצרים בשנים 1967–1973. ואכן מלחמת ששת הימים שימשה בידי אנשי קהילת המודיעין בארצות הברית, ולא רק בישראל, הוכחה ניצחת לחולשתן הצבאית של צבאות ערב ולעליונותה הצבאית המוחלטת של ישראל. קהילת המודיעין האמריקני העריכה כי יתרונה המוחץ של ישראל מבחינה צבאית אל מול צבאות ערב הוא מצב שאינו עומד להשתנות בעתיד הקרוב. לאחר מלחמת ששת הימים החלו מצרים וסוריה לקבל משלוחי נשק גדולים ואיכותיים מברית המועצות, ואלפי יועצים סובייטיים הגיעו למצרים ולסוריה על מנת

7 U.S. Intelligence Community Staff, *The Performance*, p. 17

8 Ibid., p. i

להדריך את הקצינים והחיילים המקומיים בכל הקשור לקליטתו של נשק זה. למרות זאת העריכו בוושינגטון כי אין בנשק זה כדי לאיים על עליונותה הצבאית המכרעת של ישראל.

זאת ועוד, בקהילת המודיעין האמריקני רווחה עד מאוד הדעה הקדומה — שהתגבשה במידה רבה עקב כישלונם הצבאי של הערבים אל מול ישראל במלחמת הקודמות: מלחמת העצמאות, מלחמת סיני, מלחמת ששת הימים ובמידה רבה גם מלחמת ההתשה — כי הערבים מטבעם אינם מסוגלים להתאים את עצמם לדרישות של צבא מודרני בכל הקשור בידע צבאי, רוח קרב ואומץ לב. לעתים קרובות שיפוט זה בא לידי ביטוי בהערכות קהילת הביון האמריקנית. למשל, ביולי 1971 פסק ה־CIA כי 'חולשתו הבסיסית של הצבא המצרי נובעת בראש ובראשונה מאיכותם הצבאית הירודה של לוחמיו [...] החייל המצרי נעדר איכויות פיזיות ואינטלקטואליות הדרושות לשירות צבאי איכותי [...] בשדה הקרב הכוחות סובלים ממוטיבציה ירודה ובמצבים קשים נוטים לאמץ גישה פטליסטית'.[9]

קביעה זו, שרווחה במידה רבה גם בישראל, התעלמה מהפקת הלקחים של המצרים והסורים מתבוסתם במלחמת ששת הימים ומהשדרוג שעברו צבאות אלה בזכות הסיוע המסיבי שקיבלו מברית המועצות בשנים 1967–1973. בפועל היה לצבאות מצרים וסוריה יתרון הולך וגדל על פני ישראל בכל הקשור לכמויות הנשק. זאת ועוד, בעקבות הסיוע המסיבי, שקיבלו צבאות סוריה ומצרים מאלפי היועצים הסובייטיים בתקופה שלפני מלחמת יום הכיפורים, הלך והצטמצם גם היתרון האיכותי של צה"ל.

נראה כי בוושינגטון כמו גם בירושלים לא נתנו את דעתם באופן הראוי להתפתחויות אלה במאזן הצבאי בין ישראל לשכנותיה. למשל, ביולי 1973, כשלושה חודשים בלבד לפני פרוץ מלחמת יום הכיפורים, בדוח משותף של ה־CIA, ה־DIA וה־INR (אגף המחקר של מחלקת המדינה, Intelligence and Research of State Department), נפסק נחרצות כי עליונותה הצבאית של ישראל על פני צבאות ערב באה לידי ביטוי בכל פרמטר אפשרי: 'מבחינת איכותו הטכנית של הציוד הצבאי, המוטיבציה של החיילים, איכות המפקדים וכמות הנשק. כוחות הקרקע של מצרים אינם כשירים לחצות את התעלה בהסתערות מבצעית רב־אוגדתית', ואספקת טילי קרקע-אוויר SAM-6 שהגיעו מברית המועצות 'לא הגבירו בהרבה את כוחה הצבאי של סוריה'.[10]

אין ברצוננו לערער על קביעתה של קהילת המודיעין האמריקני באשר לעליונותה הצבאית של ישראל על פני צבאות ערב. עליונות זו הוכחה באופן דרמטי גם במלחמת יום הכיפורים. עם זאת ברור כי הערכת החסר של קהילת המודיעין האמריקני את צבאות מצרים וסוריה, שגבלה בזלזול, תרמה במידה רבה להתגבשותה של הקונצפציה בוושינגטון, ששללה על הסף אפשרות של מתקפה ערבית על ישראל שתמצא את צה"ל לא מוכן. צליחת הצבא המצרי את תעלת סואץ והמשך התקדמותו בשטחי סיני, הצלחתו של

9 Ibid., p. 14

10 Ibid., p. 14

הצבא הסורי אל מול צה"ל בימי הקרבות הראשונים ברמת הגולן, כמו גם תגובתה האִטית והמהוססת של ישראל בימי המלחמה הראשונים והאבדות הכבדות שספג צה"ל, 'כל אלה באו כהפתעה לקהילת המודיעין [האמריקנית] (ולגורמים רבים אחרים)'.[11]

בעקבות הערכות קהילת המודיעין האמריקני האמינו גם מעצבי מדיניות החוץ האמריקנית כי למדינות ערב בכלל ולמצרים בפרט אין אופציה צבאית וסברו שגם מדינות ערב עצמן מודעות היטב למצב עניינים זה. למשל, בנובמבר 1972, בעת שנפגשו מזכיר המדינה ויליאם רוג'רס ושר הביטחון של ישראל משה דיין, קבע רוג'רס בפסקנות כי 'המצרים מדברים על עשר שנים של היעדר יכולת צבאית נגד ישראל'.[12]

קהילת המודיעין האמריקני המשיכה לדבוק בהנחה כי הסיכויים לפריצתה של מלחמה במזרח התיכון בעתיד הקרוב נמוכים ביותר. כך טענה ארצות הברית גם בראשית דצמבר 1972, כשהעבירה ישראל מידע לוושינגטון, מידע שקיבלה מסוכן המוסד אשרף מרואן המכונה 'המלאך'. על פי המידע שנמסר הנשיא המצרי סאדאת החליט לצאת למלחמה בלי לחכות למטוסים ולטילים הסובייטיים הנחוצים לו כדי לגבור על העליונות האווירית של ישראל, ולמרות חוסר היכולת של מצרים לתקוף את בסיסי חיל האוויר בעומק ישראל.

ב־24 באוקטובר 1972 כינס סאדאת את המועצה העליונה של הכוחות המזוינים במצרים לישיבה מיוחדת ושם הודיע לצמרת הצבא כי עקב חוסר התוחלת של המאמץ מול האמריקנים להתניע תהליך מדיני במזרח התיכון, הוא החליט לצאת למלחמה באמצעים העומדים לרשותה של מצרים. במילים אחרות, אם עד לישיבה זו קבעה הקונצפציה המצרית, כמו גם הישראלית והאמריקנית, שאי־אפשר לצאת למלחמה בלי להשיג קודם לכן 'נשק מרתיע' ובראש ובראשונה טילי קרקע-קרקע מסוג סקאד, למרות זאת תקדם מצרים את האופציה הצבאית בלי להמתין לנשק זה. בהחלטתו זו של הנשיא המצרי, חוסל אחד הסעיפים העיקריים של הקונצפציה. ואולם, כפי שנראה להלן, הדבר לא הוביל לידי שינוי בהערכות קהילת המודיעין האמריקני בדבר הסבירות לפריצתה של מלחמה במזרח התיכון.

11 .Ibid ב־24 באוקטובר 1973, כשנכנסה לתוקפה הפסקת האש בין הצדדים, צלח צה"ל את הגדה המערבית של תעלת סואץ, התקדם בלב לבה של מצרים, וכוחותיו היו מרוחקים 101 ק"מ בלבד מקהיר. הארמיה המצרית השלישית, שנותרה ממזרח לתעלת סואץ, כותרה בכתר כפול על ידי שתי אוגדות. היא נשארה ללא מקורות אספקה, וחייליה היו נתונים בסכנת גוויעה בצמא וברעב. בצפון אחזו כוחותיה של ישראל בשטח שנכבש מידי הסורים והביאו את דמשק לטווח תותחי צה"ל. רק התערבותה של ארצות הברית מנעה מישראל לקצור את פרות הניצחון בחזית המצרית, כשהפעילה לחץ כבד מאוד על ישראל לפתוח את המצור על הארמיה הנצורה ולא להכניעה ובכך מנעה מישראל ניצחון מזהיר וממצרים תבוסה מחפירה. על המהלכים העיקריים של מלחמת יום הכיפורים נכתב רבות, ראו למשל: חנוך ברטוב, **דדו: 48 שנה ועוד 20 יום**, ב: יומן המלחמה, דביר, תל אביב 2002; חיים הרצוג, **מלחמת יום הדין**, ידיעות אחרונות, תל אביב 1998.

12 שלו, **כישלון והצלחה בהרתעה**, עמ' 196.

סוכן המוסד מרואן, שתרומתו לגיבוש הקונצפציה המודיעינית הישראלית בדבר תנאי הסף המצריים ליציאה למלחמה הייתה מכרעת, מיהר להעביר לישראל את המידע החשוב הזה בנוגע להתפתחויות החדשות בקהיר, המלמדות שהקונצפציה פשטה את הרגל.[13]

בעקבות ההתרעות שהגיעו ממצרים, בדבר התפנית האסטרטגית בשאלת היציאה למלחמה, כינסה ראש הממשלה גולדה מאיר את הפורום הביטחוני העליון בישראל באותה העת. בפגישה שהתקיימה ב־1 בדצמבר 1972, השתתפו החברים הקבועים ב'מטבח' הביטחוני של גולדה: מאיר עצמה, שר הביטחון דיין, סגן ראש הממשלה יגאל אלון, יועצה ואיש אמונה הקרוב של מאיר השר ללא תיק ישראל גלילי, הרמטכ"ל רב־אלוף דוד אלעזר, ראש אמ"ן האלוף זעירא וראש המוסד צבי זמיר. זעירא העריך שהסיכוי לחידוש האש 'אינו גדול'. הערכתו של ראש המוסד באותו הדיון הייתה זהירה יותר ושיקפה במידה רבה את המידע שהעביר 'המלאך'. מי שהתייחס ברצינות הגדולה ביותר למידע ההתרעתי שסיפק 'המלאך' היה שר הביטחון דיין: 'אנחנו צריכים להניח שמצרים תחדש את האש בתעלה בתחילת 1973'.[14]

בסיומה של הפגישה החליטו ראש הממשלה ושר הביטחון להעביר את המידע ההתרעתי לידיעת הנשיא ניקסון ויועצו לביטחון לאומי הנרי קיסינג'ר. השגריר הישראלי בוושינגטון יצחק רבין העביר לקיסינג'ר את המסר עוד באותו היום ומסר דומה הועבר גם ל־CIA. האמריקנים אישרו שאף הם קיבלו מידע המאשר חלקית כי מצרים שינתה את תפיסתה האסטרטגית בנוגע לתנאי הסף ליציאה למלחמה. למרות זאת, הערכת ה־CIA קבעה כמקודם כי הנשיא סאדאת מודע לנחיתותו הצבאית ולכן הסבירות שיצא למלחמה נגד ישראל איננה גבוהה.[15]

במשך שנת 1973, בחודשים שקדמו לפרוץ מלחמת יום הכיפורים, בארצות הברית המשיכו לדבוק בהנחה כי הסבירות למלחמה בין ישראל למצרים נמוכה ביותר מכיוון שנשיא מצרים סאדאת מבין כי אין לו אופציה צבאית של ממש להכות את ישראל בשדה הקרב. המודיעין האמריקני העריך כי לכל היותר יש בידי המצרים יכולת לפתוח במתקפה מוגבלת על ישראל, מתקפה שלא יהיה בכוחה לשנות את המציאות הגאופוליטית באזור. ממילא עימות מוגבל כזה לא יוכל להתניע את התהליך המדיני, שתכליתו, מבחינתה של מצרים, להשיב לה את שטחי סיני. חיזוק לסברתם בדבר חולשתן הצבאית של מדינות ערב קיבלו האמריקנים מבעלת בריתן ברית המועצות. לדברי קיסינג'ר: 'ההערכה הסובייטית של יכולת הלחימה הערבית, אם לשפוט לפי הערותיהם הציניות, הייתה נמוכה ביותר'.[16]

13 אורי בר־יוסף, **המלאך: אשרף מרואן, המוסד והפתעת מלחמת יום הכיפורים**, כנרת, זמורה־ביתן, דביר, אור יהודה 2011, עמ' 194–195.

14 שם, עמ' 196.

15 שם, עמ' 196–197.

16 שלו, **כישלון והצלחה בהרתעה**, עמ' 197.

עדות נוספת לביטחונה של ושינגטון בהערכה שסבירותה של מלחמה במזרח התיכון נמוכה ביותר בגלל נחיתותה הצבאית של מצרים אפשר למצוא בדבריו של קיסינג׳ר במהלך שיחות שניהל בחודשים פברואר-מאי 1973 עם חאפז איסמעיל, היועץ לביטחון לאומי ואיש אמונו של הנשיא סאדאת. בפברואר הגיש איסמעיל לקיסינג׳ר הצעה מצרית להסכם עם ישראל, אך קיסינג׳ר דחה הצעה זו.[17] על פי עדותו של הגנרל המצרי מוחמד עבדל גאני גאמסי, ראש אגף המבצעים של הצבא המצרי, לפני מלחמת יום הכיפורים ובמהלכה אמר קיסינג׳ר לאיסמעיל את הדברים הבאים:

> עצתי לסאדאת היא כי יהא ראליסט. אנו חיים בעולם של עובדות ואיננו יכולים לבנות על תקוות ואשליות. העובדה היא כי אתם [המצרים] הובסתם ולכן אל לכם לבקש את שלל המנצחים. כדי שאמריקה תעזור לכם חייבים להיות ויתורים מצדכם [...] כיצד אפשרי הדבר שכשאתם מובסים תכפו תנאים על הצד האחר, או שתשנו את המצב ואז באופן טבעי תשתנה תפיסתנו את הפתרון, או שאינכם יכולים לשנות את המצב, ואז יהיה צורך למצוא פתרונות שונים מאלה שאתם מציעים כדי שיתאימו לנסיבות. אני מקווה כי דבריי ברורים. ודאי שאינני מציע כי סאדאת ישנה את המצב הצבאי. אם ינסה לעשות זאת, תזכה ישראל פעם נוספת, ויותר מאשר ב־1967. במצב כזה יהיה לנו [לארצות הברית] קשה מאוד לעשות דבר מה [...] אבדותיה של מצרים ושל סאדאת מבחינה אישית יהיו איומות. סאדאת הוא אדם שארצה לעשות אתו עסקים באחד הימים.[18]

אפשר להבין גם את גישתו המזלזלת של קיסינג׳ר, כלפי כוחה הצבאי של מצרים וכלפי האיומים במצרים לפתוח במלחמה נגד ישראל, וגם את תגובתו, בחוסר התקדמות מדינית במזרח התיכון להחזרת שטחי סיני. במהלך השנתיים שקדמו לפרוץ המלחמה, שוב ושוב

17 בפגישתם בשלהי פברואר 1973 פרש איסמעיל בפני קיסינג׳ר את ההצעה מרחיקת הלכת ביותר שהגישו המצרים עד אז במסגרת המשא ומתן להשגת הסדר עם ישראל. מדובר היה בפתרון הסכסוך המצרי-ישראלי בכמה שלבים במסגרת הסכם כולל. איסמעיל הדגיש שוב ושוב כי הזמן דוחק למצרים ועל כן רובו של ההסדר צריך להתבצע כבר ב־1973. בעניין זה ראו: Memorandum of Conversations with Hafiz Ismail in New York, February 25-26 1973, National Archives (hence: NA), Record Group 59, Department of State Records, Records of Henry Kissinger, 1973-1977, Box. 25, cat 'C', Kissinger Shuttle 1974-1975

18 Mohamed Abdel Ghani El-Gamasy, *The October War: Memoirs of Marshal El-Gamasy of Egypt*, The American University of Cairo Press, Cairo 1993, p. 176. מתיאורו זה של גאמסי לא ברור אם דברים אלה נאמרו במהלך פגישתו של קיסינג׳ר עם איסמעיל בפברואר 1973 או שמא בפגישתם במאי אותה שנה. הפרוטוקולים של השיחות שבידינו, המתארים את מפגשיו של איסמעיל עם קיסינג׳ר בפברואר ובמאי 1973, אינם זהים לחלוטין לטקסט זה של גאמסי, אך אפשר לשער כי דבריו אלה של הגנרל המצרי משקפים נאמנה את התרשמותו של איסמעיל מגישתם המזלזלת של האמריקנים בכל הקשור לכוחה הצבאי של מצרים ולהערכתם כי לסאדאת אין אופציה צבאית לנוכח עליונה הצבאית הברורה של ישראל.

השמיע הנשיא המצרי איומים שלא מומשו בדבר כוונתו לצאת למלחמה נגד ישראל. עובדה זו פגעה קשות באמינותו, וממילא בממד ההרתעתי שהקרין כלפי חוץ. ואכן שלוש פעמים לפני מלחמת יום הכיפורים — בסוף 1971, בסוף 1972 ובאביב 1973 — נדמה היה שמצרים עומדת לצאת למלחמה הן בשל איומים פומביים של הנשיא סאדאת הן בשל מהלכים שננקטו בצה"ל לקראת אפשרות כזאת. אך למרות הכול, לא פרצה מלחמה. מצב עניינים זה יצר לא רק באמ"ן, אלא אף בקהילת המודיעין האמריקני, את תסמונת זאב־זאב.

לפיכך בקהילת המודיעין האמריקני ראו את איומי המלחמה המצריים כאחיזת עיניים. כך גם ראו את המידע המודיעיני המוסמך של ההכנות המצריות והסוריות למהלך זה, שהצטברו בחודשי קיץ 1973. בעניין זה כותב גראהם בדוח כי כשהחל להצטבר בקהילת המודיעין מידע הולך וגדל על ענני המלחמה בסוף הקיץ ובראשית הסתיו של 1973, נטיית המעריכים בארגוני הביון של ארצות הברית הייתה 'לנתח את המידע ההתרעתי דרך פריזמת האירועים הקודמים'. נטייה זו יצרה קיבעון מחשבתי בקרב קהילת המודיעין האמריקני והיא הופתעה מאוד כשצבאות מצרים וסוריה תקפו את ישראל ב־6 באוקטובר 1973.[19]

דוח גראהם דן בהרחבה בהשפעתו הרבה של תסמונת זאב־זאב בכל הקשור לגיבושה של הקונצפציה השגויה שהתגבשה בקרב קהילת המודיעין האמריקני בנוגע לסיכויי המלחמה במזרח התיכון. בדוח נאמר:

> במהלך כמה שנים צפינו באימונים ימיים [של מצרים וסוריה] (של יחידות צבא קטנות) המדמים צליחה ימית, ובתמרונים יבשתיים של כוחות שריון, כדוגמת אלה שנעשו בפסגתו המזרחית של רמת הגולן. הכוחות הסוריים והמצריים כאחד פרסו, לכל הפחות במשך שלוש השנים האחרונות, כוחות גדולים לאורך קווי הפסקת האש [של מלחמת ששת הימים] ובהם כוחות ארטילריה [...] תרגילים מסוגים שונים נעשו מדי פעם ומצב הכוננות הועלה לעתים קרובות בעת שכוחותיה של ישראל ערכו תרגילים צבאיים. ההיערכות הצבאית של מצרים וסוריה הייתה בעלת אופי הגנתי, אך יכולה הייתה להפוך להתקפית מיד לאחר שהתקבלה ההחלטה. פטרולים צבאיים, תרגילים ועימותים חמושים [בין צה"ל לבין כוחות מצריים או סוריים] התרחשו פעמים רבות לאחר 1967 תוך כדי שימוש ברטוריקה מלחמתית, אך לא הובילו למלחמה של ממש.[20]

במקור מודיעיני אחר המובא בדוח גראהם נאמר: 'את הפעילות הצבאית ראינו ככזו שמתאימה להערכה הפוליטית ולא כעומדת בפני עצמה. הכרחנו את עצמנו להתאים את המידע הצבאי לפזל הפוליטי, גם כשלא התאים כלל'.[21]

19 U.S. Intelligence Community Staff, T*he Performance*, pp. 12-13

20 Ibid.

21 Ibid., p. 13

לא רק קהילת המודיעין האמריקני העריכה כי אין למצרים כל אלטרנטיבה זולת לחכות ליזמה מדינית של ארצות הברית במזרח התיכון. שותפים להערכה זו היו מעצבי מדיניות החוץ האמריקנית, ובעיקר קיסינג׳ר, ששימש באותה עת היועץ לביטחון לאומי של הנשיא ניקסון. ואולם קיסינג׳ר לא מיהר להתניע את התהליך המדיני במזרח התיכון בשושבינות אמריקנית. נהפוך הוא: בשנת 1973, בחודשים שקדמו למלחמת יום הכיפורים, הוביל קיסינג׳ר ׳מדיניות קיפאון׳, שמשמעותה המעשית הייתה טרפוד כל יזמה מדינית שלא תאמה בבסיסה את עמדתה של ישראל בסוגיית ההסדר.[22]

קיסינג׳ר סבר שהסטטוס־קוו שהשתרר בין ישראל למצרים, לאחר כניסתה לתוקף של הפסקת האש באוגוסט 1970, הוא נוח מאוד לא רק לישראל אלא גם לממשל האמריקני. מצרים הסכימה להפסיק את האש לאורך תעלת סואץ, ואילו ישראל המשיכה להחזיק שם את כוחותיה. מכל בחינה שהיא משמעות הדבר הייתה שמצרים, בעלת בריתה של ברית המועצות, היא שיצאה כשידה על התחתונה ממלחמת ההתשה שפתחה בה מיד לאחר מלחמת ששת הימים. ישראל, בעלת בריתה של ארצות הברית, יצאה מן המערכה כשידה על העליונה. קיסינג׳ר סבר כי ככל שיימשך הסטטוס־קוו בין ישראל למצרים ילך ויתערער מעמדה של מוסקבה לא רק בקהיר, אלא בכל רחבי המזרח התיכון. זאת כשמדינות ערב יבינו כי אין בידי הסובייטים להחזיר למדינות ערב את השטחים שאיבדו לישראל ביוני 1967.[23]

קיסינג׳ר היה משוכנע כי במוקדם או במאוחר דרך התנהלותו בזירה המזרח־תיכונית תביא את התוצאות הרצויות מבחינתה של ושינגטון: המצרים ינטשו לחלוטין את הסתמכותם על ברית המועצות, יגמישו את עמדתם בעניין ההסדר עם ישראל ויעניקו לארצות הברית בלעדיות בתיווך התהליך המדיני בין ישראל למצרים. גם לאחר שירש קיסינג׳ר את רוג׳רס בתפקיד מזכיר המדינה הוא הניח לנושא המזרח־תיכוני להתבשל על אש קטנה, והאמין, כשירותי הביון האמריקניים, כי אין בידי המצרים אופציה אחרת. משנודע לו על מתקפת הפתע שהנחיתו המצרים והסורים על ישראל ב־6 באוקטובר 1973 הופתע מאוד: ׳מתקפה ערבית זו שיזם הנשיא סאדאת, נועדה לא רק לאלץ את הישראלים להיכנס למשא־ומתן עם מצרים אלא בראש ובראשונה לאלץ את הבית הלבן לזנוח את מדיניות הקיפאון מבית־מדרשו של קיסינג׳ר ולנקוט יזמות של ממש להתנעת התהליך המדיני בין ישראל למצרים׳.[24]

22 Henry A. Kissinger, *Years of Upheaval*, Little Brown, Boston MA 1982, p. 206

23 על מדיניות הקיפאון שניהל הבית הלבן במזרח התיכון בחודשים שלפני פרוץ מלחמת יום הכיפורים ראו: בועז וונטיק וזכי שלום, ׳מדיניות ארצות־הברית במזרח התיכון: זרז לפרוץ מלחמת יום הכיפורים׳, בתוך: **עיונים בתקומת ישראל**, 19 (2009), עמ׳ 205–246.

24 שם, עמ׳ 245. ראו גם: קנת שטיין, **מדינאות אמיצה: סאדאת, קיסינג׳ר, קרטר ובגין והחתירה לשלום ערבי־ישראלי**, מערכות, תל אביב 2003, עמ׳ 101. תגובתו הראשונית של קיסינג׳ר לפרוץ המלחמה הייתה: ׳מה הערבים מצפים להשיג מזה? כל אחד חושב שזו תהיה מלחמה קצרה ביותר שתסתיים בתבוסה ערבית משפילה נוספת, ושאין כל אפשרות שהם יזכו להישגים טריטוריאליים משמעותיים, על פי ריאיון שערך קנת שטיין עם פיטר רודמן (חבר המועצה לביטחון לאומי), 10.6.1992, שם.

הערכות המודיעין האמריקני, אפריל-מאי 1973

ב־18 באפריל 1973 התכנסה בחשאי צמרת מקבלי ההחלטות של ישראל בביתה של ראש הממשלה מאיר. מלבדה נכחו בישיבה זו שר הביטחון דיין, השר ללא תיק גלילי, הרמטכ״ל אלעזר, ראש אמ״ן זעירא וראש המוסד זמיר. בישיבה נכח גם איש סודה של ראש הממשלה מנכ״ל משרד ראש הממשלה מרדכי גזית וכן עוזרי כמה מהמשתתפים. מטרת הפורום הייתה לדון בסבירותה של מלחמה עם מצרים בחודשים הקרובים ולבחון את החלופות השונות העומדות לפני ישראל אם אכן תפרוץ מלחמה.[25]

הדיון נערך על רקע ההתרעות שהחלו להצטבר בשבוע השני של אפריל 1973 בדבר כוונותיה של מצרים לצאת למלחמה נגד ישראל. התרעות אלה הגיעו ממקורות שונים, אך המוטיב המרכזי של כולן היה דומה: המצרים נואשו מקידום הפתרון למבוי הסתום באמצעות הערוץ של קיסינג׳ר ועתה נחוש סאדאת בדעתו לצאת למלחמה. בידיעות ננקבו כמה תאריכים אפשריים לפרוץ המלחמה, ומקורות ישראליים מסרו על שניים כאלה: 15 ו־19 במאי 1973.[26]

חלקה הראשון של הישיבה הוקדש להערכת גורמי הביטחון לסבירות של מלחמה בחודשים הקרובים. ראש המוסד זמיר והרמטכ״ל אלעזר העריכו שניהם כי הסיכויים לפרוץ מלחמה הם רבים. לעומתם העריך ראש אמ״ן זעירא כי הסיכוי שהמצרים יפתחו במלחמה 'נמוכים מחמישים אחוז ואפילו עשרים אחוז'. שר הביטחון דיין היה תמים דעים עם ראש המוסד ועם הרמטכ״ל והעריך אף הוא כי פני המצרים למלחמה. בנתחו את המצב האסטרטגי שישראל נתונה בו העריך דיין כי המצרים יודעים שאין להם סיכוי לנצח במלחמה נגד ישראל, אך בה בעת הם מבינים כי היציאה למלחמה היא הדרך היחידה להתנעתו של התהליך המדיני:

> ההרתעה — מדי פעם ישבנו [חשבנו?] — כאשר אנו מפגינים יכולת צבאית טובה — זה ירתיע אותם. אך בזמן האחרון — לא רק שאין לזה השפעה מקררת, אלא כמעט הפוכה [...] כל זה לא מרתיע אותם אלא מביאם למסקנה, שאין להם מה להפסיד. לכן אם זה לא ייתן תוצאות צבאיות — זה ייתן שינוי מערך פוליטי. הם בונים על הרוסים וארה״ב והנפט יותר מאשר על הקומנדו שלהם.[27]

השר גלילי העריך אף הוא כי לישראל שתי ברירות עיקריות: קבלת היזמה של איסמעיל או חידוש הקרבות:

25 הדיון בתוכנה של ישיבה חשובה זו מבוסס על מחקריו של אורי בר־יוסף, **הצופה שנרדם**, עמ׳ 172-190; Uri Bar–Joseph, 'Last Chance to Avoid War: Sadat's Peace Initiative of February 1973 and its Failure', *Journal of Contemporary History*, 41, 3 (July 2006), pp. 545-556

26 שם, עמ׳ 168; Ibid., p. 552

27 בר־יוסף, שם, עמ׳ 174-176.

כל המערכה הזאת היא השתלשלות מהעובדה שאיננו מסכימים לחזור לקו הקודם. לכאורה, אם אתה לוקח מה שאמר חאפז[28] [...] נקודת המוצא מתחילה בכך, שהם מוכנים לשלום ולמערכת הסכמים וערבויות בינלאומיות וכיוצא בזה — כל זה בתנאי שאנו נסוגים באופן מלא לקו הקודם [...] ישנה אפשרות להימנע מכל הפורענות הזאת, אם אנו מוכנים להיכנס לסדרת דיונים על יסוד החזרה לגבול הקודם.[29]

מדברי הנוכחים במפגש עולה כי כמעט לכולם היה ברור שדחיית יזמתו של איסמעיל פירושה מלחמה. למרות זאת, איש מן הנוכחים לא העלה לדיון את האפשרות לקבל הצעות אלה. ישראל, כך מתברר, הייתה נחושה בדעתה לממש את עקרונותיה המדיניים כפי שנוסחו לאחר מלחמת ששת הימים גם במחיר הידרדרות לעימות מלחמתי.[30] אם כן, קברניטי המדינה בחרו במודע במלחמה במקום בהסדר על בסיס חזרה לגבולות 4 ביוני 1967. בכך לא היה כל חדש. זו הייתה ההעדפה הישראלית במשך כל התקופה שבין מלחמת ששת הימים למלחמת יום הכיפורים. השגריר רבין אמר זאת מפורשות לקיסינג׳ר כבר ב־18 בפברואר 1971. ככלל אפשר להתרשם שמ־1967 עד 1973 העדיפה ישראל לדחות כל יזמה מדינית והאמינה כי המצב הקיים משרת את האינטרסים שלה טוב יותר מכל הצעה להסדר מדיני העומד על הפרק. נראה כי הצעתו של איסמעיל מפברואר 1973, מרחיקת לכת ככל שתהיה, לא ענתה על ציפיותיה של ישראל מהסדר עם מצרים.[31]

דברים ברוח זו אמר גם שר הביטחון דיין בישיבת מזכירות מפלגת העבודה ב־12 באפריל 1973: ׳השאלה היא איך לחיות בינתיים [...] עד שתהיה לנו הצעה יותר טובה [...] ואם תהיה הצעה שהיא יותר טובה לנו מהמצב הנוכחי[32] יותר טובה לישראל, לציונות, צריך לקבל אותה. עד היום לא זכיתי לשמוע את ההצעה הזאת. עד היום לא שמעתי [...] שיש הצעה טובה יותר מאשר המצב הנוכחי׳.[33]

ייתכן, אם כי אין לנו הוכחות חותכות, כי מקבלי ההחלטות בישראל סברו כי גם אם תצא מצרים למלחמה הרי שתנחל תבוסה מוחצת. תבוסה זו תביא את ישראל אל משא ומתן עתידי מעמדה משופרת. קרוב לוודאי כי חוגים שונים בהנהגה המדינית־ביטחונית העריכו כי תבוסה תצרוב בתודעה של מצרים שאין לה מנוס אלא לקבל את תכתיביה של

28 הכוונה לדברים שאמר איסמעיל בפגישותיו עם קיסינג׳ר בפברואר 1973.

29 בר־יוסף, **הצופה שנרדם**, עמ׳ 177–178.

30 ב־19 ביוני 1967 גיבשה ממשלת ישראל את עמדתה הרשמית בנוגע להסדר שלום עם מצרים וסוריה והחזרת סיני ורמת הגולן, ראו: בועז וונטיק, ׳ממשל ניקסון והתהליך המדיני בין ישראל למצרים 1967–1973׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 2010, עמ׳ 28–30.

31 שרון מנקוביץ, ׳תגובת מדינות ליזמות שלום: מדיניות ישראל כלפי מצרים בשנים 1969–1973׳, עבודת גמר, אוניברסיטת חיפה, 2005, עמ׳ 152. ראו גם: יצחק רבין, **פנקס שירות**, ספריית מעריב, תל אביב 1979, עמ׳ 335.

32 המצב הנוכחי שדיין מדבר עליו הוא אי־נסיגה מאף שעל שכבשה ישראל ביוני 1967.

33 פרוטוקול ישיבת מזכירות מפלגת העבודה, 12.4.1973, גנזך המדינה 828/2.

ישראל להסדר, כלומר לוותר על חלקים מסיני שישראל ראתה בהם הכרחיים לביטחונה: שארם א־שייח ורצועה צרה המחברת אליה את אילת.

לאחר שהוחלט לדחות את הצעתו של איסמעיל, למרות ההבנה שדחיית ההצעה עלולה להביא לידי מלחמה, הייתה התייעצות קצרה בשאלה כיצד להביא לידיעת ארצות הברית את החשש הישראלי ממלחמה בלי שהממשל יפעיל לחץ כבד על ישראל להראות גמישות בתחום המדיני. ראש הממשלה מאיר הדגישה כי אמנם יש ליידע את האמריקנים בדבר סכנת המלחמה, כדי שיפעלו למנוע אותה, אך ציינה כי 'מה שחשוב, מה שלא יהיה — לא ליצור רושם שאנו נבהלנו — ושיבינו — שלא זה העניין. אנו די בטוחים בעצמנו, אבל לא היינו רוצים שזה יקרה'.[34]

שר הביטחון דיין המליץ למסור לאמריקנים את המידע על סכנת המלחמה עם מצרים, אך בה בעת להדגיש כי מלחמה אינה ודאית ולא לבקש מהם שיפעלו למנוע אותה. שר הביטחון חשש כי אם תבקש ישראל מארצות הברית למנוע מלחמה עם מצרים יפעילו האמריקנים לחץ כבד על ישראל כדי שתגמיש את עמדותיה בתחום המדיני ויאלצוה לקבל הסדר כפוי. לפיכך המליץ: 'לא לבקש מהם שידאגו שלא יקרה [מלחמה], כי אתם מכירים את החברים שם: הם ידאגו קודם כל על חשבונינו'. ראש הממשלה סיכמה את הדיון בסוגיה זו באמרה: 'אני מציעה שנגיד להם הכול: יש ידיעות כאלה; בשטח עדיין לא מבחינים בשום דבר; אנו די חזקים; נעמוד איתם בקשר'.[35] דברים אלה מוכיחים בעליל את תחושת הביטחון העצמי ששררה בקרב הנהגת המדינה באותה עת. ההנהגה אמנם חששה ממלחמה וראתה בה סיכון לאינטרסים של ישראל, אך העריכה כי ישראל תוכל לעמוד בה במחיר סביר ולא ראתה בה איום שבגללו על ישראל לסגת מעמדותיה המסורתיות בסוגיית ההסדר. זאת ועוד, בישיבה זו, מקבלי ההחלטות של ישראל המשיכו בקו שאימצו לעצמם כבר מסיומה של מלחמת ההתשה עד לפריצתה של מלחמת יום הכיפורים בכל הקשור לדרך התנהלותם מול הממשל האמריקני; מאמצים בלתי פוסקים לשכנע את ושינגטון שהסבירות לפריצתה של מלחמה היא נמוכה ולכן אין צורך ללחוץ על ישראל לפתוח בתהליך מדיני אל מול המצרים. מאמצים אלה של ישראל זכו להצלחה רבתי. בכל אותה העת נמנע הבית הלבן, בראשותם של ניקסון וקיסינג'ר, מהפעלת לחץ על ישראל להתנעת התהליך המדיני מול המצרים מתוך אמונה איתנה כי אין בידי הערבים אופציה של ממש לחידוש המלחמה בגלל עדיפותה הצבאית המכרעת של ישראל.

במבט לאחור אפשר לקבוע כי חששותיו של דיין מפני לחץ אמריקני על ישראל היו מוגזמים למדי. ב־23 באפריל 1973 העבירה ישראל לנציגי הבית האמריקני את המידע שברשותה על ההכנות המצריות למתקפה על ישראל. מנכ"ל משרד ראש הממשלה גזית הורה לשגריר ישראל בוושינגטון שמחה דיניץ[36] למסור אישית את המידע לקיסינג'ר. על

34 ברר־יוסף, **הצופה שנרדם**, עמ' 178.

35 שם, עמ' 179.

36 יצחק רבין סיים את תפקידו כשגריר ישראל בארצות הברית בראשית מרס 1973. מחליפו היה שמחה דיניץ.

סמך הידיעות הללו, בראשית מאי 1973, חיברה המועצה לביטחון לאומי הערכת מצב בעניין הסבירות לפרוץ מלחמה במזרח התיכון בחודשים הבאים.[37]

מן המסמך עולה כי בראשית מאי 1973 הצטברו בידי זרועות הביון האמריקני נתונים המאשרים כי במהלך חודשי האביב של 1973 ביצעו המצרים ומדינות ערב האחרות תזוזות צבאיות בשטח והן יכולות להתפרש כהכנות ליציאה למלחמה נגד ישראל. עם אלה נמנו גם: קידומם של טילי קרקע-אוויר מדגם SAM-2 ו־SAM-6 לאזור הגדה המערבית של תעלת סואץ; העברתם של 30 מטוסי מיראג׳ (Mirage) מלוב אל שטח מצרים והטסתם בידי טייסים מצריים בטיסות מבצעיות בשטחי מצרים; העברתם של 16 מטוסי קרב מדגם הוקר הנטר (Hawker Hunter) מעירק למצרים; העברתם של 16 מפציצים מדגם TU-16 מאזור אסואן לאזור קהיר והעלאת הכוננות בחיל האוויר המצרי ב־20 באפריל 1973.[38]

עם זאת גם צוין כי זרועות הביון האמריקני אינן בטוחות שצעדים אלה של המצרים מעידים על כוונותיהם לצאת למלחמה נגד ישראל בחודשים הקרובים וכי ייתכן שמטרתם להפעיל לחץ פסיכולוגי על ישראל ועל ארצות הברית ולאלץ את ישראל לצאת ביזמה מדינית לקידומו של התהליך המדיני במזרח התיכון. הערכה אחרת, שצוינה במסמך זה, הייתה שמצרים נוקטת צעדי הגנה לקראת אפשרות של מתקפה ישראלית. עוד נאמר שם כי בשלב זה אין למצרים ולמדינות ערב סיבה הגיונית לצאת למלחמה בהיותן מודעות היטב לעליונות הצבאית המוחלטת של ישראל במזרח התיכון. בסיכומם של הדברים התגבשה ההערכה שככל הנראה אין בכוונתו של סאדאת לצאת למלחמה ׳בששת השבועות הקרובים, ונראה שגם לא לפני שיראה את תוצאות הדיונים באו״ם בשאלת המזרח התיכון׳.[39] הדיונים באו״ם היו אמורים להיפתח בשלהי מאי 1973.

בראשית מאי קיבלה קהילת המודיעין האמריקני מסר מישראל ולפיו חוסיין מלך ירדן מסר לראש הממשלה מאיר כי מצרים וסוריה מתכוונות להתקיף את ישראל בקרוב. ב־3 במאי 1973 העביר השגריר הישראלי בוושינגטון דיניץ את אזהרתו זו של חוסיין לידי קיסינג׳ר, היועץ לביטחון לאומי (ומ־22 באוגוסט 1973 גם מזכיר המדינה האמריקני). ישראל מסרה מידע רגיש זה גם לראש ה־CIA האמריקני ג׳יימס שלזינגר. המלך הירדני הזהיר את מאיר מפני ׳פיאסקו צבאי גדול ובלתי נמנע׳.[40]

37 Memorandum from National Security Council Staff, 'Indications of Arab Intentions to Initiate Hostilities', no dated [early May 1973], NA, Nixon Presidential Material Project (hence: NPMP), HAK Office Files, Box 135, Kissinger/Rabin (Dinitz), 1973 Jan-July (2 of 3)

38 Ibid.

39 Ibid.

40 Peter Rodman to General Scowcroft, [May 1973], 'King Hussein of Jordan warning Israel that "A major military fiasco in the area is inevitable"', NA, NPMP, HAK Office Files, Box 135, folder Rabin/Kissinger 1973 Jan.-July (2 of 3)

ראינו אפוא כי בראשית מאי 1973 העריכה המועצה לביטחון לאומי, כמו גם קהילת המודיעין האמריקנית, כי אין בכוונת המצרים לצאת למלחמה נגד ישראל בחודשים הקרובים. בכך בחרה המועצה להתעלם לא רק מידיעות המודיעין שברשותה, אלא אף מהתבטאויותיו הפומביות של הנשיא סאדאת, שהדגיש לא אחת כי בהיעדר אפיק מדיני במזרח התיכון מתכוונת מצרים לצאת בקרוב למלחמה כדי לאלץ את אירופה ואת ארצות הברית להניע את גלגלי התהליך המדיני במזרח התיכון.[41]

כחודש לאחר מכן שב סאדאת והבהיר את עמדותיו לעם המצרי. הוא הסביר כי המאבק נגד ישראל לא יכול להצטמצם לזירה הצבאית בלבד, אלא חייב להתנהל במישורים רחבים, ובהם נשק האנרגיה, המישור המדיני, המישור הערבי ועוד. מצרים, טען סאדאת, צריכה להיות ערוכה למאבק בכל המישורים האלה. עם זאת, הדגיש, כי אם ידחה את העימות עם אויביה של מצרים ל־1974 ייחשב בעיני עצמו לבוגד בארצו. אין ספק שזהו ניסוח קיצוני מאוד של מחויבות הנשיא המצרי לפעול עוד ב־1973 כדי להניע תהליך מדיני ברוח העמדה המצרית.[42]

האמריקנים לא הקנו חשיבות של ממש גם לאיומים שמסרו להם בחשאי אישים מצרים אחרים. למשל, באמצע מאי 1973 הבהיר מוחמד חאפז ראנם, מזכיר מפלגת השלטון במצרים, לדיפלומט אמריקני בקהיר כי מדיניותה של ארצות הברית, המשאירה את הפעילות בזירה המדינית בידי הצדדים, פירושה יציאה למלחמה. הוא אמר כי לאחר שש שנים שבהן הניחו למצרים להאמין כי החזרת השטחים בדרכים מדיניות היא אפשרות ממשית, מצרים מאוכזבת לשמוע כי אין ביכולתו של הממשל לכפות על הצדדים, קרי ישראל, הסדר ברוח העמדה המצרית. בנסיבות אלה, הסביר ראנם, מצרים חייבת לנקוט פעולה כלשהי כדי לממש את זכויותיה על השטחים. הוא הוסיף כי מצרים מוכנה להמתין עוד למימוש זכויותיה, אך אם יימשך הקיפאון לא תהיה לה ברירה אלא לצאת למלחמה.[43]

ידיעות על כוונות הערבים לפתוח במלחמה נגד ישראל המשיכו לזרום לוושינגטון במהלך מאי. ב־5 במאי קיבל קיסינג׳ר דיווח מראש ה־CIA שלזינגר ש׳המטה הכללי המצרי קיבל הוראה להכין תכנית מפורטת לחציית התעלה, אך ה־CIA לא האמין שהדבר תואם את המטרות של סאדאת׳.[44]

41 שטיין, **מדינאות אמיצה**, עמ׳ 96. התבטאות זו הייתה בריאיון שהעניק סאדאת לעיתונאי ארנו דה בורצ׳גריב (Arnaud de Borchgrave) מהירחון האמריקני ניוזוויק ופורסם ב־23 באפריל 1973. קוונדט מוסיף בעניין זה כי מיד עם סיום הריאיון עם סאדאת אץ׳ בורצ׳גריב למסור את נוסח הריאיון לקיסינג׳ר, ראו: ויליאם קוונדט, **עשור של החלטות: המדיניות האמריקנית כלפי הסכסוך הישראלי־ערבי, 1967–1976**, הוצאת משרד הביטחון, תל אביב 1980, עמ׳ 174, הערה 48.

42 וונטיק ושלום (לעיל הערה 23), עמ׳ 230.

43 שם. לידי הממשל הגיע דיווח של שר החוץ הסובייטי אנדרי גרומיקו על שיחות שקיים עם איסמעיל בברית המועצות. גרומיקו דיווח לשר החוץ הצרפתי מוריס שומאן כי התרשם שאם לא יהיה הסדר מדיני תפנה מצרים לפעילות מלחמתית.

44 Kissinger, *Years of Upheaval*, p. 461

איומים לפתיחת מלחמה החלו להגיע בראשית מאי גם מכיוון ברית המועצות. ב־7 במאי, בעת ההכנות לוועידת הפסגה בין ניקסון לליאוניד ברז׳נייב (שהתכנסה כחודש ימים אחר כך), הזהירו ברז׳נייב ושר החוץ הסובייטי אנדרי גרומיקו כי בהיעדר התקדמות באפיק המדיני במזרח התיכון גוברת הסכנה לפעולות אלימות ביזמת מצרים. ברז׳נייב אף טען כי הקיפאון המדיני במזרח התיכון מקשה על מוסקבה לרסן את הערבים והוסיף כי מלחמה באזור זה עשויה לסבך גם את שתי מעצמות־העל.[45]

קיסינג׳ר דחה את איומי הסובייטים מכיוון שראה בהם לוחמה פסיכולוגית שמטרתה לאלץ את ישראל להגמיש את עמדותיה בעניין תנאי ההסדר המדיני בינה לבין מצרים. הוא אף סבר כי איומים אלה ריקים מתוכן מכיוון שלמצרים אין כל אופציה צבאית וכי מלחמה ותבוסה מצרית נוספת תחליש גם את מעמדה של ברית המועצות במזרח התיכון.[46]

קיסינג׳ר, שכאמור האמין כי הזמן משחק לטובתה של ארצות הברית וישראל, המשיך גם בשלב זה לדבוק בסברה, ששררה אז בקונצנזוס כמעט מלא בקרב קהילת המודיעין האמריקני, כי הסיכוי להתלקחות רבתי במזרח התיכון נמוכה. אך לנוכח הצטברות האזהרות מכל עבר, בדבר כוונתם של המצרים לפתוח במלחמה נגד ישראל, ובהיעדר התקדמות מדינית במזרח התיכון, לא יכול היה גם מדינאי שקול וקר רוח כקיסינג׳ר להישאר אדיש. ב־15 במאי כינס קיסינג׳ר את ׳קבוצת הפעולה המיוחדת בוושינגטון׳ (Washington Special Actions Group, WSAG) על מנת לבחון את האיום האפשרי של מלחמה. בדיון זה ביטל ראש ה־CIA את האיומים של מצרים לפתוח במלחמה ואמר כי ׳היכולות הצבאיות המצריות מוגבלות להתקפות אוויר ספורדיות לעבר ישראל [...] מצרים לא תהיה מסוגלת להחזיק אפילו בשטח קטן ממזרח לתעלה יותר משבוע ימים׳.[47]

בחודשי האביב של 1973 לא כל חברי קהילת הביון האמריקני היו שותפים לקונצנזוס שהסיכויים לפריצת מלחמה במזרח התיכון נמוכים. בדוח של אגף המחקר של מחלקת המדינה (INR) מ־17 במאי נאמר כי המשכו של הקיפאון המדיני במזרח התיכון יכול להביא לידי התפרצות אלימה באזור אם הנשיא המצרי סאדאת, למרות מודעותו לחולשתו של הצבא המצרי, יגיע למסקנה כי פריצתה של מלחמה ׳תוביל למעורבות רבה יותר של ארצות הברית ושל ברית המועצות בתהליך המדיני [במזרח התיכון]׳. בדוח גם נאמר כי אין לפסול על הסף את האפשרות כי סאדאת אינו מאמין כי יש ביכולתו של הצבא המצרי לנחול ניצחון צבאי מול ישראל. נהפוך הוא: ׳אנשים רציונליים כמו סאדאת ואסד [נשיא סוריה] יחליטו לצאת למלחמה בידיעה ברורה כי ינחלו מפלה צבאית, אך בתקווה לניצחון מדיני על שולחן הדיונים׳, וזאת בעקבות התהליך המדיני שייפתח בסיומה של המלחמה.[48]

45 Memorandum of Conversation between Leonid Brezhnev, General Secretary of the Central Committee and Dr. Henry Kissinger, Assistant to the President for National Security Affairs, 7.5.1973, NA, NPMP, NSC Files, HAK Office files, Box 75

46 Ibid.; Kissinger, *Years of Upheaval*, pp. 461-462

47 Kissinger, Ibid., p. 462

48 U.S. Intelligence Community Staff, *The Performance*, p. 15

שבועיים אחר כך, ב־31 במאי 1973, פרסם ה־INR הערכה נוספת: 'אם הדיונים בעצרת האו"ם שיתקיימו בשבוע הבא לא יביאו לידי התקדמות בקיפאון המדיני בין ישראל למצרים, הערכתנו היא כי הסבירות לפרוץ מעשי איבה [במזרח התיכון] בסתיו עולה על 50 אחוזים'.[49] עוד נאמר:

> יועצו לביטחון לאומי של סאדאת [חאפז איסמעיל] [...] חזר לאחרונה שוב ושוב כי מבחינתה של מצרים מצב של לא־מלחמה ולא־שלום הוא מסוכן יותר ממלחמה [...] ומשקף כנראה באופן מדויק את הרגשתו של סאדאת. במשך זמן רב העדיף סאדאת הסדר מדיני על פני חידוש הקרבות [...] [אך] העדויות האחרונות מלמדות כי לאחרונה הוא שוקל לפנות לאפיק הצבאי [...] אף על פי שאין לו אשליות כי מצרים תוכל להביס את ישראל בשדה הקרב. נראה שהוא כמעט השתכנע כי רק פעולות איבה מוגבלות נגד ישראל עשויות להוביל לשבירתו של הקיפאון המדיני באמצעות אילוצן של שתי מעצמות־העל להתערב ולכפות הסדר [על הצדדים במזרח התיכון]. נראה כי סאדאת הולך ומגיע למסקנה כי כדי להשיג את תשומת הלב האמריקנית פעולה צבאית היא חיונית. ההחלטה היחידה היא העיתוי וההיקף של מהלך כזה'.[50]

ראש ה־INR ריי קליין העביר הערכה זו למזכיר המדינה רוג'רס.[51] נראה כי מזכיר המדינה הודאג מתוכנו של דוח זה, ואילו קיסינג'ר לא מצא לנכון לצאת ביזמה אמריקנית חדשה במזרח התיכון וסבר כי אפשר להמשיך בסטטוס־קוו. הנשיא ניקסון, הטרוד כולו בפרשת ווטרגייט, העניק ליועצו לביטחון לאומי יד חופשית בניהול ענייני המזרח התיכון. אם כן, במהלך חודשי האביב והקיץ של 1973, ניסה מזכיר המדינה רוג'רס לקדם את התהליך המדיני בין ישראל למצרים. נראה כי שוכנע שהמשך הקיפאון המדיני במזרח התיכון יוביל למלחמה באזור ועל כן על ושינגטון לצאת ביזמה מדינית על מנת לקדם את התהליך המדיני בין ישראל למצרים.

ב־28 ביוני 1973 פרס רוג'רס את תכניתו לפני הנשיא ניקסון וביקש את אישורו. רוג'רס הציע כי ארצות הברית תפעל כדי לשכנע את ישראל ומצרים לפתוח בשיחות חשאיות ביניהן, בתיווכה של ארצות הברית, כדי ליישב את הסכסוך על יסוד החלטת מועצת הביטחון 242 ועל יסוד הסכמתן כי אין בהחלטה זו כדי לשלול או לחייב נסיגה ישראלית לגבולות 4 ביוני 1967. רוג'רס ציין כי תחילה בכוונתו לפנות לשגריר הישראלי דיניץ

49 Ibid., p. 16

50 Ibid.

51 קליין היה מהיחידים בקהילת המודיעין האמריקנית שהתריעו כי הסיכויים למלחמה במזרח התיכון גבוהים. לאחר פרישתו מתפקידו פרסם קליין מאמר ביקורת חריף ביותר ושם תקף את אופן פעילותם של זרועות הביון השונות בארצות הברית בתקופת נשיאותו של ניקסון. במאמר זה עסק קליין בנסיבות שהובילו לכישלון המודיעין האמריקני בנוגע למלחמת יום הכיפורים, ראו: Ray S. Cline, 'Policy without Intelligence', *Foreign Policy*, 17 (Winter 1974-1975), pp. 121-135

ולדון עמו בהצעתו זו, ולאחר שישמע את תגובתה של ישראל הוא מתכוון לפנות לנשיא ניקסון ולדון בהצעה בטרם יפרוס את הצעתו לפני המצרים.[52]

מזכיר המדינה האמריקני היה ער לנזקים העלולים להיגרם לאינטרסים האמריקניים אם יימשך הקיפאון המדיני במזרח התיכון. בפנותו לנשיא נימק רוג׳רס בהרחבה מדוע לדעתו בשלו התנאים לצאת ביזמה אמריקנית חדשה למזרח התיכון ומנה את הסכנות החמורות האורבות לאינטרסים האמריקניים לנוכח המשך הקיפאון המדיני באזור זה.[53]

את תגובתו זו של הנשיא ליזמת רוג׳רס מסר תאודור אליוט, ממלא מקום מזכיר המדינה, לעוזרו לענייני המזרח התיכון ג׳וזף סיסקו ולמזכיר המדינה עצמו. אף שבמסמך נכתב כי הנשיא ניקסון התנגד ליזמת רוג׳רס, משום שציפה לתגובתו של ברז׳נייב להצעות שהפנה אליו ימים אחדים קודם לכן, אפשר להציע הסבר אחר לעמדת הנשיא. בתקופה זו, שבה למעשה השתלט קיסינג׳ר על מדיניות החוץ האמריקנית כולה ומעמדו של רוג׳רס היה רופף לחלוטין, לא הנשיא וודאי שלא קיסינג׳ר לא היו מעוניינים שמעמדו של רוג׳רס ישוקם אם יזמה זו אכן תצא אל הפועל. לא מן הנמנע שקיסינג׳ר עצמו הוא ששכנע את הנשיא ניקסון להטיל וטו על תכנית רוג׳רס. יש לזכור כי כשהציע רוג׳רס את הצעתו לניקסון היו היחסים בין הנשיא למזכיר המדינה מעורערים עד היסוד, והנשיא אף שלח את הגנרל אלכסנדר הייג, ראש צוות הבית הלבן בממשל ניקסון באותה העת, לשכנע את רוג׳רס להגיש את התפטרותו כדי שיוכל למנות את קיסינג׳ר תחתיו.[54]

על פי דוח גראהם, במהלך חודשי הקיץ של 1973 קהילת המודיעין האמריקני השתכנעה יותר ויותר כי מאחורי איומיו של סאדאת לצאת למלחמה אין ממש: ׳הם [קהילת המודיעין] שוכנעו כי המלך [הסעודי] פייצל ובן בריתו סאדאת נחושים להשתמש בנשק הנפט על מנת להפעיל לחצים על ארצות הברית ולשכנעה לאלץ את ישראל לסגת מהשטחים הכבושים, שזוהי האפשרות [היחידה] שנראית מבחינתם כבת ביצוע, ועל כן אין צורך לחשוב כי הערבים יפתחו בפעולות צבאיות׳.[55]

במאי 1973 אגף המחקר של מחלקת המדינה סבר כי הסבירות לפריצתה של מלחמה במזרח התיכון בששת החודשים הבאים היא ׳יותר מחמישים אחוזים׳, אך גם היא עד מהרה

52 Secretary of State Rogers to Nixon, 'Next Steps on the Middle East', 28.6.1973, NA, Record Group 59, Department of State Records, RG 59, Subject-Numeric Files 1970-1973, Box 2081, Pol 27-14, Arab-Isr.

53 Ibid.

54 Theodore Eliot, Jr., Executive Secretary State Department, Memorandum for the Record, 'Next Steps on the Middle East', 29.6.1973, NA, Record Group 59, Department of State Records, Subject-Numeric Files 1970-1973, Pol 27-14 Arab-Isr; Robert Dallek, *Partners in Power: Nixon and Kissinger*, Harper Colins, New York 2007, p. 506

55 U.S. Intelligence *Community Staff, The Performance*, p. 16. בנסיגה מהשטחים הכוונה היא בעיקר לנסיגה משטחי סיני.

יישרה קו עם שאר ארגוני המודיעין האמריקניים. כפי שנראה בהמשך הדברים, בשבועות שלפני פרוץ המלחמה סבר ה־INR כי 'האווירה הפוליטית במדינות ערב היא נגד מהלך צבאי גדול עתה נגד ישראל'.

הערכות קהילת המודיעין האמריקני בשבוע שלפני פרוץ המלחמה – (30 בספטמבר – 6 באוקטובר 1973) ובימים הראשונים של המלחמה

ב־30 בספטמבר 1973 הודאג מזכיר המדינה האמריקני קיסינג'ר, על פי עדותו שלו, מריכוזי טנקים רבים של הצבא הסורי מול רמת הגולן. קיסינג'ר פנה אל ה־CIA ואל ה־INR וביקש את הערכותיהם בכל הקשור לכוונות הסורים. עוד באותו היום מיהר ה־INR לשלוח לקיסינג'ר הערכת מצב מרגיעה: 'ישנם דיווחים המוסרים כי סוריה מתכוננת לתקוף את ישראל, אך הם חסרים ראיות חותכות. לדעתנו האווירה הפוליטית במדינות ערב עתה היא נגד מהלך צבאי רחב היקף נגד ישראל בזמן הקרוב. אין לשלול תגובה סורית מצומצמת יותר למכה שספג חיל האוויר הסורי ב־13 בספטמבר'.[56]

דוח ה־INR עסק רק באפשרות של פעולה צבאית בעלת היקף מוגבל נגד ישראל מטעם סוריה ועל כן אין לראות בדוח זה אזהרה למזכיר המדינה מפני אפשרות להתקפה כוללת של סוריה על ישראל. זאת ועוד, הדוח עסק בסוריה ולא במצרים. הדוח לא עסק כלל באפשרות של תקיפה מצרית־סורית משולבת על ישראל.

דוח ה־CIA היה מרגיע אף הוא. בדוח נאמר כי הסורים לא יצאו למהלך צבאי גדול נגד ישראל ללא שיתוף פעולה מלא מצדה של מצרים. בדוח זה, כמו בהערכות קודמות שהתגבשו בקרב קהילת המודיעין האמריקני במהלך החודשים שלפני פרוץ המלחמה, נכתב כי יציאה למלחמה מצדו של סאדאת הוא צעד לא רציונלי מכיוון שהנשיא המצרי מודע היטב לעליונותה הצבאית הברורה של ישראל על פני כל צבאות ערב גם יחד. מכאן יצאה ההערכה כי סאדאת 'מחפש דרכים לא צבאיות שבאמצעותן יוכל לקדם את מטרותיו', דהיינו להשיב את שטחי סיני.[57]

בימים שלפני פרוץ מלחמת יום הכיפורים לא הייתה ארצות הברית מוכנה כלל למלחמה הקרבה ובאה. הערכות המודיעין האמריקני תאמו את ההנחה הישראלית שמצרים לא תסתכן בתקיפת תעלת סואץ וביצורי בר־לב עד שתשיג יתרון אווירי על ישראל.[58] העיוורון

56 Ibid., pp. 2-3, וראו גם: Kissinger, *Years of Upheaval*, pp. 463-464. ב־13 בספטמבר 1973 היה קרב אווירי מול חופי סוריה. דובר צה"ל מסר כי בקרב הופלו 13 מטוסי מיג. ראו למשל באתר ביטאון חיל האוויר: http://www.iaf.org.il/1274-22030-he/IAF.aspx

57 U.S. Intelligence Community Staff, *The Performance*, p. 15

58 Abba Eben, *Personal Witness: Israel through My Eyes*, G. P. Putnam and Sons, New York 1992, p. 523

המודיעיני בוושינגטון, שהיה תוצאה של ההונאה הערבית ושל ההונאה העצמית בישראל, נמשך עד פרוץ הקרבות ממש ואף אחר כך. גם מידע שהגיע לזרועות הביון השונות בארצות הברית, על ריכוזי כוחות גדולים של סוריה ומצרים בסמוך לגבול הישראלי, ימים ספורים לפני תחילת הקרבות, לא שינו בוושינגטון את ההערכות שלפיהן מדובר בתמרונים צבאיים בלבד. למשל, בדוח של סוכנות המודיעין של משרד ההגנה האמריקני ה־DIA מ־3 באוקטובר 1973, נאמר: 'תנועת הגייסות בסוריה והמוכנות הצבאית במצרים מוערכות כצירוף מקרים ואינן מתוכננות להוביל למעשי איבה גדולים'.[59]

בדוח הארגון, שעות ספורות לפני פרוץ הקרבות נאמר: 'תרגיל הגיוס הגדול הנערך עכשיו עשוי להיות מאמץ לשיכוך בעיות פנימיות [במצרים] ולא רק לשיפור היכולות הצבאיות. גיוס חלקי של כוח אדם, הגברת המוכנות ביחידות מבודדות והידוק ביטחון הקשר מוערכים כחלק משגרת תרגילים [...] אין עדיין סימנים צבאיים או מדיניים להכנות מצריות לחידוש מעשי האיבה נגד ישראל'.[60]

סוכנות הביון המרכזי של ארצות הברית ה־CIA סברה אף היא כי מדובר בתרגילים צבאיים רחבי היקף שעורכים צבאות מצרים וסוריה. בדוח של ארגון זה, שעות ספורות לפני פרוץ הקרבות נאמר:

> התרגיל והכוננות במצרים הם אמנם בהיקף גדול ומציאותי מבעבר, אבל לא נראה שיש בהם הכנה למתקפה צבאית נגד ישראל [...] גוברת הדאגה ההדדית בישראל ובמדינות ערב מהפעילות הצבאית בצד השני, אך דומה ששום צד לא נוטה ליזום מעשי איבה. מבחינת מצרים, אין היגיון רב ביזמה צבאית. כמעט ודאי שסיבוב נוסף [של מלחמה נגד ישראל] יחריב את מאמצי סאדאת להמרצת הכלכלה [בארצו]. אסד [הנשיא הסורי] זהיר בדרך כלל, הרפתקה צבאית עכשיו תהיה מבחינתו התאבדות, והוא אמר זאת בעצמו.[61]

ב־4 באוקטובר חיברה 'ועדת המעקב המשותפת של קהילת הביון האמריקני' (United Stated Intelligence Board, USIB)[62] הערכת מצב זהירה יותר בנוגע לסבירות של מלחמה במזרח התיכון. ואולם גם בהערכת מצב זו נאמר כי לכל היותר ייתכנו תקריות מקומיות ומוגבלות של מצרים וסוריה נגד ישראל: 'אנו ממשיכים לחשוב כי אין זה סביר שיפרצו מעשי איבה בקנה מידה גדול בין הערבים לבין ישראל בטווח המידי, אם כי עלתה הסבירות למעשי איבה מקומיים בגלל עלייה בריכוז הכוחות הסוריים באזור רמת הגולן.

59 U.S. Intelligence Community Staff, *The Performance*, p. 3

60 Ibid.

61 Ibid.

62 ועדת המעקב המשותפת של קהילת הביון האמריקני הורכבה מהארגונים האלה: ארגון הביון המרכזי (CIA), ארגון המודיעין של משרד ההגנה האמריקני (DIA), אגף המחקר שבמחלקת המדינה (INR) והמועצה לביטחון לאומי (NSA).

התרגילים הצבאיים של צבא מצרים הנערכים מספטמבר האחרון יכולים אף הם לתרום לאפשרות של תקריות מקומיות'.[63]

גם כשגברה בישראל הדאגה מפרוץ מלחמה המשיכה קהילת המודיעין האמריקני לדבוק בקונצפציה שלפיה כוחו העדיף של צה"ל ירתיע את מצרים וסוריה ועל כן ההסתברות לתקיפה ערבית על ישראל נמוכה. אם עד 3 באוקטובר ההערכה הרשמית של אמ"ן הייתה כי לא סביר כלל שתפרוץ מלחמה, הרי אירועי 4 ו־5 באוקטובר החלו להטיל צל של ספק על הערכה זו. ב־4 באוקטובר 1973 ליקט אמ"ן שורה של אותות שרמזו כי תקיפה מצרית־סורית ממשמשת ובאה. מקור חשאי רם דרג (הסוכן המצרי מרואן) הזהיר את המוסד מפני אפשרות של תקיפה מצרית־סורית מתואמת. סיורים אוויריים של חיל האוויר הישראלי הבחינו בעלייה ניכרת בפריסת התותחים המצריים לאורך תעלת סואץ ומשפחות היועצים הסובייטיים החלו להתפנות ממצרים ומסוריה.[64]

אף על פי שגם בשלב זה המשיך אמ"ן להחזיק בסברה כי האפשרות למלחמה 'נמוכה' בחרה ראש הממשלה מאיר לשתף את ארצות הברית בדאגותיה לנוכח ההתפתחויות החדשות. השדר של ישראל לארצות הברית היה מורכב משני מסרים: מסר אישי מראש הממשלה מאיר למזכיר המדינה קיסינג'ר והערכה מודיעינית של המצב של אמ"ן.[65]

את המסר האישי לקיסינג'ר קיבל סגנו ברנט סקוקרופט, מכיוון שמזכיר המדינה האמריקני היה באותה העת במושב השנתי של העצרת הכללית של האו"ם בניו יורק. במסר נאמר כי:

> א. המידע שהצטבר אצלנו חייב אותנו לקחת בחשבון שמערך הכוחות של האויב נובע מאחד משני מניעים: (1) הערכה בתום לב מצד אחת משתי המדינות [סוריה או מצרים] שאנחנו מתכוננים להתקיף את שתיהן או אחת מהן; (2) כוונה מצדן, או מצד אחת מהן, להתקיף אותנו.
>
> ב. אם ההתפתחות באה מחששותיהן מפעולה מצדנו, חששות כאלה הם חסרי יסוד לחלוטין. אנו רוצים להבטיח לו אישית שלישראל אין שום כוונות להתחיל בפעולה צבאית נגד סוריה או מצרים, להפך, שואפים לתרום להרגעת המתח הצבאי באזור. לכן אנו מבקשים באמצעותו האדיבה להודיע לערבים ולסובייטים על גישתנו, במגמה להפיג את חששותיהם ולהחזיר שקט לאזור.

63 U.S. Intelligence Community Staff, *The Performance*, p. 2

64 בר־יוסף, **הצופה שנרדם**, עמ' 287–294.

65 בהערכת המודיעין שנשלחה במברק אישי של ראש הממשלה מאיר לקיסינג'ר נאמר: 'אנו [אמ"ן] מייחסים סבירות נמוכה לאפשרות של פתיחת מבצע צבאי נגד ישראל על ידי שני הצבאות [סוריה ומצרים]. הפינוי האפשרי של הסובייטים על־ידי מטוסים אזרחיים ועזיבתן הצפויה של רוב האוניות הסובייטיות את נמלי אלכסנדריה ופורט סעיד יכולה להיות תוצאה של משבר ביחסים הסובייטיים עם מצרים וסוריה או תוצאה של הערכה סובייטית שמעשי איבה עומדים לפרוץ במזרח התיכון', בתוך: בר־יוסף, **הצופה שנרדם**, עמ' 332.

ג. אם סוריה או מצרים מתכוונות להתקיף חשוב להבהיר להן מראש שישראל תגיב בחזקה ובכוח רב. היינו רוצים שיביא זאת לידיעת הערבים והסובייטים באמצעים העומדים לרשותו.[66]

בבוקרו של יום הכיפורים 6 באוקטובר, שעות ספורות לפני פרוץ המלחמה, זימנה לפגישה ראש הממשלה מאיר את שגריר ארצות הברית בישראל קנת קיטינג. באותן השעות המשיכה ארצות הברית לדבוק בהנחה כי צבאות סוריה ומצרים נערכו באופן הגנתי. לעומת זאת בעקבות מידע שהעביר ראש המוסד זמיר, לאחר שנפגש בלונדון עם הסוכן מרואן, הבינה ישראל כי המלחמה עומדת לפרוץ בתוך שעות ספורות ועל כן ביקשה ליידע את האמריקנים בדחיפות. בהתייעצות ראש הממשלה בתל אביב ביום כיפור, בשעה 08:05, שעות ספורות לפני פרוץ הקרבות, מסר שר הביטחון דיין כי יש חילוקי דעות עם ארצות הברית '[האמריקנים] הודיעו עד עכשיו שאינם רואים הכנות למלחמה', אך עם זאת 'אף אינם יודעים להסביר הוצאת המשפחות של הרוסים [...] עניין יציאת הרוסים הפך כבר להיות בקנה מידה גדול'. דיין הוסיף וציין כי לנוכח פערים אלה בין ושינגטון לירושלים 'צריך לעשות אתם עימות מודיעיני פה ובארצות הברית [...] הם הרבה דברים אינם יודעים להסביר [...] חיוני עתה לנסות ולהתיישב מודיעינית עם האמריקאים'.[67]

בסיומה של הפגישה בין ראש הממשלה מאיר לשגריר האמריקני שלח קיטינג מברק לקיסינג'ר. במברק נאמר כי מאיר מסרה שישראל קיבלה מידע 'ממקור ראשון במצרים', הכוונה הייתה לסוכן המוסד מרואן, שעומדים לתקוף את ישראל בתוך שש שעות. עוד נמסר בשדר כי מאיר אמרה לקיטינג: 'אנחנו בצרות', אך יחד עם זאת הבטיחה כי ישראל לא תפתח במלחמת מנע, על מנת למנוע שפיכות דמים וכדי להימנע מן הסטיגמה של 'התוקף הראשון'.[68]

66 Deputy Assistant to the President for National Security Brent Scowcroft to Kissinger, 5.10.1973, Enclosing Message from Israeli Prime Minister Golda Meir (passed through Israeli Chargé Shalev), NA, NPMP, HAKO, box 136, Dinitz 46.1974 [sic]-Oct. 31, 1973

67 סיכום התייעצות אצל ראש הממשלה, תל אביב, יום כיפור, 6.10.1973, שעה 08:05, ראו באתר האינטרנט: http://my.ynet.co.il/pic/news/yk%206%2010%2008%2005%20.pdf (אוחזר באוגוסט 2012).

68 U.S. Embassy Israel, Cable 7766 to Department of State, 6.10.1973: 'GOI Concern About Possible Syrian and Egyptian Attack Today', NA, NPMP, NSCF, Box 1173, 1973 War (Middle East) 6 October, File No. 1 (1 of 2). מרואן 'המלאך' נפגש עם ראש המוסד זמיר בלונדון בשעות הערב של 5 באוקטובר 1973. המלאך מסר לזמיר כי סאדאת 'מתכוון לצאת למלחמה מחר'. הוא אף פירט באוזני זמיר את הפרטים העיקריים של תכנית המלחמה העדכנית של מצרים וכי בשלב הראשון המצרים אמנם מתכוונים לבצע 'צליחה רחבה' של תעלת סואץ אך כוחותיהם יתקדמו 'למרחק של כשבעה קילומטרים [בלבד] מזרחית לתעלה'. זמיר העביר את תוכן המפגש עם מרואן, באמצעות מברק, למטה המוסד בתל אביב בשעות הבוקר המוקדמות של 6 באוקטובר 1973. על תוכנה של פגישה חשובה זו ראו: בר־יוסף, **המלאך**, עמ' 250–254.

ואולם נראה כי גם תוכן מברקו זה של קיטינג לא אותת לוושינגטון על הסכנה. בדוח שהכין ויליאם קוונדט מהמועצה לביטחון לאומי מאותו היום, 6 באוקטובר 1973, הוא ניסה לפרש את האירועים האחרונים במזרח התיכון. קוונדט העריך כי 'הכוננות הגבוהה שהוכרזה בצבא המצרי, הצבת כוחות סוריים ברמת הגולן ופינוי היועצים הסובייטיים יכול ללמד כי לברית המועצות נודע על פתיחתה הקרובה מאוד של המלחמה, ואולם אפשרות נוספת היא כי פרץ משבר גדול ביחסים בין ברית המועצות למדינות ערב'.[69]

נראה כי גם בשלב זה המשיך המודיעין האמריקני להמעיט בהסתברות של התקפה ערבית על ישראל.

קבוצת הפעולה המיוחדת בוושינגטון עתידה הייתה להתכנס לישיבה בחדר המצב בבית הלבן בתוך שעות ספורות על מנת לדון בהתפתחויות האחרונות במזרח התיכון. קיסינג'ר עצמו לא השתתף בישיבה זו מכיוון שבאותה העת היה כאמור בעצרת השנתית באו"ם בניו יורק. בטרם כונסה קבוצת הפעולה המיוחדת כתב קיסינג'ר מברק לניקסון ובו מסר לו על השדר של קיטינג והעריך כי חששותיה של ישראל מפני התקפה אפשרית של סוריה ומצרים מוצדקות.[70]

נראה כי בשלב זה שוכנע קיסינג'ר כי גבוהה הסבירות לפריצתה של מלחמה בשעות הקרובות. למרות זאת בחר שלא להעביר את הערכתו זו לידיעתה של קבוצת הפעולה המיוחדת. הוא אף לא הרגיש צורך לפנות למזכ"ל האו"ם קורט ולדהיים ולבקש ממנו כינוס מיוחד של מועצת הביטחון לנוכח ההתפתחויות האחרונות במזרח התיכון. תחת זאת, בחר מזכיר המדינה האמריקני לפנות לשגריר ברית המועצות בארצות הברית אנטולי דוברינין בבקשה לפעול לריסונם של הערבים. הוא אף פנה לשר החוץ המצרי מוחמד אל־זיאת (Zayyat) ולמלך חוסיין וביקש מהם כי ממשלותיהם יפעלו באיפוק ובריסון. לבסוף פנה מזכיר המדינה האמריקני לציר ישראל בוושינגטון מרדכי שלו והזהיר את ישראל מפני כל מתקפת מנע שהיא.[71]

בתדריך של האלוף זעירא לאנשי השגרירות האמריקנית בתל אביב, שעות ספורות לפני תחילת הקרבות, אמר ראש אמ"ן כי עד יום שישי 5 באוקטובר 1973, התלבטה ישראל אם ההיערכות המצרית באזור תעלת סואץ היא הגנתית או התקפית, אולם בשבת בבוקר הגיעה ישראל למסקנה שפני מצרים להתקפה ועל כן הונהג הגיוס החלקי והפומבי, וזאת על מנת לאותת למצרים כי כוונותיהם נחשפו ואין עוד טעם בניסיון התקפת הפתע. אנשי השגרירות האמריקנית דיווחו לוושינגטון על תנועות הגיוס בישראל וכי בבתי

69 Memorandum from William B. Quandt to Brent Scowcroft, 'Arab-Israeli Tensions', 6.10.1973, NA, NPMP, NSCF, box 1173, 1973 War (Middle East) 6 October 1973 File No. 1 (1 of 2)

70 Message from Secretary Kissinger, New York, to White House Situation Room, for delivery to President Nixon at 9:00 a.m., 6.10.1973, Ibid., box 664, Middle East War Memos & Misc. October 1-17, 1973

71 Ibid.

הכנסת המלאים מפה לפה 'נכללו הודעות הגיוס בנוסח התפילה'. השגרירות אף דיווחה כי בשארם א־שייח', שבאותה עת הייתה בשליטת ישראל, הושמעה צפירת אזעקה כבר בליל 5 באוקטובר וכי התיירים הצטוו לפנות את אתרי הנופש עד לשעה 10 בבוקרו של יום השבת.[72]

אולם למרות מידע זה שהגיע מוושינגטון, שהעיד כי גם אמ"ן, שסבר קודם כי הסבירות למלחמה נמוכה, סבור עתה כי המצרים מתכוננים לפתוח במלחמה נגד ישראל בשעות הקרובות, המשיכה קהילת המודיעין האמריקני לדבוק בסברה כי אין פני הערבים מועדות למתקפה כוללת נגד ישראל.

כשעה לפני שכוחות הצבא המצרי צלחו את תעלת סואץ והכוחות הסוריים תקפו ברמת הגולן, דיווחו קציני ה־DIA, בעקבות הודעתה הפומבית של ישראל על גיוס חלקי של כוחות המילואים, כי אין סימנים ליכולת מצרית לצלוח את התעלה או לתיאום מצרי־סורי; אין ידיעות מודיעיניות על כוונות מסוג זה; הצבא המצרי עורך תמרונים צבאיים והעלה את מצב הכוננות כאמצעי זהירות בתקופת חג הרמדאן; הסורים ריכזו כוחות ברמת הגולן מחשש למתקפה ישראלית. הדוח הוסיף וציין כי 'לא המצרים ולא הסורים מסוגלים לפתוח במתקפה בקנה מידה גדול לא באזור התעלה ולא באזור רמת הגולן'. 'מכל מקום', הרגיע הדוח, 'לחיל האוויר הישראלי עליונות ברורה ויוכל בנקל להשמיד את כוחות מצרים וסוריה'. הדוח נחתם באותה נימה שאננה שאפיינה את קהילת הביון האמריקנית בחודשים שלפני מלחמת יום הכיפורים: 'אין סימנים המעידים על העלאת מצב הכוננות בקרב כוחות הצבא הישראלים ואין סימנים אחרים המעידים על כוונות הערבים לפתוח במעשי איבה. זאת ועוד, אין ראיות שמצרים וסוריה תיאמו ביניהן תכניות צבאיות כלשהן'.[73]

ואכן המסמכים האמריקנים ממחישים לנו, על פי דוגמה זו ועל פי דוגמאות רבות אחרות, עד כמה נסחפה קהילת המודיעין האמריקני, ובייחוד סוכנות המודיעין של משרד ההגנה ה־DIA, אחר הערכת היתר הישראלית לכוחו של צה"ל והערכת החסר לנכונותן של מצרים וסוריה לצאת למהלך צבאי בקנה מידה גדול נגד ישראל, מהלך שכינה ראש אמ"ן זעירא, שעה קלה לפני פרוץ הקרבות, בבוקרו של 6 באוקטובר: 'מתקפת התאבדות'.[74]

המודיעין האמריקני המשיך לדבוק בסגנונו השאנן ונטול הספקות גם לאחר פרוץ המלחמה. כשהתכנסה קבוצת הפעולה המיוחדת לישיבה בוושינגטון כבר היה ברור לכול

72 Telegram to DIA Re: IDF [Israeli Defense Forces] Mobilization, 6.10.1973, folder 1973 Middle East War: File 1, 6.10.1973 (1 of 2), NA, NPMS, Box 1173; Saunders Files: Middle East Negotiations, NSC Files

73 DIA [Defense Intelligence Agency] Spot Report #1 Re: Israeli Mobilization, 6.10.1973, 0700 EDT, folder 1973 Middle East War: File 1, 6.10.1973 (1 of 2), Box 1173, NA, NPMS Saunders Files: Middle East Negotiations; NSC Files

74 Telegram to DIA Re: IDF Mobilization, 6.10.1973, folder 1973 Middle East War: File 1, 6.10.1973 (1 of 2), Box 1173; NA, NPMS, Saunders Files: Middle East Negotiations, NSC Files

כי החלו מעשי האיבה במזרח התיכון. בדיון נאמר: 'אנחנו [קהילת המודיעין האמריקני] איננו יכולים למצוא עדות כלשהי למתקפה כללית ומתואמת מצרית־סורית בתעלת סואץ וברמת הגולן. העדויות מלמדות על מצב של פעולה־תגובה [...] פעולות האיבה הנוכחיות נראות כתוצאה של מצב זה'.[75]

קיסינג'ר מתאר בזיכרונותיו כי ראש ה־CIA קולבי, כמו הרוב המכריע של הנוכחים בישיבה, נטה להאמין לטענות רדיו דמשק כי 'ישראל היא זו שפתחה במלחמה [...] [וכי] אין הוכחות קשות של מתקפה מתואמת בין מצרים לבין סוריה'. מזכיר משרד ההגנה האמריקני שלזינגר האמין אף הוא שישראל היא זו שפתחה במלחמה. הוא טען כי אף על פי שסוריה איננה נהנית מאמינות גבוהה, הרי שגם אם טענות הסורים כוזבות תהיה זו הפעם הראשונה בעשרים השנים האחרונות שישראל לא פתחה במלחמה במזרח התיכון. מזכיר ההגנה סיכם: 'אני פשוט אינני מוצא כל מניע לצד המצרי־סורי לפתוח במלחמה'. יושב ראש המטות המשולבים האדמירל תומס מורר העלה את הסברה שאפשר כי ישראל תקפה ראשונה על מנת למנוע את הצבתן של מערכות הגנה אוויריות מתקדמות במצרים ובסוריה. היחיד שהתנגד לקונצנזוס המסתמן היה סגנו של סיסקו רוי אתרטון. הוא טען כי 'זהו היום הפחות סביר בלוח השנה [יום הכיפורים] שבו תיזום ישראל [מלחמה] וכי לא היו סימנים להכנות ישראליות לכך'.[76]

הכשל המודיעיני בקרב קהילת המודיעין האמריקני המשיך גם בימי המלחמה הראשונים. למשל, המודיעין האמריקני הלך שולל אחר תחושת הניצחון הכוזבת ששידרו מנהיגי ישראל ובראשם שר הביטחון דיין לארצות הברית בימי המלחמה הראשונים. ביום השני למלחמה, 7 באוקטובר, דיווח ה־DIA על הצלחותיה של ישראל בחזית הדרום ובחזית הצפון ועל אבדות מעטות של צה"ל. זאת ועוד, הדוח ציין כי 'שר הביטחון דיין הצהיר כי אף על פי שהכוחות המצרים צלחו בלילה שעבר את תעלת סואץ והשתלטו על כמה מעוזים, מעריך צה"ל כי הוא יהיה בשליטה מלאה במצב בתוך פרק זמן קצר'.[77] כידוע המציאות בשטח הייתה שונה לחלוטין.

כוחות השריון הסוריים חדרו לתוך רמת הגולן ושטפו את צה"ל מכל עבר. כוחות צליחה מצריים עשו את דרכם לגדה המזרחית של תעלת סואץ, אל מעוזי צה"ל. חילות האוויר של מצרים ושל סוריה תקפו אף הם וחיפו בהצלחה רבה על ההתקדמות המהירה של צבאותיהם. לצה"ל היו קרבות בלימה קשים ביותר והוא ספג אבדות רבות. בימי המלחמה הראשונים ספגה ישראל לא רק אבדות כבדות בנפש ובציוד צבאי, אלא שכמה ממקבלי ההחלטות הבכירים ביותר סבלו ממצוקה נפשית קשה, שהגיעה לשיאה ביום השני למלחמה, שהיה היום הקשה ביותר לצה"ל. תחת לחץ זה כרעו כמה ממנהיגי המלחמה

75 Kissinger, *Years of Upheaval*, p. 458

76 Ibid.

77 DIA Spot Report #3, Re: Middle East Hostilities, 7.10.1973, 0200 EDT, folder 1973, Middle East War: File 2, 7.10.1973, Box 1173; NA, NPMS, Saunders Files: Middle East Negotiations; NSC Files

הישראלים, ובראשם שר הביטחון דיין, שעד אותו יום היה הסמכות הביטחונית העליונה והבלתי מעורערת.

הערכת המצב של דיין באותו היום וההחלטות השגויות שקיבל שיקפו נאמנה את החרדה העצומה שנקלע אליה. למשל, במוצב הפיקוד באום חשיבה, נתקף דיין בפניקה ובתחושה אפוקליפטית חזקה לנוכח המצב בקשה בחזית הדרום. רחבעם זאבי, שהיה עם דיין בבונקר הפיקוד, סיפר כי שר הביטחון נחרד מהמצב הקשה בחזית זו ואמר: 'בין תל־אביב לאבו עגילה אין אפילו טנק אחד וזהו חורבן הבית השלישי'. קודם לכן, כשביקר דיין במוצב פיקוד צפון בהר כנען, הושפע שר הביטחון קשות מהמידע הקשה שנמסר לו על מצבו של צה"ל אל מול הסורים ומהאווירה הקשה ששררה בקרב המפקדים בפיקוד. בשיחתו עם מפקד חיל האוויר בני פלד, אמר שר הביטחון כי 'הבית השלישי בסכנה'.[78]

ב־7 באוקטובר 1973, בשעה 14:50, התכנס קבינט המלחמה של ממשלת ישראל: ראש הממשלה מאיר, סגנה אלון, שר הביטחון דיין, השר גלילי והרמטכ"ל אלעזר. הדובר הראשי בדיון היה דיין, שחזר זה עתה מביקור בחזית הדרום ובחזית הצפון וקיבל תמונת מצב עגומה עד מאוד בכל הקשור למצבו של צה"ל אל מול צבאות מצרים וסוריה.

דיין לא הסתיר מהנוכחים בדיון את מלוא חומרת המצב בשדה הקרב באותה העת ואף לא את אחריותו האישית למצב. זאת ועוד, בדבריו של שר הביטחון בולטת הודאתו הכֵּנה בשגיאה העיקרית שלו, של הממשלה ושל המטכ"ל לפני פרוץ הקרבות — הערכת יתר של צה"ל והערכת חסר של מצרים וסוריה:

> לא הערכתי די את כוח האויב, את המשקל הלוחמני שלו, והגזמתי בהערכת הכוחות שלנו וביכולתם לעמוד [...] הייתה לנו הערכה המבוססת על המלחמה הקודמת, והיא לא הייתה נכונה. לנו ולאחרים הייתה הערכה לא נכונה [...] הערבים הרבה יותר טובים מאשר קודם. יש בידיהם נשק רב [...] כמויות הנשק שלהם אפקטיביות. היתרון המוסרי שלנו אינו עומד מול המסה הזאת. המספרים האלה הם מכריעים מאד [...] יש לנו בעיה של יחסי כוחות קשים מאד [...] צריך להיות מוכנים למלחמה ארוכה [...] יפלו הרבה אנשים.[79]

נראה כי בשר הביטחון אחזה פניקה רבתי אל מול המצב בשתי החזיתות, מול המצרים ומול הסורים.

לנוכח המצב הקשה של צה"ל באותה העת, בעיקר לאחר הצליחה המצרית הגדולה את תעלת סואץ, הציע שר הביטחון לסגת מאזור התעלה, לפנות את מוצבי צה"ל באזור ואף להפקיר חלק מהפצועים בשטח:

78 בר־יוסף, **הצופה שנרדם**, עמ' 389–390.

79 דיון אצל ראש הממשלה ב־7.10.1973, שעה 14:50, ראו באתר האינטרנט: http://my.ynet.co.il/pic/news/yk%207%2010%2014%2050%20%20%20(2).pdf (אוחזר באוגוסט 2012).

בחזית הדרום, אני מציע כי נייצב קו על המיתלה. נוותר על קו התעלה, ונתייצב על קו המיצרים, שלושים או כמה ק״מ מן התעלה. אני מציע כי הלילה נִתן הוראה לפנות את העמדות שאין סיכוי להגיע אליהן. במקומות שאפשר לפנות — נפנה. במקומות שאי־אפשר לפנות — נשאיר את הפצועים; מי שיגיע יגיע. אם יחליטו להיכנע — ייכנעו. אנו צריכים להגיד להם: ׳איננו יכולים להגיע אליכם. נסו לפרוץ או להיכנע׳ [...] קו התעלה אבוד.[80]

לנוכח המצב הקשה של צה״ל בשדה הקרב, כשדיין היה סבור שאף ירדן עומדת להצטרף למערכה נגד ישראל, הציע שר הביטחון לנסות להגיע להפסקת אש עם הערבים בקווים הקיימים, לא קווי 5 באוקטובר, אם כי גם הוא עצמו לא האמין שיסכימו להצעה זו, ואם יסכימו לא בטוח שיכבדו את ההסכם: ׳הערבים לא יפסיקו המלחמה ואם יפסיקו ויסכימו להפסקת אש, הם עשויים לפתוח בה מחדש. המלחמה היא על ארץ־ישראל [...] כרגע המצב שאנו צריכים לשמור על הארץ [...] הם רוצים ללכת על כל ארץ־ישראל [...] לכבוש את ישראל, לגמור את היהודים [...] מה יהיה?׳.[81]

בסיום הישיבה נכנס דיין לחדרה של ראש הממשלה מאיר בקריה בתל אביב והציע לה את התפטרותו, אולם ראש הממשלה מאיר דחתה אותה. הצעתו זו הייתה הודעה אישית וחד־משמעית בכישלונו האישי. הצעת ההתפטרות של דיין לא העמידה רק את שיאו של היום הקשה ביותר במהלך הקריירה הארוכה של דיין, אלא את אחד הימים הקשים ביותר בתולדות צה״ל ומדינת ישראל.[82]

לעומת זאת בוושינגטון, בימים הראשונים של המלחמה, רווחו הערכות שונות בכל הקשור ליחסי הכוחות ולמצב הלוחמה בין ישראל לבין צבאות מצרים וסוריה. כשהחלה המלחמה סברו בוושינגטון כי יחסי הכוחות נוטים בבירור לטובתה של ישראל וכי המלחמה תסתיים כעבור ימים ספורים במפלה נוספת של הערבים. כשנפגש קיסינג׳ר עם מנהל לשכת הקשר הסינית בארצות הברית, ב־6 באוקטובר 1973, הוא העריך כי הערבים יובסו כליל בתוך 72–96 שעות.[83]

הערכת החסר של ושינגטון את כוחן של צבאות ערב באה לידי ביטוי גם בשיחתו של קיסינג׳ר עם השגריר הישראלי דיניץ, ביום השני למלחמה, בשעה שצה״ל היה נתון במצוקה קשה אל מול צבאות סוריה ומצרים. מזכיר המדינה האמריקני העריך כי צה״ל יהדוף במהרה את התקדמות הצבא המצרי. קיסינג׳ר אף היה מעוניין לעכב בכמה ימים

80 שם.

81 שם.

82 בר־יוסף, הצופה שנרדם, עמ׳ 391.

83 Memorandum of Conversation between Kissinger and Ambassador Huang Zhen, PRC Liaison Office, 6.10.1973, 9:10- 9:30 p.m., NA, RG 59, Records of the Policy Planning Staff, Director's Files (Winston Lord), 1969-1977, Box 328, China Exchanges July 10-October 31, 1973

את ניסיונותיה של מועצת הביטחון של האו״ם להשיג הפסקת אש במזרח התיכון מכיוון שהעריך כי עד אז תוכל ישראל לשפר בהרבה את מצבה בשדה הקרב ואולי אף להביס את הערבים כליל.[84]

מזכיר המדינה האמריקני הופתע כשבבוקרו של 9 באוקטובר טלפן אליו דיניץ והודיע לו כי צה״ל נמצא במצב ׳קשה ביותר׳, שכן התקפת הנגד של יום האתמול נכשלה ועלתה באבדות רבות. קיסינג׳ר, שקודם לכן הניח כי צה״ל יוכל לכבוש מחדש את השטחים שאיבדה ישראל בימי המלחמה הראשונים גם ללא סיוע צבאי ממשי של ארצות הברית, נדהם לשמוע, בערבו של 9 באוקטובר, כי צה״ל איבד כ־500 טנקים בימי המלחמה הראשונים, כי טילי הקרקע-אוויר של מצרים גבו מצה״ל מחיר כבד וכי ממשלת ישראל החליטה כי ׳יש להשיג את כל הציוד והמטוסים שבגדר האפשר [מארצות הברית] בדרך האוויר׳. קיסינג׳ר אף שמע מדיניץ כי ראש הממשלה מאיר מבקשת להיפגש בחשאי עם הנשיא ניקסון על מנת להציג את בקשותיה לסיוע צבאי. אולם מזכיר המדינה האמריקני דחה לאלתר את בקשתה של מאיר משום שחשב פגישה כזו עלולה לחזק את מעמדה של מוסקבה בקרב מדינות ערב.[85]

רק לפנות בוקר 10 באוקטובר לפי שעון ישראל, כעבור ארבעה ימי מלחמה שבהן ספגה ישראל פגיעות קשות ביותר בנפש ובציוד צבאי, ולאחר בקשת העזרה שהעביר דיניץ למזכיר המדינה קיסינג׳ר, החלו דיווחי צה״ל לוושינגטון לשקף את התמונה האמתית והעגומה במלוא חומרתה. מסמך של ה־DIA מסר כי רבע מהשריון הישראלי, כלומר 500 טנקים (400 בגזרה המצרית ו־100 ברמת הגולן) מתוך 1,900 טנקים, הושמדו או יצאו מכלל שימוש בימי המלחמה הראשונים וכי מתחיל להיווצר מחסור בפגזים מסוג 105 מ״מ. עוד נאמר במסמך זה כי בעטיין של האבדות הכבדות שספגו כוחות השריון של צה״ל תיאלץ ישראל להישען על חיל האוויר שלה על מנת לבלום את המשך צליחת הכוחות המצרים לגדה המזרחית של תעלת סואץ, אך חיל האוויר פגיע לטילי קרקע-אויר שברשות המצרים (טילי SAM מתוצרת ברית המועצות). אף על פי שמסמך זה אינו מציין זאת במפורש, נראה כי העדכון שמסרה ישראל לאמריקנים נועד לנמק את הבקשות הבהולות ל׳רכבת האווירית׳.[86]

84 Memorandum of Conversation between Dinitz and Kissinger, 7.10..1973, 8:20 p.m., Ibid., Records of Henry Kissinger, 1973-1977, Box 25, Cat C 1974 Arab-Israeli War

85 Ibid., 9.10.1973, 6:10-6:35 p.m., SN 70-73, Pol Isr-US; idem, 8:20-8:40 a.m.

86 DIA Situation Report #18, Re: Middle East Hostilities, 9.10.1973, 2130 EDT, folder 1973 Middle East War, File 4, 9.10.1973 (2 of 2), Box 1173, NA, NPMP, Saunders Files, Middle East Negotiations, NSC Files. בשנת 2003 חשף ארכיון הביטחון הלאומי בוושינגטון שורה של מסמכים השופכים אור חדש על המעורבות האמריקנית במלחמת יום הכיפור ובכלל זה פרטים חדשים בכל הקשור ׳לרכבת האווירית׳ לישראל. ראו בעניין זה באתר האינטרנט: http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB98/index.htm (אוחזר באוגוסט 2012).

דוח ה־DIA מוסיף ומציין כי האלוף אהרון יריב, לשעבר ראש אמ״ן, שעם פרוץ הקרבות מונה לעוזר מיוחד לרמטכ״ל אלעזר, הצהיר כי ישראל נאלצה לפנות את רוב המעוזים בקו בר־לב כי צה״ל טרם הצליח לפרוץ את קווי הצבא הסורי ברמת הגולן וכי כוחות השריון שלה סובלים מנחיתות ברורה באזור זה. במסמך זה אף צוין כי ישראל הבהירה לאמריקנים כי ׳ללא תמיכה אווירית זו, בזכות יעילות טילי ה־SAM המצריים ובמיוחד מדגם SA-6, סיום מהיר של הקרבות לא נראה באופק׳.[87]

סיכום

כמה גורמים הובילו לכישלון המודיעין האמריקני לחזות את פריצתה של מלחמת יום הכיפורים, וזאת למרות החומר הרב שנאסף והעיד בבירור על סימני ההכנות לתקיפה המצרית והסורית:

א. הפרשנות הרשמית של ישראל, שבאה לידי ביטוי בהערכות אמ״ן בכל הקשור לסיכויים הנמוכים לחידוש המלחמה, חיזקה את הקונצפציות בארגוני הביון האמריקניים שהמעיטו בסכנת המלחמה.

ב. היחס הפסקני של קהילת המודיעין האמריקני לנחשלותן הצבאית של סוריה ומצרים בשנים 1967–1973 ולעליונותה המוחלטת של ישראל.

ג. במהלך השנתיים שקדמו לפרוץ המלחמה, השמיע הנשיא המצרי שוב ושוב איומים שלא מומשו בדבר כוונתו לצאת למלחמה על ישראל. עובדה זו פגעה קשות באמינותו, וממילא בממד ההרתעתי שהקרין כלפי חוץ. מצב ענייניים זה יצר לא רק באמ״ן, אלא אף בקהילת המודיעין האמריקני, את תסמונת זאב־זאב.

ד. קהילת המודיעין האמריקני המשיכה לדבוק בסברה כי הסיכויים לפריצתה של מלחמה במזרח התיכון בעתיד הקרוב הם נמוכים ביותר, וזאת גם כשישראל העבירה לוושינגטון מידע מוסמך ומהימן שקיבלה מסוכן המוסד מרואן כי הנשיא המצרי סאדאת החליט לצאת למלחמה על ישראל בלי לחכות למטוסים ולטילים הסובייטיים הנחוצים לו כדי לגבור על העליונות האווירית של ישראל ובעיקר כדי לתת בידי מצרים יכולת תקיפה של בסיסי חיל האוויר בעומק ישראל. כך בעצם חוסל אחד הסעיפים העיקריים של הקונצפציה. ואולם גם זה לא הביא לידי שינוי בהערכות קהילת המודיעין האמריקני בדבר הסבירות לפריצתה של מלחמה במזרח התיכון. ה־CIA המשיך לדבוק בהנחת היסוד כי הנשיא סאדאת מודע לנחיתותו הצבאית ולכן הסבירות ליציאה למלחמה נגד ישראל איננה גבוהה.

ההפתעה של זרועות הביון האמריקני במלחמת יום הכיפורים הייתה משולשת, הם הופתעו הן מהחלטתם של נשיאי מצרים וסוריה לתקוף את ישראל הן מאטיות התגובה הישראלית לאחר התקיפה הן מהיקף האבדות של צה״ל בימי הקרבות הראשונים. בשנת

87 DIA Situation Report, Ibid.

1973, עד פרוץ מלחמת יום הכיפורים, הייתה הערכת מוסדות הביון האמריקנים בטוחה אף מזו הישראלית שמצרים לא תפתח במלחמה. במהלך 1973 הצטבר מידע מגוון ורחב היקף באמצעות זרועות הביון השונות של ארצות הברית על כוונותיהן של מצרים וסוריה לפתוח במלחמה כוללת על ישראל. אולם בוושינגטון המשיכו לדבוק בהנחה שלא צפויה מלחמה בקרוב. זאת ועוד, אף לאחר פרוץ מלחמת יום הכיפורים, ב־6 באוקטובר 1973, המשיכה ארצות הברית לדבוק בסברה כי אין מדובר במתקפה כללית נגד ישראל, אלא בתרגילים צבאיים רחבי היקף שעורכים צבאות מצרים וסוריה. הביון האמריקני שינה את הערכתו רק לאחר ההתקפה המשולבת של סוריה ומצרים נגד ישראל ולאחר שהמצרים צלחו את תעלת סואץ. עקב האמון ההדדי ושיתוף הפעולה ההדוק ששרר בין שירותי המודיעין של ישראל וארצות הברית מזה שנים, ההערכה האמריקנית לא רק שלא אותתה על סכנה לישראל, אלא אף חיזקה את הקונצפציה הישראלית.

בין מולדת ירדנית למולדת פלסטינית:
ספרי הלימוד בירדן ככלי ליצירת זהות לאומית

איריס פרוכטר־רונן

מבוא

אומה נהוג להגדיר בעזרת כמה קריטריונים: טריטוריה משותפת, שפה, דת, תרבות ומקור אתני. יש אומות החסרות את אחד הרכיבים או יותר, ואולם לכל אומה יש עבר. אף אומה אינה מציגה עצמה ללא הרכיב של העבר המשותף, גם אם לעתים עבר זה הוא לפחות בחלקו דמיוני. בעניין זה חשובה ההצגה המשכנעת של העבר שחברי הקהילה הלאומית יוצרים לעצמם (Smith 1986: 174-208).

בחקר הלאומיות קיים ויכוח סביב השאלה אם אומות ולאומיות הן התפתחויות 'טבעיות' ו'אורגניות', או שמא הן יצירות מלאכותיות הנבנות ממניעים פוליטיים, כמו שטענו בנדיקט אנדרסון ואריק הובסבאום. חוקרים אלה רואים בלאומיות ובמדינות הלאום תופעות מודרניות שצמחו מתוך מערכות קודמות ובתגובה להן (Anderson 1983: 4-7; Hobsbawm 1990: 90-91).

האומות במשמעותן המודרנית — על ההיסטוריה שלהן, זיכרונותיהן, מוצאן המשותף, שפתן ותחושת הקולקטיביות שלהן — הן כולן לדעת אנדרסון והובסבאום 'מדומיינות'. את ה'אומה' כופות ובונות באופן מלאכותי הסמכות הפוליטית של המדינה המודרנית והאליטות האינטלקטואליות שלה. אנתוני סמית, לעומתם, טוען שהאומה היא דבר קיים וממשי ההכרחי ליצירתה של לאומיות. אומה היא קהילה של רצון ורגש, וגם אם יש בלאומיות אלמנטים פיקטיביים, הבסיס שלה הוא ממשי ואמתי (סמית 2003: 77–78).

הדיון במאמר זה יתבסס על תאוריות השאובות מתחום הפסיכולוגיה החברתית, שכן לאומיות כזהות, כאידאולוגיה וכפרקטיקה היא תופעה חברתית מובהקת הניתנת לבחינה בכלים פסיכולוגיים. הלאומיות כשיח יוצרת את תהליך בניית הזהויות — הקושר פרקטיקות חברתיות ומציאות למודעות אינדיבידואלית — ויוצרת מסגרת מושגית המביאה לידי שימושים מסוימים בתפיסות מנטליות ומעוררת רעיונות בנוגע לעצמנו כלאומים.

מאמר זה יוצא מתוך גישתו של אנתוני סמית' ומתבסס על התאוריה שלו, המאפשרת למקם במרכז הדיון את הזהות הלאומית בחברה האנושית בהתאם לגישת הפסיכולוגיה החברתית.

סמית׳ טען שחברים בלאום חשים שקהילתם הייתה קיימת לפניהם ותמשיך להתקיים אחריהם, וכי השתייכות לאומה נותנת משמעות לסדר החברתי והפוליטי שהפרטים נולדו לתוכו או חיים בו, שכן המוסדות, החוקים, הנורמות והתפקידים נתפסים כנובעים מהגדרות חברתיות ופוליטיות של מדינת הלאום (Smith 2000: 27). הרצון להשתייך לאומה הוא צורך אנושי להשתייך למסגרת המקנה לפרט ביטחון והגנה, והיא מאפשרת למדינה כמוסד להשיג יעדים ולהגן על אינטרסים שלה (Kelman 1969: 276-288). הפסיכולוג החברתי דניאל בר־טל מציג דגם המתמקד בתחושת ההזדהות של הפרט עם הקבוצה והשתייכותו אליה, שהיא תנאי מקדים ליצירתה של זהות לאומית. על פי בר־טל תהליך זה מסמל מודעות והכרה משותפות של חברי הקולקטיב שלכולם אותה הזהות החברתית (Bar-Tal 2000; Brown 2000: 336-338).

אחד ממאפייני הזהות הלאומית הקולקטיבית הוא תחושה של גורל משותף, המשקפת את האמונה שחברי האומה משתייכים לאותו קולקטיב למרות ההבדלים ביניהם. על פי תפיסה זו המשותף לחברי הקולקטיב עולה על המבדיל ביניהם. זו תחושת ה׳ביחד׳, ׳הדבק׳, המלכדת יחידים וקבוצות חברתיות לכדי אחדות לאומית, כך שגורלו של כל אחד ואחד בחברה נתפס כתלוי בגורל כולם. במחקר הלאומיות תפיסת הגורל המשותף נתפסת כאחת מאבני הפינה של הזהות הלאומית, והיא כוללת את המיתוס של השורשים והמוצא המשותף. חברי האומה נתפסים כעלים של עץ אחד, משפחה רחבה שצמחה מזרע אחד. ביטויים המתייחסים לקשרים משפחתיים כמו ׳אבותינו׳ או ׳אחיותינו׳ נפוצים בשיח זה (Johnson 1997: 45-85). כמו שנראה, בספרי הלימוד הירדניים להיסטוריה תמה זו בולטת. במדינות לאום השיח הפוליטי נוטה להדגיש את אחדות האומה כנגד פיצולים פנימיים, בייחוד במצבי משבר או כשהזהות הלאומית מותקפת ומאוימת. במאמר זה נראה כיצד שיח זה משתקף בספרי הלימוד הירדניים לנוכח הצורך של האליטה ההאשמית בירדן להתמודד עם האיום הפלסטיני, המאיים הן מבפנים והן מבחוץ על שלמותה של הממלכה.

זיכרון קולקטיבי הוא אבן הראשה של הזהות הלאומית. הוא אינו מספק היסטוריה אובייקטיבית של העבר, אלא סיפור על העבר הפונקציונלי ורלוונטי לקיומה של החברה בהווה ולשאיפותיה בעתיד. בכך הוא יוצר נרטיב מובנה חברתית שיש לו בסיס מסוים באירועים ממשיים אמיתיים, אך הוא מוטה, סלקטיבי ומסולף במטרה להשיג מטרות חברתיות בהווה. התאוריה של אנתוני סמית׳ שופכת אור על האופן שבו העבר משפיע על ההווה וההווה על תפיסות העבר, שכן כאמור טען סמית׳ כי חברים בלאום חשים שקהילתם הייתה קיימת לפניהם ותמשיך להתקיים אחריהם. טענתו זו מבליטה את חשיבות הקשר בין קהילות אתניות פרה־מודרניות (במינוח של סמית׳ ׳אתניות׳) ובין יצירת האומות המודרניות, ומתמקדת בדינמיקה של המשכיות ושינוי באומות (Rosoux 2001: 175-198). גם הגדרתו של פיליפ המק לזהות לאומית מדגישה את האלמנט הפסיכולוגי: ׳הזדהות עם אומה קושרת את הפרט לתרבות ולשפה ייחודיים ולקבוצת התייחסות חיובית הקשורה לעבר ולעתיד׳ (Hammack 2008: 225).[1]

1 כל התרגומים במאמר, מאנגלית ומערבית, שלי.

במחקר זה נבחנו כארבעים ספרי לימוד ירדניים בהיסטוריה ובאזרחות המיועדים לבתי הספר היסודיים והתיכוניים. את הספרים הללו הוציא לאור משרד החינוך הירדני, והם פורסמו בשנים 1964–1994. לפרק הסיכום נבחנו חמישה ספרי לימוד שיצאו לאור בשנים 2008–2010. המאמר יראה כיצד הנרטיב בספרים אלה נבנה מחדש בהתאם לאינטרסים משתנים, וכיצד תיאור העבר התאים את עצמו לצורכי ההווה (Olick and Robbins 1998: 105-140).

חקר ספרי לימוד כחלק מתהליך בניית האומה

את בניית האומה הגדירו אנדרסון והובסבאום כתהליך שבו 'נוצקת התשתית המוסדית והרעיונית לקיומה של קהילה הרואה את עצמה או מדמיינת את עצמה כאומה' (Anderson 1983: 6-7; ראו גם Hobsbawm 1990: 90-91). במסגרת זו מערכת החינוך (בתי הספר וספרי הלימוד) נתפסת כמכשיר של המדינה (בדומה למשטרה או לצבא) שתפקידו להפיץ את התדמית ואת המורשת של 'האומה' ובכך לחזק את זיקתו של האזרח למדינה (פודה 1997: 5). תהליך זה מתבצע בין השאר באמצעות החייאה, שכתוב ואפילו המצאה של 'מיתולוגיה היסטורית' ו'זיכרון קולקטיבי' (Zerubavel 1994: 3-8), והוא חיוני ליצירתה של תשתית מוסרית ואידאולוגית שהיא הבסיס לקיומן של המדינה והאליטה. תהליך זה נעשה בין השאר באמצעות חיבור נרטיב היסטורי הכולל מסרים ישירים ועקיפים ומורה לתלמיד באופן מודע ובלתי מודע מה עליו לזכור ומה עליו לשכוח.

החשיפה ההולכת וגוברת של הדור הצעיר לתקשורת האלקטרונית ולשימוש באינטרנט הקטינה ללא ספק את מרכזיותו ואת חשיבותו של ספר הלימוד כמכשיר חינוכי, אבל עם זאת ספרי לימוד ממשיכים לעצב את השקפת עולמו של התלמיד שכן הם חלק מתהליך החִברות (סוציאליזציה) והתִרבות (אקולטורציה), שבאמצעותם הדור הצעיר מפנים את הערכים ואת הנורמות של החברה (Nasser 2001: 127; Podeh 2002: 1).

מייקל אפל, פיטר מקלרן, הנרי גירו ואלן לוק טענו שהידע בספרי הלימוד, כמו צורות אחרות של ידע, אינו אובייקטיבי ואינו ניטרלי. ספרי הלימוד משקפים את יחסי הכוחות בחברה, ובייחוד את השיח של הקבוצה השלטת — מעמד, קבוצה אתנית או כמה קבוצות שליטות (Apple 1993; Giroux 1988; Luke 1988; McLaren 1989). ספרי הלימוד בהיסטוריה הם במידה רבה חלק מההיסטוריוגרפיה הרשמית של המדינה, והם דוגמה אחת לניסיונה של האליטה ליצור מוקדי זיכרון קולקטיביים. בהקשר זה קבע מרק פרו שלהיסטוריה תפקיד כפול: היא 'מרפאת' ו'נלחמת' ('לוחמנית') (Ferro 1984: 9). קליאו צ'ריהולמס סבור שספרי הלימוד הם גוף של מידע הצומח בהקשר של כוח. הם קובעים מה לגיטימי ומה לא, מה צריך להיאמר ומה לא, מה חשוב ללמוד ומה לא (Cherryholmes 1988: 59). חשיבות מיוחדת יש לספרי לימוד בהיסטוריה, שכן בשביל התלמיד הם המקור העיקרי להכרת העבר, והדימוי שלו בנוגע לעמים אחרים או בנוגע לעצמו יבטא בסופו של

דבר את ההיסטוריה שלמד בהיותו ילד. כמו שקבע ברוך קימרלינג בהקשר דומה, ספרי הלימוד פועלים 'כבית דין עליון להיסטוריה הבוחר מתוך כל פיסות העבר את הזיכרון הקולקטיבי "האמיתי" שנמצא מתאים להיכלל בנרטיב ההיסטורי הלאומי הקאנוני' (Kimmerling 1995: 57).

לעיוותים בספרי הלימוד בהיסטוריה כמה מקורות:

א. הנטייה להנציח מיתוסים וחצאי אמיתות שאין להם ביסוס מדעי.

ב. סלקטיביות בבחירת המידע והצגת המידע המעניק לגיטימציה רק לאומה 'שלך'.

ג. בחירת מושגים חיוביים לתיאור עצמך ומושגים שליליים לתיאור האחר (Westbury 1985: 59).

ההטיות בספרי הלימוד עשויות להופיע בגלוי, אך בדרך כלל הן סמויות. מסרים סמויים עשויים להתבטא כך:

א. גישה אתנוצנטרית, המתמקדת בקורות העם או המדינה ללא הצהרה מפורשת שזו רק דרך אפשרית אחת להציג את העבר.

ב. הצגת סדרי העולם הנוחים לקבוצה הדומיננטית במדינה כנכונים וכיחידים הלגיטימיים, והצגת רצונן של הקבוצות המקופחות כבלתי לגיטימי.

ג. התעלמות מעובדות 'לא נוחות' או כאלה שעלולות לעורר יחס שלילי כלפי מאפיינים תרבותיים וחברתיים המהותיים לזהות הקולקטיבית, או טשטוש שלהן.

ד. הצגת אירועים ותהליכים באופן דטרמניסטי.

ה. תיאור המעורר הזדהות אנושית רק של השייכים לקבוצה, והתעלמות מצדדים אנושיים בתיאור קבוצות יריבות.

ו. הצגת העמדה הרצויה באופן מפורט ומנומק, והצגה של העמדות האחרות בקצרה ובלוויית נימוקים מעטים או פחות טובים.

ז. הפרת כללי בנייתו של טקסט תקין באופנים האלה: מתן מידע שקרי; מתן מידע מפורט על תופעה מסוימת ומידע כללי על תופעות אחרות שמהן אפשר להסיק שהראשונה מרכזית יותר; מתן מידע אמתי, אבל חלקי; מתן מידע מעורפל או דו־משמעי; שימוש במילים המביעות זלזול, ציניות או לגלוג; שרבוב של מידע לא רלוונטי (Ferro 1984: 11-12).

כמו שנראה להלן, בספרי הלימוד הירדניים מופיעות רבות מההטיות הללו.

התמודדותה של ירדן עם הסוגיה הפלסטינית כחלק מתהליך גיבוש זהותה הלאומית, 1964-1994

בירדן אין כמעט נושא שאינו משיק בצורה זו או אחרת לשאלה הפלסטינית. לעובדה זו תרמה האוכלוסייה הפלסטינית הגדולה במדינה, שמאז 1948, עם כיבוש הגדה המערבית וסיפוחה לממלכת ירדן, יצרה רוב דמוגרפי.

הפערים הכמותיים והאיכותיים בין שתי האוכלוסיות משתי גדות הירדן היו רבים כל כך — בגדה המזרחית היו ב־1948 כ־400 אלף תושבים, ואליהם נוספה אוכלוסייה פלסטינית גדולה פי שניים ויותר, רובה משכילה ומפותחת לעומת האוכלוסייה הבדווית השבטית הנחשלת בגדה המזרחית — עד שכבר בראשית שנות החמישים היה ברור שאינטגרציה אמתית בין שתי החברות קשה מאוד לביצוע. הפתרון היחיד שהתקבל על דעתו של הממסד ההאשמי לנוכח היותם של הפלסטינים רוב מספרי בעל מודעות פוליטית ורמת השכלה גבוהה, היה לאכוף את ההגמוניה ואת הנורמות הפוליטיות של המיעוט העבר־ירדני על הפלסטינים. יחסו של המשטר הירדני לאוכלוסייה החדשה היה אפוא דו־ערכי: להלכה נקט מדיניות רשמית של אינטגרציה, סינתזה ושילוב מלא בממלכה, אבל למעשה יצר מדיניות של אפליה, קיפוח ו'דה־פלסטיניזציה'. כך, בניגוד לממשלות של מדינות ערביות אחרות שאליהן הגיעו פליטים פלסטינים בעקבות מלחמת 1948, ממשלת ירדן הציעה לפליטים אזרחות ירדנית, דרכון ירדני וזכויות אזרח מלאות לרבות הזכות לבחור ולהיבחר; אבל עם זה נעשה גם ניסיון לטשטש כל סממן של זהות פלסטינית נפרדת. כך למשל במסמכים רשמיים נאסר השימוש במילה 'פלסטין' ובמקומו הותר לשימוש רק השם 'הגדה המערבית'.

בתחילה, עד הקמתו של הארגון לשחרור פלסטין (אש"ף) בשנת 1964, הצליח במידה רבה המלך חוסיין לתמרן את הרצונות הפוליטיים של הפלסטינים ולשכנעם שאחדות ערבית בהנהגה ההאשמית היא הדרך הטובה ביותר לזכות במטרתם המשותפת — שחרור פלסטין (משעל 1974: 469–470). הדגש על הזהות בין ירדן לפלסטין, שאפיין את הנרטיב ההאשמי בשנות החמישים והשישים, היה אפוא רכיב חשוב במאבקה של ההנהגה עם כינונה של ישות פלסטינית והקמת אש"ף.

הקמתו של אש"ף בישרה את תחילתו של מאבק בן יותר משלושה עשורים בין הארגון ובין הממלכה ההאשמית בנושא הייצוג הפלסטיני. פעילותו של יושב ראש אש"ף הראשון, אחמד אל־שוקֵיירי, בקרב הפלסטינים בגדה המערבית לא רק שקראה תיגר על סמכותה של ירדן בגדה, אלא גם איימה לזעזע את הישות הירדנית־פלסטינית השבירה. ירדן נאלצה להתמודד עם העוינות של אש"ף גם במחיר עוינות של המשטרים הערביים, ועל כן בזירה הבין־ערבית נהפכה הממלכה למבודדת.

רק מלחמת יוני 1967, שבה איבדה ירדן את הגדה המערבית, אפשרה לה לשוב לחיק הקונצנזוס הערבי, ואולם תפיסתה הבסיסית לא השתנתה. המלך חוסיין וממשלתו המשיכו לדבוק בעמדתם כי שתי גדות הירדן הן ישות אחת ומדינה אחת, והפלסטינים והעבר־ירדנים הם עם אחד, 'המשפחה הירדנית האחת' בלשונו של המלך חוסיין. עם זאת האירועים שהתרחשו בתקופה שלאחר מלחמת 1967 הביאו לידי תפיסות חלופיות לזהות הירדנית.

כישלונם של ארגוני ההתנגדות הפלסטיניים אחרי יוני 1967 לבסס עצמם בגדה המערבית הוביל אותם לרכז את מאמציהם ממזרח לנהר. בשנים 1967–1970 יצרו ארגונים אלו 'מדינה בתוך מדינה' בירדן, וההשפעה העצומה שצברו הציבה לפני ממשלת ירדן שורה של אתגרים.

המשבר הבלתי נמנע בספטמבר 1970 בין המשטר הירדני ובין הארגונים הפלסטיניים (׳ספטמבר השחור׳) החליש את מעמדה של ירדן בעולם הערבי. השימוש שעשתה ירדן בכוח צבאי כלפי הארגונים הפלסטיניים באירועי דמים שנמשכו עד יולי 1971 — שבסופו של דבר חיסלו את נוכחותם של הארגונים בירדן — חיזק את טענתו של אש״ף שהוא מייצג הפלסטינים. אירועים אלה שינו את הקו האידאולוגי הירדני הרשמי, והיו נקודת ציון חשובה בתהליך גיבושה של הזהות הלאומית הירדנית. עתה החל המשטר להדגיש את זהותה העבר־ירדנית הפרטיקולרית של ירדן (שאמנם הייתה קיימת קודם לכן, אך במידה מועטה) כזהות שבטית־בדווית, זהות אסלאמית וזהות האשמית.

ועידת הפסגה הערבית שנתכנסה ברבאט באוקטובר 1974 והכירה באש״ף כנציגו היחיד והחוקי של העם הפלסטיני העמידה מול ירדן אתגר נוסף, ועתה היה עליה להתמודד בשלושה מישורים: יחסיה עם אש״ף, יחסיה עם הגדה המערבית (שבשליטת ישראל) והמדיניות שלה כלפי הגדה המזרחית ובעיקר כלפי הפלסטינים היושבים בשטחה. אף שבפומבי הכריזה ירדן שהיא מקבלת את החלטות רבאט, היא עשתה כל שביכולתה כדי להוכיח שהחלטות אלה אינן בנות ביצוע. כך לאמתו של דבר לא שינו החלטות רבאט באופן מהותי את יעדיה של ירדן בנוגע לגדה המערבית בפרט ולסוגיה הפלסטינית בכלל. האסטרטגיה הירדנית אמנם שונתה, אבל האינטרסים הירדניים נותרו באשר הם.

חלק חשוב בתהליך גיבוש זהותה הלאומית של ירדן קשור לרעיון ׳המולדת החלופית׳ — הצעה ישראלית שהעלו מנהיגי ממשלת הליכוד ב־1977 ולפיה ירדן היא המדינה הפלסטינית, והפתרון לבעיה הפלסטינית יתממש בהעברת הפלסטינים אליה. בניסיון להתמודד עם איום זה — בית המלוכה ההאשמי חשש שיאבד את השלטון לפלסטינים — האיץ המשטר את התמקדותו בזהות הירדנית הנפרדת, ולמשל טען שירדן בגבולותיה העכשוויים הייתה מאז ומתמיד מולדתו של העם הירדני, וכי כבר בזמן העתיק הייתה הפרדה בין ירדן לפלסטין.

עד פרוץ ההתקוממות הפלסטינית בשטחים (האינתיפאדה הראשונה) בדצמבר 1987 ניסתה ירדן לשוב ולחדש את אחיזתה בגדה המערבית, ואולם התקוממות זו הבהירה לה באופן חד־משמעי שהיא איננה ׳בעל הבית׳ שם, וכי אש״ף, שעמד מאחורי ההתקוממות, תפס את מקומה. האינתיפאדה הייתה אפוא אחת הסיבות החשובות להחלטתה של ירדן להתנתק מהגדה המערבית ביולי 1988.

ההחלטה על ניתוק הקשרים התחיקתיים, המנהליים והמשפטיים הייתה ויתור ירדני על ריבונותה בגדה המערבית ועל התחרות עם אש״ף בהשפעה על תושביה הפלסטינים. הניתוק מהגדה היה ראייה מפוכחת והשלמה עם המצב הקיים. במילים אחרות, הניתוק אישר באופן רשמי את התהליך שהיה קיים בפועל. גם בכל הנוגע לגיבושה של הזהות הירדנית הנפרדת לא סימל הניתוק מהגדה התחלה חדשה, אלא האיץ תהליך שכבר היה קיים. עם זאת, כמו שהדבר משתקף גם בספרי הלימוד, עד 1988 לא נעלם הרעיון של ׳אחדות שתי הגדות׳ מהשיח הרשמי ומהרטוריקה הלאומית של מנהיגי המשטר.

בהקשר זה הייתה חתימת הסכם השלום עם ישראל ב־1994 חיונית לירדן. המשטר הירדני רצה לשפר את מעמדו הפוליטי בזירה הבין־ערבית ובזירה הבין־לאומית לאחר

מלחמת המפרץ, בעיקר מבחינה כלכלית, אך לא פחות חשוב מכך, הסכם השלום אִשרר את ריבונותה של ירדן בגבולותיה הקיימים ובכך סייע לה לסלק את האיום שהיה גלום ברעיון 'המולדת החלופית'.

ספרי הלימוד הירדניים

כל מחברי ספרי הלימוד בירדן בשנים 1964–1994, ובעצם עד היום, הם עבר־ירדנים, ללא יוצא מן הכלל, ולא פלסטינים. לעובדה זו כשהיא לעצמה חשיבות רבה: המשטר ההאשמי ביקש להבטיח שהאחראים להפצת האידאולוגיה הרשמית ול'שימור' הזיכרון הקולקטיבי יהיו פקידים המזוהים עם הממסד המקומי, הילידי, ולא כאלו העלולים לערער על הנרטיב הרשמי. זאת ועוד, את ספרי הלימוד הנלמדים בבתי הספר הירדניים מוציא לאור משרד החינוך, מדפיסה הממשלה, ומחבריהם הם לרוב מורים או פקידי ממשל (כך למשל דִ'קָאן אל־הִנְדָאוִי ضقان الهندوي, מחברם של ספרי לימוד ירדניים רבים בשנות השישים והשבעים של המאה העשרים, היה בשנים אלה שר ההסברה, שר החינוך ושר העבודה בממשלות ירדן).

ספרי הלימוד הירדניים ממחישים היטב את התפיסה התאורטית של 'המצאת מסורת' כמו שניסחוה אנדרסון והובסבאום. המנהיגים ההאשמים בנו מציאות שאותה רצו להנחיל לאזרחים הירדנים החדשים: הלגיטימציה של השלטון ההאשמי וגבולות המדינה שהתווה הקולוניאליזם הבריטי. המטרה הייתה ליצור 'קהילה מדומיינת' ירדנית, שמקורה במלכים ההאשמים והיא תלויה בהם (Anderson 2001: 5). הנרטיב ההיסטורי של ירדן, כמו שהוא מוצג, כולל בחירה סלקטיבית של אירועים הזוכים למעמד של מיתוס חשוב, ואילו אירועים אחרים נשכחים ואינם מוזכרים. זאת ועוד, תהליך בחירה זה משקף לרוב התפתחויות פוליטיות בהיסטוריה של ירדן, ועל כן הופך לפרשנות עכשווית של העבר (Nasser 2001: 297).

אנדרו שריוק קבע שהחברה השבטית שישבה בטריטוריה שלימים נהפכה למדינת ירדן הזדהתה עם אדמת השבט ועם השיח' המקומי. בתקופה ההאשמית, לעומת זאת, כלומר עם הקמתה של מדינת ירדן, נעשו השליטים ההאשמים למקור הלגיטימציה, והם יצרו זאת באמצעות האידאולוגיה של השושלת ההאשמית, ספרות דתית ולאומיות ערבית ששלטה בתקשורת העממית ובבתי הספר הממלכתיים. שריוק מוסיף כי השבטים הסכימו להרחיב את נאמנותם לשליטים החדשים וכך נהפכו למשענת המשטר ההאשמי (Shryock 1997: 321). השליטים ההאשמים אפוא, כמו השיח'ים של השבטים, מוצגים בספרי הלימוד הירדנים כאבות האומה, ומקור הלגיטימציה שלהם בהיותם צאצאיהם של הנביא מוחמד ומנהיגי המרד הערבי הגדול של שנת 1916 — המרד של השריף חוסיין ממכה ושלושת בניו, עָלִי, עבדאללה ופייצל, נגד התורכים בעידוד בריטניה בזמן מלחמת העולם הראשונה, שבעקבותיו גמלו הבריטים למשפחה ההאשמית טובה וב־1921 העניקו לעבדאללה, בנו של השריף חוסיין, את השטח שממזרח לירדן. בדמותם הם משלבים תכונות מודרניות

של מנהיגי המאה העשרים יחד עם תכונות של מִגְנים מסורתיים של העם. בטי אנדרסון מציינת שבספרי הלימוד הירדניים ההאשמים ממלאים ארבעה תפקידים: לוחמים עיקשים נגד האימפריאליזם, מנהיגי הלאומנים הערבים באזור, המִגְנים היחידים על העם הפלסטיני והאבות הפטרונים של העם הירדני (Anderson 2001: 9-10).

כמו במדינות אחרות בעולם בכלל ובמזרח התיכון בפרט, התמודדה גם ירדן עם היעד של גיבוש זהות לאומית קולקטיבית הכוללת כמה רבדים של זהויות: זהות ערבית, זהות שבטית, זהות אסלאמית, זהות ירדנית וזהות פלסטינית. בהתאם לאיומים הפנימיים והחיצוניים בחר משטרה להבליט בתקופות מסוימות רבדים מסוימים, ובתקופות אחרות רבדים אחרים. הדבר בא לידי ביטוי גם בנרטיב המופיע בספרי הלימוד.

את התכנים והרעיונות של ספרי הלימוד בירדן בשנים 1964–1994 אפשר לחלק לשלוש תקופות בהתאם לאירועים שנכפו על ירדן מבפנים ומבחוץ הקשורים כולם ישירות לבעיה הפלסטינית:

1. ירדן במעגל הערבי (1964–1967): אידאל האחדות הערבית — מהקמת אש"ף ועד כיבוש הגדה המערבית בידי ישראל.
2. בין ערביות לירדניות (1967–1988): תקופת ביניים — מאבדן הגדה המערבית ועד הניתוק ממנה.
3. זהות לאומית ירדנית נפרדת (1988–1994): זהות לאומית ירדנית נפרדת (לאומיות ירדנית) — מהניתוק מהגדה המערבית ועד הסכם השלום עם ישראל.

התקופה הראשונה (1964–1967): ירדן במעגל הערבי – אידאל האחדות הערבית

'הממלכה הירדנית ההאשמית היא מולדתי הקטנה שהיא חלק ממולדתי הערבית הגדולה יותר', כתוב בספר לימוד לכיתה ג' הנושא את השם 'מולדתי הקטנה' (**وَطَني الصغير**, **وطني אל־צר'יר**) (الدرة والكيلاني 1966: 7). בשנים אלה בולט בספרי הלימוד הנרטיב של ירדן כחלק מהעולם הערבי וכישות שאי־אפשר לנתקה מעולם זה, בהתאם לאידאולוגיה הפאן־ערבית. בספרי הלימוד באה מגמה זו לידי ביטוי בדגשים על אידאל האחדות הערבית, בתפיסה האתנוצנטרית, המעניקה להיסטוריה הערבית עדיפות על פני ההיסטוריה הכללית, ובתיאור מאבקה של הלאומיות הערבית כזרם אידאולוגי הנלחם באימפריאליזם (עוד ראו: Lazarus-Yafeh 1972: 1-19).

ספרי לימוד רבים מבחינים בין 'המולדת הערבית הגדולה' (אל־וַטַן אל־עַרַבי אל־כַּבִּיר, الوطن العربي الكبير), הכוללת את כל ארצות ערב, ובין 'המולדת הערבית הקטנה' (אל־וַטַן אל־עַרַבִּי אל־צר'יר, الوطن العربي الصغير), הכוללת את ירדן ופלסטין. המוטיב החוזר בהקשר זה בכל ספרי הלימוד בתקופה זו הוא כי 'העם הירדני הוא חלק מן האומה הערבית המפוארת אשר יש לפעול לאיחודה בכל ארצותיה' (الكرد وجمعة 1967: מבוא), ומכיוון שירדן הגדירה עצמה חלק מן העולם הערבי, ספרי הלימוד הירדניים בתקופה זו מבקשים

להוכיח שהערבים היו מייסדי הציביליזציות השמיות של המזרח הקדום, וכי בעצם כל העמים השמיים העתיקים, מלבד העברים, היו ערבים קדומים: האכדים, האשורים, האמורים, הכנענים, הארמים, המואבים והאדומים (الكرد [ל"ת]: 7–9). כך למשל הכיבוש הערבי של המזרח התיכון במאה השביעית מוצג בספרים אלה כפעולה של שחרור, ואילו הפרסים והביזנטים מוצגים כזרים (Winter 1995: 210).

זאת ועוד, נעשה שימוש בדוגמאות היסטוריות רבות כדי להוכיח שכשהיו הערבים מאוחדים הם התגברו על אויביהם, אך כאשר היו מפוצלים הם סבלו מתבוסות. באחד מספרי הלימוד לכיתות היסוד התלמיד זוכה לתזכורת: 'האחדות היא כוח והפיצול הוא חולשה, ולכן האומה הערבית התגברה על אויביה המוסלמים שיכלו לגרש את הפרסים, הביזנטים, המונגולים והצלבנים רק לאחר שהתאחדו' (عايش 1966: 2). עוד דוגמאות לכך הן הכיבושים הגדולים של הערבים בתקופת עליית האסלאם, האחדות הערבית בתקופת הצלבנים והתקוממות אנשי מצרים ועיראק נגד הבריטים ב־1919 ו־1920 (Winter 1995: 215). לעומת זאת, התמוטטות החִ'ליפות המוסלמית בספרד וכיבושה בידי הנוצרים התאפשרו בשל המחלוקות שנפוצו בין 'מלכי העדות' (مُلُوك الطوائف), שליטי הממלכה הקטנה שהוקמה במאה האחת עשרה (חוראני 1996: 78, 112). בספרי הלימוד בתקופה זו בולטת התפיסה שמדינות הלאום הערביות הקיימות בהווה הן שלב זמני בדרך לאחדות ערבית. האחדות הרצויה תתממש, על פי נרטיב זה, בשיבה לעבר הערבי האסלאמי המפואר. ספרי הלימוד שנכתבו עד 1967 רואים בלאומיות הערבית אמצעי למאבק באימפריאליזם ובציונות. הערביות, האידאלים הערביים (עזרה הדדית, אומץ לב, נאמנות וסובלנות) — לכולם מקום מרכזי בספרים אלה, והם מודגשים בהשוואה למשל לעקרונות האסלאם ולערכים אוניברסליים (Winter 1995: 216-217).

התכנסותה של ועידת הפסגה הערבית (של הליגה הערבית) נתפסת בספרים אלה כאמצעי למימוש אחדות בין־ערבית וכביטוי לסולידריות ולליכוד ערביים (الهندوي 1966: 17). וכך בספר לימוד לכיתות היסוד נאמר: 'כל הערבים נאבקים לחיסול ישראל שהוקמה בלב המולדת הערבית. הליגה הערבית וועידות הפסגה הן דוגמה להתקרבות זו בין עמי ערב ולסולידריות שלהם' (عايش 1966: 96). כמו שסיכם וינטר, נראה שבספרי הלימוד מתקופה זו 'מוצגת בדרך כלל תמונה לאומנית־ערבית, לרוב אנטי־מערבית, תמיד אנטי־ישראלית ולעתים אנטישמית' (Winter 1995: 218)

כדי להדגיש את רעיון הלאומיות הערבית, הספרים מנסים להוכיח שקיימת המשכיות היסטורית לנוכחות הערבית בפלסטין למן הזמן העתיק ולהפריך את הטענה היהודית לזכויות היסטוריות על פלסטין. כך למשל בספרו של אל־הִנְדאוי 'הבעיה הפלסטינית' (**אל־קַדִ'יָה אל־פִלַסטִינִיָה, القضية الفلسطينية**), שראה אור ב־1966, נאמר: ' הציונות שיקרה לעולם כי יש לה זכות היסטורית בפלסטין וכי יהודי העולם מוצאם ממקור פלסטיני, מהעברים הקדמונים אשר שלטו על פלסטין תקופה מסוימת' (الهندوي 1966: 7). בספר לימוד אחר שיצא לאור ב־1967 ונקרא 'ההיסטוריה של הערבים והמוסלמים' (**תאְריח' אל־ערב ואל־מֻסלמין, تاريخ العرب والمسلمين**) אף נאמר:

> היהודים טוענים שיש להם זכות היסטורית בפלסטין, ובכך הם מסלפים את ההיסטוריה. פלסטין היא ארץ ערבית מאז שחר ההיסטוריה, שכן הכנענים הערבים היו הראשונים שישבו בה ובנו בה ערים וכפרים ואת העיר ירושלים ונותרו שליטי פלסטין לתקופה של יותר מאלף ושלוש מאות שנה (الكرد 1967: 340).

אחת השיטות שספרי הלימוד הירדניים משתמשים בהן היא יצירת סטראוטיפים באמצעות דה־לגיטימציה של היריב — במקרה הירדני הציונות והאימפריאליזם — דרך הבלטת דעות קדומות והצמדת תכונות אופי שליליות כמו שנעשה בפרוטוקולים של זקני ציון, 'הציונים הם גנבים, עושקים' וכיו"ב (בנימין 1987: 16–17). הפרקים זוכים לכותרות המזכירות פעמים רבות סמאות פוליטיות כמו למשל: 'הקטסטרופה (הנַכְּבָה) של פלסטין אירעה בשל חולשתם של הערבים ופיצולם' או 'הגנבים הציונים אוחזים בחלק היקר של המולדת הערבית והאסלאמית, הזועקת מפצועיה, בוכה מלבה. הו הערבים, הו המוסלמים, התאחדו. הפסיקו את מריבותיכם והצילו אותה מכובשים, עושקים' (فارس 1964: מבוא; Winter 1995: 108).

בדומה לקביעתו של ז'אק דרידה שייחודיותה של הזהות הלאומית אינה נבנית בבידוד, אלא כנגד האחר (Derrida 1978), כך גם ספרי הלימוד הירדניים משתמשים בהנגדה בין ה'אני' ובין ה'אחר'. הקביעה כי ה'אני' חיובי וה'אחר' שלילי היא המאפשרת לנרטיב הלאומי הירדני לפתח את מגוון זהויותיה של ירדן כאומה בזמן ובמרחב (Nasser 2001: 293).

סגנונם של ספרי הלימוד הירדניים הוא לרוב חד־צדדי, רטורי ופשטני. עובדות ורעיונות מועברים בנוסחאות ברורות של שחור ולבן, הצדק כולו בצד של הערבים, ואויביהם הם רשעים מוחלטים. זאת ועוד, כדי להבחין בין ה'אני' ובין ה'אחר', בספרי הלימוד העוסקים בתקופה האסלאמית נעשה שימוש ברעיונות ובסמלים שהם בגדר ניגודים ביניריים כגון מקודש-מחולל, חושך-אור, אמת-שקר, שמימי-ארצי או אל אחד-אלילים רבים (Nasser 2001: 229).

ביחס לציונות וליהדות ניכר שימוש בסגנון תוקפני ואף אנטישמי. למשל: 'היהודים השתלטו על העיתונות העולמית, הפיצו רשת של מרגלים ציונים בין־לאומיים בכל העולם וטימאו את הגזע האנושי בניוון מוסרי' (الكرد 1967: 335–336). כמו שציין וינטר: 'הקו המפריד בין תעמולה לחינוך ובין אינדוקטרינציה פוליטית היטשטש'. אך הוא מוסיף: 'יש להודות שבכל מדינה החינוך למורשת לאומית הוא תמיד חד־צדדי בצורה מסוימת, אך בספרים מסוג זה הירדנים עוברים את הנורמה ביחס לשאר מדינות ערב' (Winter 1995: 210).

ספרי הלימוד הירדניים אינם מבחינים בין הציונות ליהדות וככלל אין הבחנה בין היהודים כקבוצה דתית לציונות כתנועה פוליטית, והתלמיד עלול לראות בשני אלה שמות נרדפים. בספרים אחדים היהודים מתוארים כקבוצה דתית העוינת הן את הנצרות והן את האסלאם, ובספרים אחרים היהודים נתפסים כגזע לאומי (بشور 1978: 20–22). באחד מספרי הלימוד לכיתה י"ב המחבר טוען: 'ההיסטוריה מוכיחה כי יהודי העולם מוצאם לא מישראל, אלא הם בני עמים שונים שקיבלו את הדת היהודית בשל אופייה המיסיונרי'

(الهندوي 1966: 30). ההיסטוריה של ירדן מוצגת על פי רוב במונחים של ניצחון ותבוסה. הנרטיב ההיסטורי הערבי הלאומי נראה כשרשרת אירועים שבהם האומה מתוארת כחזקה וכמנצחת או כחלשה וכקורבן של אכזריות האחרים (Nasser 2001: 295).

קיימות גם הגזמות והקצנות רבות בכל הנוגע לעובדות ולנתונים. כך למשל בספר לימוד לבית הספר התיכון מצוין שבעת המלחמה בסיני ב־1956 'המצרים הביסו את אוניות המלחמה הבריטיות והצרפתיות, ויירטו מאות מטוסים והרגו אלפי חיילי אויב' (الدرة, الكيلاني وعلي 1967: 180–181). ספרי הלימוד מציגים את המלך חוסיין כמי שהוביל ממלכה חוקתית שאיחדה את הירדנים והפלסטינים ומתעלמים מכך שרוב התקופה היה הפרלמנט מושעה או לא יעיל. לחוסר הדיוק יש עוד דוגמאות רבות. כזה הוא למשל הרצון להיראות חלק מהעולם הערבי והצגתו של המלך חוסיין כמי שחתר לחתימה על ברית הגנה עם סעודיה, עם מצרים ועם סוריה בינואר 1957, אף שלאמתו של דבר התנגד המלך בחריפות לברית ואף תקף את ממשלתו שכן חתר לשלב את ירדן בדוקטרינת אייזנהאור (ב־1957 הבטיח הממשל האמריקני לתת סיוע צבאי וכלכלי למדינות במזרח התיכון שיבקשו זאת במטרה להגן עליהן מפני 'תוקפנות מזוינת גלויה של מדינה כלשהי שהקומוניזם הבין־לאומי שולט בה') (Anderson 2001: 11).

ביחס לפלסטינים ולבעיה הפלסטינית ספרי הלימוד הירדניים עד 1967 משתמשים בשלוש טכניקות עיקריות: (א) התעלמות כמעט מוחלטת מקיומם; (ב) הטמעתם (אסמילציה) בתוך המדינה הירדנית, קרי 'ירדניזציה' שלהם; (ג) החצנתם או תפיסתם כדבר חיצוני למדינה. בשני המקרים הראשונים אין הכרה בקיומם של הפלסטינים כקבוצה אנושית בעלת מאפיינים ייחודיים או של פלסטין והבעיה הפלסטינית. במקרה השלישי ירדן אמנם מביטה על הפלסטינים ועל פלסטין כישות חיצונית למדינה, אך עם זאת מכירה בקיומם (Nasser 2001: 183).

דוגמה להתעלמות מהפלסטינים כקבוצה נפרדת בירדן בולטת למשל בספר הלימוד 'מולדתי הקטנה' (**وَطَنِي الصغير, وطني الصغير**). בספר זה האומה מוגדרת על פי קבוצות האוכלוסייה המרכיבות אותה: 'האוכלוסייה מחולקת לשלוש צורות חיים: עירונית, כפרית ונומאדית [המאפיינת בדווים, נודדים]' (الدرة, الكيلاني وعلي 1966: 21). למרות ההתייחסות לשלוש קבוצות אלה, המחבר מתעלם כמעט לחלוטין מתושבי מחנות הפליטים הפלסטינים, שהם יותר מרבע מכלל התושבים. במילים אחרות, יש התעלמות מהנוכחות הפלסטינית כקולקטיב נפרד מהירדנים. בכך מנסה השיח של המדינה לכפות על הפלסטינים טמיעה או 'ירדניזציה' ולטשטש את זהותם הנפרדת (Nasser 2001: 176). ולמרות זאת, על פי בטי אנדרסון בספרים מסוימים הפליטים הפלסטינים מייצגים קטגוריה רביעית של תושבים. עוד היא מציינת שאף שספרי הלימוד מסרטטים גבולות מלאכותיים בתוך האומה, המנהיגים ההאשמים משמשים כדבק המאחד את כלל האוכלוסייה (Anderson 2001: 9).

המפות המצורפות לספרי הלימוד והטקסטים עצמם מתעלמים מקיומה של ישראל: 'גבולה של ירדן במערב הוא הים התיכון' (الكيلاني والكرد 1964: 17). במילים אחרות, בין ירדן לים אין שום ישות. ואולם בביטוי זה עצמו יש גם סתירה: אם הגבול המערבי

של ירדן הוא הים התיכון, הרי לא רק שמדינת ישראל אינה קיימת ואינה לגיטימית, אלא גם הפלסטינים ומולדתם פלסטין אינם קיימים. ירדן רואה אפוא בפלסטין ובתושביה חלק מהמדינה והאומה הירדניות, ומכאן הניסיון ל'ירדניזציה' של פלסטין, ולא רק של הפלסטינים. יורם בר־גל ציין שמפה איננה המציאות עצמה: היא אינה אובייקטיבית, אלא מייצגת את המציאות כמו שמייצר המפה שואף להציגה. האדם הממוצע ובוודאי התלמיד הצעיר אינו מודע לכל המניפולציות הנעשות בזמן הכנת המפה על ידי בחירה מכוונת של המידע שיופיע עליה ודרכי הצגתו (בר־גל, 2004: 248. ראו גם: Anderson 2001: 13).

מכיוון שהקמת אש"ף ב־1964 איימה במידה רבה על הלגיטימציה של ההאשמים והציבה אתגר אידאולוגי ופוליטי לעצם הרעיון של ממלכה הכוללת בתוכה את שתי הגדות, ספרי הלימוד הירדניים בתקופה זו מתעלמים התעלמות מוחלטת מקיומו של ארגון זה. הם אמנם מציינים את כינוסה של ועידת הפסגה הערבית הראשונה בקהיר בינואר 1964 (הוועידה שקראה להקמת אש"ף), אבל שמו המפורש של ארגון זה אינו מוזכר כלל בספרים שנכתבו עד 1967. ההתעלמות מאש"ף תואמת את המדיניות הירדנית בתקופה זו של 'ירדון' הבעיה הפלסטינית ואי־הכרה באש"ף כנציגות הלגיטימית של העם הפלסטיני במקום ירדן.

גם הבעיה הפלסטינית עוברת 'ירדון'. בספר הלימוד לבית הספר התיכון שנזכר למעלה — 'הבעיה הפלסטינית' — בעיית פלסטין ו'השואה' (النَّكْبَة) מוצגות כבעיית מולדתו של התלמיד הירדני (الهندوي 1966: הקדמה). גם בספר 'ההיסטוריה של הערבים והמוסלמים' בעיית פלסטין נתפסת 'כבעייתנו הצודקת' ולכן 'עלינו לכבד את התיירים הבאים לבקר את ארצנו, ולהסביר להם את בעייתנו הצודקת, בעיית פלסטין, כדי שיבינו את הבעיה ויעמדו לצדנו כדי לפתור אותה' (الكرد 1966: 102).

המשימה של שחרור פלסטין נתפסת אפוא בספרי הלימוד כמשימה ירדנית, ועיקר דאגתו של המלך חוסיין: 'חוסיין היה בראש הפועלים לגירוש היהודים מפלסטין ולהחזרתה לתושביה הערבים, בעליה החוקיים' (عايش 1966: 96). גם תיאור חלקו של הצבא הירדני (הלגיון הערבי) במלחמת 1948 נועד להבליט את רעיון ניכוסה של הבעיה הפלסטינית לירדן. באחד מספרי הלימוד נאמר: 'לולא הלגיון הערבי, היו היהודים משתלטים על המקומות הקדושים בפלסטין' (الكرد 1966: 93). מלבד העובדה שתיאורים אלה מנסים להציג את המאבק בפלסטין כמשימה ירדנית, הם גם נועדו להתמודד במידה מסוימת עם טענות הפלסטינים ומדינות ערב שצבא ירדן הפקיר ערים פלסטיניות במלחמת 1948. דוגמאות אלה כולן מצטרפות לניסיון הירדני לחזק בתקופה זו את הרעיון ההאשמי כי 'ירדן היא פלסטין ופלסטין היא ירדן' ולראות בבעיה הפלסטינית בעיה ירדנית.

ביחס לשורשיה של הלאומיות הירדנית הנפרדת, ספרי הלימוד הירדניים קושרים בין ההיסטוריה של ירדן ובין ההיסטוריה של הערבים. מאחר שההיסטוריה של המדינה קצרה, וכמו שציינו קיומה כמדינת לאום הוא מלאכותי, זמני ובלתי רצוי, ירדן קושרת עצמה להיסטוריה הארוכה של הערבים והמוסלמים, היסטוריה בת אלפי שנים. במילים אחרות, השיח הלאומי יוצר את האשליה של המשכיות בזמן באמצעות הליכה אחורה למקורות

האומה מנקודת המוצא של ההווה. בספרי הלימוד ירדן מתוארת כמדינת לאום שצמחה מתוך יחסים דיאלקטיים בין הקולקטיב הערבי הגדול יותר ובין המעצמות הקולוניאליות. לפיכך הפרטיקולריזם של ירדן כמדינת לאום עומד בניגוד לערביות ולקולוניאליזם.

התקופה השנייה (1967–1988): בין ערביות לירדניות – תקופת ביניים

מלחמת 1967 היא נקודת מפנה בתולדותיה של ירדן. אבדנה של הגדה המערבית — שבה שכנה מחצית מאוכלוסייתה של הממלכה ההאשמית הירדנית — היה נוסף על אבדן אסטרטגי גם אבדן כלכלי, דתי ופסיכולוגי. במלחמה זו איבדה ירדן את מקומותיה הקדושים ובראשם את 'היהלום שבכתר', ירושלים, שהעניקו לה יוקרה דתית רבה והכנסה נאה מאתרי העלייה לרגל בעיר. לינדה ליין הצביעה על הקשר בין הרטוריקה הלאומית הרשמית של ירדן בתקופה זו ובין יחסה לסוגיה הפלסטינית ולמעמדה המייצג את הגדה המערבית:

> תפקידם של מנהיגי ירדן במרד הערבי הגדול [1916], קשרי השושלת ההאשמית לנביא מוחמד, תפקידם המסורתי של ההאשמים כמגני המקומות הקדושים לאסלאם ואופיה השבטי של ירדן [...] שני [האלמנטים] הראשונים מחזקים את הלגיטימיות של הקשרים המנהליים של ירדן לפלסטין, בייחוד לעיר הקדושה, ירושלים, ולגדה המערבית. השבטים הבדווים מסמלים את זהותה הלאומית של ירדן בניגוד לאוכלוסייה המיושבת יותר של פלסטין: כך שהאופי השבטי של ירדן בא להבליט את עצמאותם של שני העמים. [אך] בשני המקרים הנוסחאות של זהות לאומית ירדנית נוגעות ליחסיה המיוחדים של ירדן עם פלסטין ועם הפלסטינים (Layne 1994: 24).

כמו במדינות ערב האחרות, גם בירדן עוררה מלחמת 1967 את התפיסה של ה'וטניה' (وطنية) — הזהות הלאומית הטריטוריאלית. תפיסה זו בלטה יותר בקרב האוכלוסייה העבר־ירדנית וזכתה לחיזוק ניכר מצד המשטר ההאשמי, שקידש אותה ונטה להבליטה. התפיסה האחרת, ה'קַוְמִיה' (قومية) — שמשמעותה זהות פאן־ערבית — רווחה יותר בקרב פלסטינים בירדן בתגובה למגמת המשטר ובשל חוסר הזדהות מלאה עם המדינה העבר־ירדנית ועם האינטרסים הירדניים.

בספרי הלימוד הירדניים שלאחר 1967 אנו עדים לניסיון של המשטר להתחיל להתמקד בזהות הירדנית הנפרדת, ניסיון שבא לידי ביטוי בהבלטת ההיסטוריה הייחודית של ירדן בתקופה שקדמה להופעת האסלאם. כך למשל באחד מספרי הלימוד לבית הספר התיכון מתואר תפקידה החשוב של ירדן בהיסטוריה של הסהר הפורה. אזור זה, ירדן כיום, זכה לטענת מחברי הספר לכינוי 'האסם של רומא' בתקופת האימפריה הרומית, על שום היותו מרכז ההספקה של תבואה ושעורה לשליטיה של האימפריה. בדומה לכך, גם בתקופת הכיבושים האסלאמיים בבילאד אל־שאם (סוריה, ארץ ישראל-פלסטין ולבנון) הפכה ירדן,

לטענת מחברי הספר, למרכז חשוב, שכן 'הח'ליפים האומיים הפכו אותה למעון החורף שלהם' (الكرد والجابر 1967: 1).

כחלק מהניסיון הרשמי של ירדן לגבש זהות ירדנית נפרדת, היא משתמשת בסמלים אסלאמיים מטעמים לאומיים ולאו דווקא דתיים. המטרה העומדת בבסיס השימוש בסמלים אלה היא הרצון להצביע על הקשר של הטריטוריה הירדנית בהווה לעברה האסלאמי. דוגמה אחת היא הדגש שניתן בספרי הלימוד העוסקים בדת האסלאם לאירועים אסלאמיים הקשורים ישירות לירדן: אזכור קרבות אל־יַרְמוּכ ואל־מוּתָה, קברי הצַחַאבָּה, ארמונות האומיים — כל אלה שמות אתרים ומקומות השוכנים בירדן (راو למשל الكرد وعبدالهادي 1969).

גם למרד הערבי הגדול של שנת 1916 מקום חשוב. מטרותיו של המרד מוגדרות ברוב ספרי הלימוד כ'שחרור הארצות הערביות באסיה, איחודן והקמת ממשלה ערבית עצמאית בהן' (راו למשל الكرد وعبد الهادي 1969: 34). כחלק מההתמקדות בזהות הירדנית הנפרדת ובמדינת ירדן המודרנית, בספרי הלימוד שלאחר 1967 נוספת למטרות המרד הערבי מטרה חדשה: 'חיים טובים יותר'. על פי אחד הספרים משמעותה של מטרה זו היא 'להגשים חיים טובים יותר לארץ הערבית בכל התחומים: החקלאות, התעשייה, הקמת בתי ספר ומכללות, בתי חולים ופיתוח שירותי מים, חשמל ואמצעי תעבורה' (الخطيب ونسيمة 1993: 16). במילים אחרות, זו פרשנות מודרנית למטרת המרד. המרד הערבי משרת אפוא את המדינה המודרנית. על פי קו זה, השתתפותם של כוחות הצבא הירדני לצד הכוחות הסוריים במלחמת אוקטובר 1973 היא על פי ספרי הלימוד 'הגשמה חיה של עקרונות המרד הערבי הגדול באחדות האדמה הערבית ואחדות המאבק בדרך השחרור' (السكران والرابعية 1991: 125).

בהנחיות הניתנות למורים המלמדים ספרים אלה נאמר: 'מטרת הספר להביא את התלמיד להבין את הקשר שבין המשטר הירדני למרד הערבי הגדול ולפילוסופיה שלו' (عبيدات وعودة 1994: 1). המטרה הבולטת בספרי הלימוד היא להראות שהייתה אומה פרימורדיאלית על אדמת המולדת, וכי יש זיקה ישירה בין אזרחי הממלכה הירדנית ובין הטריטוריה ההיסטורית הזאת (Anderson 1983: 5). היה זה כאמור אנתוני סמית' שקבע שחברים בלאום חשים שקהילתם הייתה קיימת לפניהם ותמשיך להיות קיימת אחריהם.

ואולם ההתמקדות בזהות הווטנית המקומית של ירדן בראשית שנות השבעים אינה קשורה רק לכישלון צבאות ערב במלחמת 1967. בזירה הפלסטינית התחזק האיום על הממלכה ההאשמית: פעילותם של ארגוני ההתנגדות הפלסטיניים (הפַדַאיון), שהתבססו בירדן לאחר המלחמה באמצעות הקמת מוסדות אוטונומיים צבאיים, פוליטיים וחברתיים כחלק ממה שהחוקרים כינו 'מדינה בתוך מדינה' — קראה תיגר על יכולתה של ירדן לאכוף את מרותה ואיימה מבחינה צבאית, ואף קיומית, על המשך השלטון ההאשמי בירדן.

אירועי 'ספטמבר השחור' וחיסול ארגוני ההתנגדות הפלסטיניים השפיעו על הקו האידאולוגי של המשטר כלפי הבעיה הפלסטינית והיו נקודת ציון מהותית בתהליך גיבושה של הזהות הלאומית הירדנית הנפרדת והפרטיקולרית. מעניין לציין שאירועי 1970–1971

עצמם אינם מוזכרים כלל בספרי הלימוד שנכתבו בתקופה זו, ואף לא בשני העשורים לאחר מכן. מחבריהם העדיפו לרוב להתעלם מהם. דיווח על אירועים אלה ופרשנות עליהם מופיעים בספרי הלימוד לראשונה רק בשנות התשעים, וגם אז הם מדווחים באופן לקוני כאירועים 'שסיימו תקופה קשה של שלוש שנים והשיבו את הביטחון והיציבות למדינה' (ראו למשל ريان وطوالبة 1991: 87).

תקופה זו משקפת גם את הדרך שבה ניסה המשטר ההאשמי להתמודד הן עם האתגר הפלסטיני שהציב אש"ף — הדרישה בוועידת הפסגה ברבאט ב־1974 שמדינות ערב יכירו בו כנציג הלגיטימי והיחיד של העם הפלסטיני — והן עם רעיון 'המולדת החלופית' של ממשלת הימין הישראלי אחרי 1977, רעיון שהיה מימושו של החשש הירדני. האליטה העבר־ירדנית הייתה מודאגת למדי מהרוב הפלסטיני, והרעיון הישראלי רק חיזק חשש זה עוד יותר (ראו למשל נאומו של המלך חוסיין בפתיחת המושב השישי של מועצת האומה הירדנית, עיתון **אלדסתור** [ירדן], [**الدستور**, 'החוקה'], 2 בנובמבר 1972; ונאומו של סעד גֻ'מְעה, جمعة, בפרלמנט הירדני ב־5 ביולי 1967).

הפסיכולוג החברתי דניאל בר־טל קבע שבמדינות לאום השיח הפוליטי נוטה להדגיש את אחדות האומה כנגד פיצולים פנימיים, בייחוד במצבי משבר או כשהזהות הלאומית מותקפת או מאוימת (Bar-Tal & David 2009: 362). המקרה הירדני מתאים מאוד לתיאור זה: האיום הפלסטיני, שערער על יכולתה של ירדן לייצג את הפלסטינים, יחד עם רעיון 'המולדת החלופית', שקרא תיגר על הלגיטימציה הירדנית, הציבו לפני המשטר ההאשמי אתגר אידאולוגי ולאומי שעמו נאלצו שליטי הממלכה להתמודד. הם בחרו אפוא קו נרטיבי המתמקד בזהות הירדנית הנפרדת ומדגיש את ייחודה של ירדן בשונה מהפלסטינים. במהדורה החדשה (משנת 1976) לספר הלימוד המפורסם של ד'קאן אל־הִנְדאוי 'הבעיה הפלסטינית' שנזכר למעלה בולט אפוא רעיון הפרדתו של הלאום הירדני מן הפלסטיני בתיאור המרד הערבי של 1916. נאמר שם על ערביי פלסטין שהם השתתפו במרד הערבי לצד אחיהם הסורים, העיראקים, הירדנים והלבנונים (الهندوي 1976: 38). בכך בולט הניסיון לרמוז שהירדנים הם עם נפרד כמו כל עם ערבי אחר, וחשוב מכך, שהעם הירדני נפרד גם מן העם הפלסטיני וזכאי להגדרה נפרדת ולמדינה משלו. רעיון זה מופיע כאמור לראשונה ב־1976, ואינו קיים בספרי הלימוד המוקדמים יותר. ניתן לפיכך למצוא קשר בין העיתוי של החלטות רבאט לרעיונות החדשים הללו.

עם זאת בספרי הלימוד הירדניים שיצאו לאור בשנות השבעים והשמונים ועידת רבאט עצמה — הנחשבת לוועידת הפסגה החשובה ביותר (מלבד ועידת הפסגה שהכריזה על הקמת אש"ף ב־1964) בתולדות התנועה הלאומית הפלסטינית — אינה מוזכרת, אפילו לא בספר 'הבעיה הפלסטינית', שהוזכר למעלה ועוסק ישירות בנושא זה. התעלמות זו אינה מקרית ואף מופגנת, ויש לראותה על רקע התכחשותה של ירדן להחלטות שהתקבלו בוועידה זו, קרי הכרה באש"ף כנציגו הלגיטימי והיחיד של העם הפלסטיני — הכרה השוללת את זכותה של ירדן לייצג את הפלסטינים.

רק בספר לימוד אחד שיצא לאור בשנת 1977 והנושא את הכותרת 'תקציר ההיסטוריה הערבית המודרנית' (مِدْ'כּَרָה פִּי תָאַרִיח' אל־עַרַב אל־חַדִית', **مذكرة في تاريخ العرب**

الحديث) ועידת רבאט מוזכרת, אך בניגוד לאירועים אחרים בהיסטוריה הערבית שבנוגע להם מצוין התאריך המדויק (כך למשל על מלחמת רַמַד'אן נאמר כי היא פרצה ב־6 באוקטובר 1973, או על תכנית הפדרציה בין שתי הגדות נאמר כי היא פורסמה ב־15 במרס 1972), תאריך התכנסותה של ועידה זו אינו מצוין, ותיאורה לקוני, אינפורמטיבי וקצר, בניגוד לתיאור אירועים אחרים הנעשים בדרך כלל בפירוט רב (ريان وطوالبة 1977: 84). מכאן אנו למדים כיצד ביקש הנרטיב הרשמי הירדני לתאר את האירוע. זאת ועוד, אזכור ועידות הפסגה הראשונות והשתתפותה של ירדן בהן אינו כולל כל התייחסות לבעיה הפלסטינית, שהייתה סוגיה מרכזית בהן. כך למשל נאמר כי 'בראשית שנת 1964 השתתפה ירדן בוועידת הפסגה הערבית הראשונה ובוועידות הפסגה שבאו אחר כך, ששאפו לתיאום בין מדינות ערב בתחומים פוליטיים, צבאיים וכלכליים' (שם, 1977: 83). במילים אחרות, אין כל התייחסות לכינונה של הישות הפלסטינית או להקמתו של אש"ף.

למרות אבדן הגדה המערבית ב־1967 המשיכה ירדן לראות בה חלק בלתי נפרד מהממלכה ההאשמית, תפיסה שבאה לידי ביטוי גם במפות המופיעות בספרי הלימוד בגאוגרפיה ובהיסטוריה בתקופה זו (ראו למשל الكرد والهادي 1971). ואולם לצד זה נתפסה הגדה המערבית ובעיקר ירושלים גם כאדמה ערבית ומוסלמית 'שנפלה בידי היהודים כשבויה, ולכן אנו הערבים צריכים לסייע בהשבתה (ראו למשל שם). מגמה זו מוכיחה שבתקופה זו הייתה ירדן בשלב מעבר. היא אמנם בחרה להדגיש מאפיינים ירדניים טהורים, אך לצד זה עדיין שמרה על צביונה הערבי ועל היותה חלק מהעולם הערבי גם בכל הנוגע לשאלת פלסטין.

זאת ועוד, בתקופה זו אנו עדים לראשונה לתפיסה ביקורתית של המשטר הירדני כלפי העולם הערבי ומדינות ערב, ובספרי הלימוד מופיעה ביקורת סמויה ואף גלויה על העולם הערבי. הביקורת הסמויה באה לידי ביטוי בניסיון להציג את חלקה של ירדן במלחמת 1948 ואת מעורבותה במלחמה זו. באחדים מספרי הלימוד מצוין למשל כי 'המלך עבדאללה ציווה על הלגיון הערבי הירדני להיכנס לעיר ירושלים כדי להצילה מנפילה בידי הכוחות היהודיים'. עוד נאמר על הלגיון הערבי ש'הוא גילה גבורה רבה בהגנה על העיר המקודשת למרות מיעוט הציוד שברשותו והתנאים הקשים שבפניהם עמד' (ريان وطوالبة 1977: 80. ראו גם: الهندوي 1975: 152). זו ביקורת סמויה על ארצות ערב, חלק מניסיון ההתמודדות של ירדן עם ההאשמות של הפלסטינים והעולם הערבי על שבמלחמת 1948 הפקירה את הערים הפלסטיניות. הביקורת הגלויה כנגד מדינות ערב מוצאת את ביטויה ראשית בתיאור תוצאותיה של מלחמת יוני 1967: 'המלחמה חשפה את כישלון המנגנונים הצבאיים, החברתיים והחינוכיים ברבות מארצות ערב ואת חולשת הנשק, האימון והמורל של הצבאות הערביים' (שם: 182). במילים אחרות, הביקורת הירדנית כנגד העולם הערבי אינה מתמקדת רק בתחום אחד, אלא בכל המישורים. דוגמה נוספת לביקורת גלויה על ארצות ערב עוסקת בכישלון פעולותיה של ועידת הפסגה הערבית:

> למרות ההחלטות החיוביות שיצאו מוועידות הפסגה הערביות, ועידות אלה לא הצליחו להתמודד עם מערכתה של ישראל להטיית מי הירדן, ובין ארצות ערב החלה

תחרות ופשט חוסר רצון ערבי משותף וחוסר שיתוף פעולה כדי להתמודד עם הסכנה הציונית (الهندوي 1982: 177).

מגמה זו מבטאת את העובדה שראשי המשטר ההאשמי חשו בטוחים מספיק כדי למתוח ביקורת על העולם הערבי, שבעבר נתפס כחלק בלתי נפרד מזהותה של ירדן וכערך מקודש. ירדן מבקשת אפוא להציג לתלמידיה תמונת עולם של מדינה ריבונית ועצמאית, שאינה חוששת משכנותיה ובכוחה לערער על סמכותן הבלעדית.

התקופה השלישית (1988-1994): זהות לאומית ירדנית נפרדת – לאומיות ירדנית

הניתוק התחיקתי והמנהלי של ירדן מהגדה המערבית ביולי 1988, לאחר כמעט ארבעים שנה של שליטה ירדנית (מתוכן עשרים שנה בפועל), היה הכרה פומבית ראשונה בזכותו של העם הפלסטיני להגדרה עצמית ולייצוג עצמי שאינו קשור בירדן. בעקבות האינתיפאדה הפלסטינית שפרצה בשטחים ב־1987, הפסקת התיאום המדיני בין ירדן לאש"ף ועל רקע הרעיון של אנשי הימין הישראלי בדבר 'מולדת חלופית', החליטו ממשלת ירדן ובראשה המלך חוסיין להתנתק מהגדה המערבית, צעד שמשמעותו המעשית הייתה הפסקת אזרחותם הירדנית של תושבי הגדה המערבית (וביטול תעודות הזהות והדרכונים הירדניים שלהם), הפסקת תשלום המשכורות לאלפי עובדי מדינה ירדנים ושורה של צעדים כלכליים, חוקתיים ומנהליים נוספים. רבים ראו בניתוקה של ירדן מהגדה המערבית שינוי מהותי במדיניותה המסורתית, שכן המחויבות לגדה הייתה רכיב בסיסי בזהות הירדנית ומושרשת עמוקות במוסדותיה הפנימיים, בשיח של מדיניות החוץ שלה ובאינטרסים החוקתיים של המדינה.

יותר מכל אירוע אחר בהיסטוריה המודרנית של ירדן, הניתוק מהגדה והאירועים שבאו בעקבותיו תרמו לגיבושה של זהות לאומית ירדנית נפרדת. באופן רשמי שינתה ירדן את הקו המסורתי שאפיין אותה עשרות שנים — 'ירדן היא פלסטין ופלסטין היא ירדן' — ובמקום זאת נהפך הביטוי שטבע המלך בנאום הניתוק — 'ירדן היא ירדן ופלסטין היא פלסטין' — לביטוי השגור ביותר בנאומיהם של המלך וראשי המשטר. השינוי בקו אידאולוגי זה מצא את ביטויו גם בנרטיב שהופיע בספרי הלימוד שנכתבו לאחר הניתוק. דוגמה מעניינת לו היא ההשוואה בין שני ספרי לימוד — הראשון מראשית שנות השישים והשני משנות התשעים.

בספר הלימוד משנת 1962 השריף חוסיין (אבי סבו של המלך חוסיין) מצוטט כאומר: 'פלסטין היא לבו של העולם הערבי. לעולם לא אסכים לוותר עליה' (الدرة, الكيلاني وعلي 1962: 41) (Anderson 2001: 10). בספר לימוד שיצא לאור לאחר הניתוק, ב־1991, השריף חוסיין מצוטט כאומר דבר הפוך לגמרי: 'איני רוצה את פלסטין לעצמי או לאחד מבניי, פלסטין חייבת לחזור לאנשיה' (ريان وطوالبة 1991: 67). השריף חוסיין מוצג אפוא כמי שמעולם לא שאף לשלוט על פלסטין.

בדוגמה מרתקת זו טמון ההבדל הבסיסי בין הנרטיב האידאולוגי הרשמי שהיה קיים בירדן בשנות השישים, קרי הבעיה הפלסטינית היא חלק אינטגרלי מזהותה (הערבית) של ירדן ודברי חוסיין נותנים לגיטימציה לשליטתה בגדה המערבית, לעומת שנות התשעים, שבספרים מתקופה זו טוען השריף חוסיין שפלסטין איננה שייכת לירדן, אלא לאנשיה, ובכך קיים גם ניסיון לרמוז להפרדה היסטורית בין ירדן לפלסטין כחלק מההתמודדות עם האיום של 'מולדת חלופית'.

בספרי לימוד רבים שראו אור אחרי 1988 מודגש בייחוד חלקם של הירדנים במרד הערבי הגדול של 1916 והשתתפותם של שבטי 'אלרוּלַא, עַנַזַה, חוּיְטַאת ובני צחְ'ר' שנפגשו עם האמיר פייצל ב־1917 (عبيدات والمساد 1995: 49–50). גם שמותיהם של אנשי כרכ, ואדי מוסא וטָפִּילה ובני שבטים נוספים מוזכרים בספרי הלימוד כמי שהשתתפו במרד הערבי 'במהלך שישה עשר חודשים שבהם שימשה האדמה הירדנית זירת קרבות למרד' (שם: 50–51).

מטרתם של תיאורים אלה ברורה: רצון להצביע על הזיקה שבין העם הירדני בהווה לאבותיו הירדנים שנלחמו במרד הערבי 'והקריבו קרבנות עצומים בדמם, ברוחם ובכספם'. במטרה לחזק נקודה זו מציינים ספרי הלימוד ש'חלקם של הירדנים במרד זה לא נפל מזה של בני החֻג'אז' (אזור בסעודיה של היום) (שם: 52). ואכן, תוכנם של ספרי הלימוד הוא במידה רבה 'פטריוטי־ירדני' יותר מהספרים הקודמים: מטרותיהם, כמו שהן מוגדרות בהנחיות למורים, הן להכיר את התרבויות הקדומות שהוקמו על אדמת ירדן, להכיר את המדינות שהיו על אדמת ירדן בתקופות האסלאם ולהתגאות בהישגים התרבותיים שצמחו על אדמת ירדן.

הנרטיב המופיע בספרים אלה מבקש להצביע על הקשר ההיסטורי של העם הירדני עם אבותיו הקדומים באמצעות אירועים שהתרחשו על אדמת ירדן של היום. מגמה זו מתחילה בקביעה כי 'מאז התקופות הקדומות הייתה ירדן מאוכלסת ברציפות בתושבים, וחיו בה תרבויות שונות החל באדומים ובמואבים, בעמונים, בארמים ובאשורים, ביוונים, בפרסים וברומים, וכלה בביזנטים, בערבים ובמוסלמים'. בספר לימוד זה מתוארים הנבטים כתרבות ערבית 'אשר שרידיה נותרו עד ימינו'. גם בתקופת ראשית האסלאם נודעה לירדן, על פי ספרי הלימוד, חשיבות מיוחדת, 'היות שירדן הפכה שער לכיבושי בִּלַאד אל־שַאם [כינוי לסוריה, לבנון וארץ ישראל], וממנה עברו הצבאות המוסלמיים שהפיצו את האסלאם' (عبيدات والمساد 1995: 8–10).

בייחוד מעניינת הדרך שבה מבקש המשטר ההאשמי להציג את נסיבות הקמתה של עבר הירדן. כידוע, זהותה הלאומית של ירדן בשנותיה הראשונות לא התפתחה בשל סכסוך או עימות עם הבריטים. נהפוך הוא, כאמור למעלה, בתכניות האימפריאליות שלאחר מלחמת העולם הראשונה ייעדו הבריטים את הטריטוריה של עבר הירדן לעבדאללה, שהגיע מחצי האי ערב, וב־1921 מינו אותו לאמיר עבר הירדן.

ספרי הלימוד שנכתבו לאחר 1988 מבקשים להציג תמונה הפוכה בנוגע להקמתה של אמירות עבר הירדן, ומטרתם להוכיח שראשיתה של ירדן במאבק עם הכוחות

האימפריאליסטיים, עובדה המחזקת את הלגיטימיות של המדינה ושל המשטר ההאשמי העומד בראשה. באחד מספרי הלימוד נאמר:

> כאשר שמעו האנגלים והצרפתים על ההתלהבות שהתקבל בה עבדאללה בעיר עַמָּאן, הם ניסו לעצרו ולהשיבו למכה, אך האמיר עבדאללה סירב והתקדם במסעו עד עמאן, ועמו כוח גדול מהמדבר. בעמאן קיבלו אותו השיח׳ים של השבטים הירדניים, וכל התושבים התלכדו סביבו והביעו את נכונותם להילחם בצרפתים ולהקים מדינה ערבית עצמאית (السكران والنقرش 1990: 120).

ספרי הלימוד מציינים שטרם הגעתו של עבדאללה לעבר הירדן היו קיימות בה ממשלות מקומיות באל־סַלְט, באל־כַּרַכ ובעֻגְ׳לוּן (عبيدات والمساد 1995: 60). תיאור זה מטרתו להוכיח שירדן איננה ישות מלאכותית שנוצרה יש מאין עם הגיעו של עבדאללה אליה מחג׳אז במרס 1921, אלא שהיו בה מנגנוני שלטון ומערכת של ממשלות מקומיות. עם זאת, כדי להדגיש את חשיבותו של עבדאללה וכדי לחזק את הלגיטימציה השלטונית של המשפחה ההאשמית על ירדן, ממשלות מקומיות אלה מתוארות כ׳ממשלות שסבלו מחולשה מכיוון שקמו על בסיס שבטי׳ או כממשלות ׳שלא יכלו לכפות ביטחון ויציבות בשל חילוקי הדעות ששררו בין מנהיגיהן׳ (عبيدات 1995: 60; ראו גם: السكران والنقرش 1990: 120). במילים אחרות, הגעתו של עבדאללה לעבר הירדן ציינה שינוי לטובה במצב הקיים ואת תחילתה של תקופה חשובה בהיסטוריה של ירדן.

באחד מספרי הלימוד נאמר על בני עבר הירדן שהם ׳ביקשו ממנו [מעבדאללה] להגיע לעמאן להיות אמיר על עבר הירדן׳ (الهباهبة وعبيدات 1994: 68). במילים אחרות, למרות היותו של עבדאללה שליט חיצוני שהגיע ממכה ואינו בן המקום, הגעתו לעבר הירדן התקבלה בהסכמה ואף בהתלהבות ולא נכפתה על תושבי המקום בניגוד לרצונם. יתר על כן, ספרי הלימוד מציינים ש׳לאחר בואו של עבדאללה למעאן, החלה התנועה הלאומית העממית בעבר הירדן המזרחי לפעול להכנת בואו של האמיר לעמאן׳ (שם: 62). זהות לאומית ירדנית מקומית כבר הייתה אפוא קיימת, על פי ספרי הלימוד, מיד עם הפיכתה של עבר הירדן לאמירות.

כאמור, ספרי הלימוד שנכתבו עד 1967 התעלמו מהגורם הפלסטיני האנושי בתוך ירדן והזניחו את קיומו. כמו שראינו, התעלמות זו הייתה חלק מהמאמץ הרשמי ל׳ירדניזציה׳ של הפלסטינים ולטשטוש זהותם הנפרדת בתוך ירדן. בספרי הלימוד שנכתבו לאחר 1988 בולטת מגמה הפוכה לגמרי: הפלסטינים כקבוצה בירדן זוכים להתייחסות מפורטת. כך למשל בספר לימוד שיצא לאור בשנת 1990 נאמר שירדן רואה בבעיית פלסטין את בעייתה העיקרית, בין השאר ׳בשל הרכב תושביה׳ (السكران والنقرش 1990: 121). ספר לימוד אחר הנושא את השם ׳החינוך החברתי והלאומי׳ (**אל־תַרְבִּיָה אל־אִג׳תִמַאעִיָה ואל־וַטַנִיָה, التربية الاجتماعية والوطنية**) מתייחס לפליטים הפלסטינים כקבוצה שגורשה בכוח מפלסטין במסגרת הדיון על סוגי ההגירה הקיימים בירדן: הגירה פנימית (מן הכפר אל העיר), הגירה חיצונית (מירדן לארצות אחרות) ולענייננו הגירה בכפייה — של הפליטים הפלסטינים (الهباهبة وعبيدات 1994: 17)

עובדה זו עולה בקנה אחד עם הניתוק: מצד אחד ירדן אינה רואה עצמה עוד אחראית על הגדה המערבית ונציגת העם הפלסטיני בשתי הגדות, אבל מן הצד האחר ההכרה הירדנית בזכותם של הפלסטינים להגדרה עצמית אינה שווה בשתי הגדות. בגדה המערבית ירדן מוותרת על ייצוג הפלסטינים, אבל בגדה המזרחית היא עומדת על שילובם במדינה הירדנית (׳במשפחה הירדנית׳) ועל הפיכת הקהילה הפלסטינית לחלק בלתי נפרד מהמדינה. עם זאת הניתוק מהגדה המערבית לא ביטל את הרעיון שעדיין קיים קשר הכרחי וטבעי בין שתי הגדות ובין שני העמים — העם הירדני והעם הפלסטיני. נהפוך הוא, הניתוק נתפס במידה רבה כצעד שבוצע בלית ברירה וכמחווה של ירדן כלפי הבעיה הפלסטינית בשל מחויבותה ההיסטורית הערבית של ירדן לפלסטין. בספרי הלימוד שנכתבו לאחר 1988 בולט הנרטיב הזה: ׳ההחלטה הירדנית [בדבר הניתוק מהגדה המערבית] אין פירושה ביטול מחויבותה של ירדן לשחרור פלסטין ולהסתפקות בסיוע בלבד, אלא מתן אפשרות לעם הפלסטיני להשיב את זכויותיו הגזולות׳ (السكران والنقرش 1990: 125).

סולידריות זו עם העם הפלסטיני היא על פי ספרי הלימוד היסטורית, שכן כבר לאחר הצהרת בלפור ׳האמיר עבדאללה והעם הירדני עמדו לצד אחיהם הפלסטינים בכל המרידות ותנועות ההתנגדות שלהם׳ (שם: 122). כך למשל במרד הפלסטינים ב־1936 ׳היו הירדנים הראשונים שבאו לעזרתם׳ (الهباهبة وعبيدات 1994: 72). הירדנים מתוארים כמי שגם לאחר תכנית החלוקה ב־1947 היו ׳החלוצים הראשונים שהתנדבו ונענו לקריאה לעזור לאחיהם הפלסטינים בכדי למנוע את חלוקת ארצם׳ (عبيدات والمساد 1995: 103).

גם ׳איחוד שתי הגדות׳ (ההחלטה על סיפוח הגדה המערבית לירדן ב־1950) מוסיף להיות מוצג כרצון של הפלסטינים, ובספרי הלימוד הוא מוצג כצעד שבא ׳לאחר פירוד לא טבעי שנמשך שלושים שנה, כלומר מאז התמוטטות האימפריה העות׳מאנית חזר החלק העיקרי שנשאר מפלסטין והתאחד עם ירדן כדי להיות ארץ אחת וישות אחת וגורל אחד כפי שהיה בעבר׳ (ريان وطوالبة 1991: 106). אף שהוא מוצג כך, סיפוח הגדה המערבית לירדן נכפה על הפלסטינים ונעשה בניגוד לרצונם (Brand 2010: 103).

למעשה, הנרטיב הירדני בתקופה שלאחר הניתוק מבקש לבצע מעין ׳ירדניזציה מודרנית׳, קרי ׳ירדון׳ הפלסטינים אך רק בגדה המזרחית. על פי רעיון זה תושביה הפלסטינים של ירדן בגדה המזרחית, לאחר הניתוק מהגדה המערבית, הם ירדנים לכל דבר, ואין מקום להבלטת זהותם הפלסטינית בממלכה. ספרי הלימוד הירדניים אינם מתייחסים אפוא לפלסטינים בירדן כאל קבוצה של פליטים או מהגרים, מתעלמים מהיותם קהילה שמוצאה מפלסטין ומטשטשים עובדה זו (Brand 2010: 102).

התמיכה הירדנית בעם הפלסטיני ובמאבק לשחרורו מוגבלת אפוא לתושביה הפלסטינים של הגדה המערבית בלבד. באחד מספרי הלימוד מסוכמים מאמציה של ירדן למען הבעיה הפלסטינית כך: ׳בהשתתפות הכוחות הירדניים בהגנה על העם הפלסטיני ועל המקומות הקדושים; בתמיכה באנשי פלסטין וסיוע כלכלי להם; בהגנה על הדרישות הפלסטיניות בוועידות הערביות והבין־לאומיות׳ (الرباعية والنقرش 1990: 90).

בניסיון לתמוך באופן היסטורי בנרטיב זה, נאמר באחד מספרי הלימוד שיצאו לאור לאחר הניתוק מהגדה המערבית שהתמיכה הירדנית בפלסטינים הייתה בעיקרה תמיכת

השבטים הירדניים בעם הפלסטיני במאבקו נגד ההתיישבות היהודית, וב־1920, במהלך ההתנגשות המזוינת הראשונה עם היהודים, 'כָּאִיד אל־מֻפְלָח אל־עֻבִּידאת מן הכפר סום היה לשהיד הירדני הראשון על אדמת פלסטין' (عبيدات 1995: 103). תיאור זה מטרתו להדגיש את חלקה של ירדן במאבק הפלסטיני עוד לפני שהוקמה האמירות הירדנית. במילים אחרות, 'השהיד הירדני הראשון' כבר היה קיים לפני שהוקמה מדינתו ירדן. בכך מבקש הנרטיב הירדני לאחר הניתוק מהגדה המערבית להבליט הן את העובדה שהיו קיימים עם ירדני וזהות ירדנית עוד לפני הקמתה של הממלכה, והן את העובדה שישות זו הייתה נפרדת ומגובשת דיה כדי לעזור לעם אחר — לעם הפלסטיני, שארצו לא נכללה בתחום שליטתה של האמירות.

נושאים משותפים

עם זאת קיימים כמה נושאים המשותפים לכל ספרי הלימוד הירדניים להיסטוריה בכל שלוש התקופות: כאלה הם למשל המרד הערבי של השריף חוסיין בן עלי ב־1916, האידאל של האחדות הערבית או חשיבותה של המשפחה ההאשמית. בעניין האחרון המסר העיקרי בספרים אלה הוא שירדן היא המשפחה ההאשמית (בין השניים יש זהות מוחלטת), ועל התלמידים להכיר תודה הן למשפחה ההאשמית והן למדינה (Anderson 2001: 9). גם הקשר בין המשפחה ההאשמית ובין הלאומיות הערבית בולט ברוב ספרי הלימוד, והמסר העיקרי הוא שתושבי ירדן קשורים להיסטוריה של העולם הערבי באמצעות מנהיגיהם ההאשמים.

ספרי הלימוד דנים בפירוט רב בהיסטוריה של שליטי המדינה, ולא בהיסטוריה של הנשלטים, ולפיכך מתקבל מהם הרושם שקיים נתק בין השליטים לנשלטים. זאת ועוד, לקורא ברור ששליטיה של המדינה הם אליטה חיצונית וזרה שהגיעה מחצי האי ערב ואין לה כל מאפיינים מקומיים או שורשים היסטוריים הקשורים לטריטוריה הירדנית. הנרטיב הכללי בספרי הלימוד הוא שהמרד הערבי, המגולם בדמותו של השריף חוסיין ממכה, הפך את ההאשמים למנהיגים הבלתי מעורערים של התנועה הלאומית הערבית (Anderson 2001: 10). מקור חשוב ללגיטימציה למשפחה ההאשמית הוא המוצא האסלאמי של המשפחה והיותם של ההאשמים צאצאי הנביא מוחמד מבתו פָּאטְמָה. עובדה זו מובלטת בספרי הלימוד שיצאו מסוף שנות השמונים ואילך (Brand 2010: 100).

סיכום

לאומיות כאידאולוגיה פוליטית היא תופעה מודרנית, אך זהויות לאומיות לא נוצרו יש מאין. שורשיהן של רבות מהן מצויים בזהויות האתניות הפרה־מודרניות, הניתנות להגדרה

באמצעות שם משותף, מיתוסים העוברים בירושה וזיכרונות היסטוריים, המסבירים את מוצא הקבוצה, את ייחודיותה, את הקשר שלה למיקומה בטריטוריה מסוימת, את שפתה ועוד אלמנטים תרבותיים משותפים מוחשיים ולא מוחשיים.

סממני זהות אלה הם בעיקרם בעלי רכיבים חברתיים, תרבותיים וסמליים, ובתקופות מסוימות בתולדותיה של אומה הם היוצרים את המודעות הלאומית. ואולם הם אינם קבועים ואינם עוברים מדור לדור ללא שינוי. נהפוך הוא, לרוב הם נשכחים ומסיבות כאלה ואחרות מופיעים מחדש ומשמשים בידי האליטות הפוליטיות ליצירת הזהות ולעיצובה. המשמעות והחשיבות שחברי האומה, באמצעות האליטות הפוליטיות, נותנים להם משתנות לעתים מהקצה אל הקצה.

לספרי הלימוד תפקיד חשוב ביצירה של הזיכרון ההיסטורי והתודעה הקולקטיבית של אומה, והם משתנים במהלך השנים בהתאם לשינויים החברתיים והתודעתיים שחלים באליטות. ספרי הלימוד הנכתבים בפיקוחה של המדינה ונלמדים במוסדותיה הם אפוא סוכני זיכרון חשובים בתהליך זה, והם נתפסים כמכשירים להקניית כישורים, ערכים ועמדות. המקרה הירדני מבהיר זאת בבירור. אלמנטים מסוימים בזהות הירדנית — כמו למשל היחס לפלסטין ולקהילה הפלסטינית בתוך ירדן — השתנו מן הקצה אל הקצה בשנות השבעים והשמונים בשל השינויים הפוליטיים שנכפו על המשטר ההאשמי, ואלה משתקפים בספרי הלימוד הירדניים בתקופה שנסקרה.

הפסיכולוג החברתי דניאל בר־טל מדגיש את תחושת הייחודיות הלאומית, המאפשרת להבחין בין קבוצות פנים לקבוצות חוץ ולהגדיר מי שייך אלינו ומי איננו שייך. לטענתו, תחושת הייחודיות הלאומית היא צורך פסיכולוגי־חברתי ליצור סדר חברתי עולמי ולאפשר לפרט להבין את מקומו בעולם. ואולם תחושה זו אינה קבועה ויציבה, אלא דינמית ומשתנה ונבנית מחדש בהקשר של יחסים עם זהויות אחרות הקיימות בחלל הלאומי. כמו שראינו, המקרה הירדני מבליט עובדה זו בשינוי יחסו של המשטר לבעיה הפלסטינית בכלל ולהגדרת הזהות הפלסטינית בתוך ירדן בפרט. בשנות השישים והתשעים היו גבולות ההכלה וההדרה של הגדרת הזהות הפלסטינית והירדנית ברורים, וכך היה גם יחסו של המשטר ההאשמי לבעיה הפלסטינית כולה: בשנות השישים בולט המאמץ לבצע 'ירדניזציה' של הפלסטינים; ובשנות התשעים, לאחר הניתוק מהגדה המערבית, בולטת מגמה הפוכה: הפרדה. בשנות השבעים והשמונים לעומת זאת הגדרת הזהות הירדנית אל מול הזהות הפלסטינית מטושטשת, עובדה שמקורה בקושי של המשטר הירדני להתמודד עם השינויים בזירה הפוליטית הפלסטינית והבין־ערבית.

המאמר ביקש להראות כיצד לנוכח ההתפתחויות בזירה הפלסטינית השתקף בספרי הלימוד הירדניים ניסיונו של המשטר לטפח ולגבש, עד סוף שנות השישים, נרטיב של זהות לאומית ערבית וירדנית־פלסטינית, ומראשית שנות השבעים הועבר הדגש לזהות ירדנית טריטוריאלית נפרדת.

עיון בספרי הלימוד החדשים שיצאו לאור בירדן בשנים האחרונות מגלה שיותר משני עשורים לאחר הניתוק של ירדן מהגדה המערבית ויותר משש עשרה שנה לאחר חתימת

הסכם השלום בין ישראל לירדן, גבולה המערבי של הממלכה ההאשמית, כמו שמופיע במפות של ספרי הלימוד, ממשיך להיות 'פלסטין' ולא מדינת ישראל (ראו למשל: عبدالله 2008: 117–118; شديفات وطوالبة 2007: 25, 31–32). במילים אחרות, הנרטיב הירדני הרשמי אינו מכיר בריבונות הישראלית על השטח שממערב לירדן. עובדה זו ייתכן שמצביעה על כך שמחויבותה של ירדן לעניין הפלסטיני ולעולם הערבי עדיין גוברת על כל שיקול אחר.

מקורות

בנימין, הרצל, 1987. 'הצגת יחסי יהודים-ערבים בספרי ההיסטוריה בהקשר של הקונפליקט הישראלי-ערבי', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב.

בר־גל, יורם, 2004. 'על הקיר תלויה מפה: מפות הקרן הקיימת לישראל לצורכי חינוך ותעמולה', בתוך: יורם בר־גל ונורית קליאוט (עורכים), **מחקרים בארץ ישראל: ספר אביאל רון**, אוניברסיטת חיפה, עמ' 247–259.

חוראני, אלברט, 1996. **היסטוריה של העמים הערבים**, דביר, תל אביב.

משעל, שאול, 1974. 'הקונפליקט בין הגדה המערבית למזרחית בתקופת השלטון הירדני והשלכותיו על דפוסי הממשל והמנהל בגדה המערבית, 1949–1967', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.

סמית', אנתוני, 2003. **האומה בהיסטוריה** (תרגמה מאנגלית איה ברויאר), החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים.

פודה, אלי, 1995. **בגנות המבוכה ובזכות הטיח: הסכסוך הערבי-ישראלי בראי ספרי הלימוד בהיסטוריה ואזרחות בעברית, 1953–1993**, מכון טרומן, ירושלים.

Anderson, Benedict, 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, London.

Anderson, Betty, 2001. 'Writing the Nation: Textbooks of the Hashemite Kingdom of Jordan', *Comperative Studies of South Africa and the Middle East*, 21 (1-2), pp. 5-14.

Apple, Michael, 1993. *Official Knowledge*, Routledge, New York.

Bar-Tal, Daniel, 2000. *Shared Beliefs in a Society: Social Psychological Analysis*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA.

Bar-Tal, Daniel & Ohad David, 2009. 'A Sociopsychological Conception of Collective Identity: The Case of National Identity as an Example', *Personality and Psychology Review*, 12, pp. 354-379.

Brand, Laurie, 2010. 'National Narratives and Migration: Discursive Strategies of Inclusion and Exclusion in Jordan and Lebanon', *International Migration Review*, 44 (1), pp. 78-110.

Brown, Rupert, 2000. *Group Processes: Dynamics within and between Groups*, Blackwell, Oxford.

Cherryholmes, Cleo, 1988. *Power and Criticism*, Teachers College Press, New York.

Derrida, Jacques, 1978. *Writing and Difference*, Chicago University Press, Chicago.

Ferro, Marc, 1984. *The Use and Abuse of History or How the Past is Taught*, Routledge & Kegan Paul, London.

Giroux, Henry, 1988. *Teachers as Intellectuals*, Bergin and Garvey, New York.

Hammack, Philip, 2008. 'Narrative and the Cultural Psychology of Identity', *Personality and Social Psychology Review*, 12, 3, pp. 322-247.

Hobsbawm, Eric, 1990. *Nations and Nationalism Since 1870*, Cambridge University Press, Cambridge.

Johnson, G., 1997. 'The Evolutionary Roots of Patriotism', in: Daniel Bar-Tal & Ervin Staub (eds.), *Patriotism in the Life of Individuals and Nations,* Nelson-Hall Publishers, Chicago, pp. 45-85.

Kelman, Herbert, 1969. 'Patterns of Personal Involvement in the National System: A Socio Psychological Analysis of Political Legitimacy', in: James Rosenau (ed.), *International Politics and Foreign Policy*, Free Press, New York, pp. 276-288.

Kimmerling, Baruch, 1995. 'Academic History Caught in the Cross-Fire: The Case of Israeli-Jewish Historiography', *History and Memory*, 7, pp. 41-65.

Layne, Linda, 1994. *Home and Homeland: The Dialogics of Tribal Identities in Jordan*, Princeton University Press, Princeton.

Lazarus-Yafeh, Hava, 1972. 'An Inquiry Into Arab Textbooks', *Asian and African Studies*, 8, pp. 1-19.

Luke, Allen, 1988. *Literacy, Textbooks and Ideology*, Cambridge University Press, Cambridge.

McLaren, Peter, 1989. *Life in Schools,* New York.

Nasser, Riad, 2001. 'The Necessary Others in the Making of A Nation: National Identity in Jordanian and Israeli School Textbooks', Ph.D. Diss., University of Maryland.

Olick, Jeffrey and Joyce Robbins, 1998. 'Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology', *Annual Review of Sociology,* 24, pp. 105-140.

Podeh Elie, 2002. T*he Arab- Israeli Conflict in Israeli History Textbooks, 1948-2000*, Bergin & Garvey, Westport, CT.

Rosoux, V-B, 2001. 'National Identity in France and Germany: From Mutual Exclusion to Negotiation', *International Negotiation*, 6, pp. 175-198.

Shryock, Andrew, 1997. *Nationalism and Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*, University of California Press, Berkcley, CA.

Smith, Anthony, 1986. *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford.

Smith, Anthony, 2000. *The Nation in History: Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, University Press of New England, Hanover.

Westbury, I., 1985. 'Textbooks Bias', in: T. Huson (ed.), *The International Encyclopedia of Education*, vol. 9, p. 5225.

Winter, Michael, 1995. 'The Self-Image as Reflected in Jordanian Textbooks', in: Asher Susser & Arye Shmuelevitz (eds.), *The Hashemites in the Modern Arab World*, Frank Cass, London , pp. 207-220.

Zerubavel, Yael, 1994. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, Chicago University Press, Chicago.

ספרי לימוד ירדניים

בשור, נג'לא, 1978. **القضية الفلسطينية والوحدة العربية في مناهج التعليم في الاردن و السوريا واللبنان**, بيروت (**בשור, נג׳לא, 1978, הבעיה הפלסטינית והאחדות הערבית בתוכניות הלימוד בירדן, בסוריה ובלבנון, ביירות**).

تاريخ التربية والتعليم في الاردن, 1980. قسم التوفيق التربوي, عمان (**ההיסטוריה של החינוך וההוראה בירדן, 1980. עמאן**).

الخطيب, رزاد, ونسيمة داود, 1993. **التربية الاجتماعية والوطنية**, وزارة التربية والتعليم, عمان (**אל־ח׳טיב׳, רזאד ונסימה דאוד, 1993. החינוך החברתי והלאומי, עמאן**).

الدرة, سعيد, وسيف الدين الكيلاني 1966. **وطني الصغير**, وزارة التربية والتعليم, عمان (**אל־דֶרה, סעיד, וסַיְף אל־דין אל־כִּילַאני, 1966. מולדתי הקטנה, עמאן**).

الدرة, سعيد, وسيف الدين الكيلاني, 1967. **تاريخ العرب الحديث**, وزارة التربية والتعليم, عمان (**אל־דרה, סעיד וסַיְף אל־דין אל־כילַאני, 1967. ההיסטוריה המודרנית של הערבים, עמאן**).

الدرة, سعيد, سيف الدين الكيلاني ومحمد حسين علي, 1962. **التاريخ والجغارفية**, وزارة التربية والتعليم, عمان (**אל־דֶרה, סַעיד, סַיְף אל־דין אל־כילַאני ומוחמד חוסיין עלי, 1962. ההיסטוריה והגאוגרפיה, עמאן**).

الرباعية, احمد, وعبدالله نقرش, 1990. **المجتمع العربي**, وزارة التربية والتعليم, عمان (**אל־רבאיעה, אחמד ועבדאללה אל־נקרש, 1990. החברה הערבית, עמאן**).

ריאן, חסן, ומחמד טואלבה, 1977. **מדכרה פי תאריך אלערב אלחדית**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**ריאן, חסן ומחמד טואלבה, 1977. תקציר ההיסטוריה הערבית המודרנית, עמאן**).
ריאן, חסן, ומחמד טואלבה, 1991. **מדכרה פי תאריך אלערב אלחדית**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**ריאן, חסן ומחמד טואלבה, 1991. תקציר ההיסטוריה הערבית המודרנית, עמאן**).
אלסכראן, מחמד, ועבדאללה אלנקרש, 1990. **אלמגתמע אלערבי**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**אל־סכְּראן, מוחמד ועבדאללה אל־נקרש, 1990. החברה הערבית, עמאן**).
אלסכראן, מחמד, واحמד אלרבאעיה, 1991. **אלמגתמע אלערבי**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**אל־סכְּראן, מחמד ואחמד אל־רבאעיה, 1991. החברה הערבית, עמאן**).
שדיפאת, יעקוב خלף, והאדי טואלבה, 2007. **אלתרבייה אלאגתמאעיה ואלוטניה**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**שדיפאת, יעקוב ח׳לַף והאדי טואלבה, 2007. החינוך החברתי והלאומי, עמאן**).
עאיש, חסני, 1966. **אלתאריך אלערבי אלחדית ואלמעאצר**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**עאיש חסְני, 1966. ההיסטוריה הערבית המודרנית והקדומה, עמאן**).
עבדאללה, טלאל, 2008. **אלתקאפה אלעאמה**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**עבדאללה, טלאל, 2008. התרבות העממית, עמאן**).
עבידאת, ضקאן, وعبדאללה עודה, 1994. **אלתרבייה אלוטניה ואלמדניה**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**עֲבידאת, ד׳וקאן ועבדאללה עודה, 1994. החינוך הלאומי והאזרחי, עמאן**).
עבידאת, ضקאן, ومحמוד אלמסאד, 1995. **תאריך אלארדן אלמעאצר**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**עֲבידאת, דוקאן ומחמוד אל־מסאד, 1995. ההיסטוריה העתיקה של ירדן, עמאן**).
פארס, ח, 1964. **תאריך אלצליבין**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**פארס, ח׳, 1964. ההיסטוריה של הצלבנים, עמאן**).
אלכילאני, סיף אלדין זיד, وعباס אלכרד, 1964. **אלמגתמע אלארדני**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**אל־כילאני, סַיְף, אל־דין זיד ועבאס אל־כְּרד, 1964. החברה הירדנית, עמאן**).
אלכרד, عباס, [ל״ת]. **אלחצארת אלקדימה פי אלשרק ואלגרב**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**אל־כְּרד, עבאס, ללא תאריך. התרבויות הקדומות במזרח ובמערב, עמאן**).
אלכרד, عباס, 1966. **תאריך אלערב ואלמסלמין**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**אל־כְּרד, עבאס, 1966. ההיסטוריה של הערבים והמוסלמים, עמאן**).
אלכרד, عباס, 1967. **תאריך אלערב ואלמסלמין**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**אל־כְּרד, עבאס, 1967. ההיסטוריה של הערבים והמוסלמים, עמאן**).
אלכרד, عباס, ויוסף جמעה, 1967. **אלמגתמע אלערבי אלארדני**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**אל־כְּרד, עבאס ויוסף ג׳מְעה, 1967. החברה הערבית הירדנית, עמאן**).
אלכרד, عباס, وعבד אלחסן אלג׳אבר, 1967. **אלמגתמע אלערבי אלארדני**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**אל־כְּרד, עבאס ועבד אל־חסן אל־ג׳אבר, 1967. החברה הערבית הירדנית, עמאן**).
אלכרד, عباס, וראדי עבד אלהאדי, 1969. **תאריך אלערב ואלמסלמין**, וזארה אלתרבייה ואלתעליים, עמאן (**אל־כְּרד, עבאס וראדי עבד אל־האדי, 1969. ההיסטוריה של הערבים והמוסלמים, עמאן**).

الكرد, عباس, ورادي عبد الهادي, 1971. **تاريخ العرب والمسلمين**, وزارة التربية والتعليم, عمان (אל־כֻּרְד, עבאס וראדי עבד אל־האדי, 1971. **ההיסטוריה של הערבים והמוסלמים**, עמאן).

الهباهبة, سليمان, ومحي الدين عبيدات, 1994. **التربية الاجتماعية والوطنية**, وزارة التربية والتعليم, عمان (אל־הבאהבה, סלימאן ומוחִי אל־דין עֻבידאת, 1994. **החינוך החברתי והלאומי**, עמאן).

الهندوي, ضقان 1966. **القضية الفلسطينية**, وزارة التربية والتعليم, عمان (אל־הִנְדאוי, ד׳קאן, 1966. **הבעיה הפלסטינית**, עמאן).

الهندوي, ضقان 1975. **القضية الفلسطينية**, وزارة التربية والتعليم, عمان (אל־הִנְדאוי, ד׳קאן, 1975. **הבעיה הפלסטינית**, עמאן).

الهندوي, ضقان 1976. **القضية الفلسطينية**, وزارة التربية والتعليم, عمان (אל־הִנְדאוי, ד׳קאן, 1976. **הבעיה הפלסטינית**, עמאן).

עולי אתיופיה

עיון בתופעת האובדנות בקרב עולי אתיופיה

רפי יונגמן ומשה שוקד

מבוא

במאמר זה אנו דנים בתופעת האובדנות בקרב עולי אתיופיה בישראל. תופעה זו עוררה בשנים האחרונות עניין ציבורי נרחב בעקבות הדיווח באמצעי התקשורת על אירועים טרגיים בקהילה זו. נושא זה נדון מנקודת ראות פסיכולוגית־אנתרופולוגית, תוך השוואה לאובדנות בקבוצות אחרות בחברה הישראלית.

עולי אתיופיה בישראל הם קהילה אתנית ייחודית במרקם אוכלוסיות העולים המרכיבות את החברה הישראלית. הם עלו לארץ בשלב מאוחר ובאופן הדרגתי (החל משנות השמונים) לאחר שנים של עיכובים בשל ההיסוסים לגבי הגדרתם כיהודים הזכאים להיכלל במסגרת 'חוק השבות'. רבות נכתב על ההיסטוריה, על התרבות ועל חבלי העלייה והקליטה של עדה זו.[1] בסוף שנת 2010 מנתה אוכלוסיית יוצאי אתיופיה בישראל 119,700 נפש. רובם מתגוררים במחוזות המרכז והדרום,[2] חלקם הגדול בשכונות מסטטוס נמוך ומעמדם הסוציו־אקונומי נחות במדרג החברתי בישראל (Kaplan and Salomon 2004; Offer 2007). מציאות זו נושאת בחובה אכזבה קשה של הקולטים והנקלטים כאחד. חזון אופטימי של העלאתה של גולה אקזוטית חושף מפח ציפיות כואב שעתידו נסתר, כל זאת במדינת הגירה עתירת ניסיון לכאורה בקליטת קבוצות עדתיות מרקעי תרבות וחברה מגוונים. עולי אתיופיה הציגו אתגרים ייחודיים לפני שירותי הבריאות. אובחנו בקרבם סוגים שונים של מחלות עם סימפטומים שלא היו מוכרים למטפלים, ובתחום בריאות הנפש הבעיות נותרו ללא מענה הולם.[3] תופעת האובדנות בקהילה היא

1 ראו למשל: בן עזר 2010; ענתבי־ימיני 2010; קונפורטי 2009; וייל 2008; סלמון 2008; Ashkenazi and Weingrod 1984; Ashkenazi and Kaplan 2009, 2010

2 39 אחוז מהם במרכז ו־24 אחוז מהאוכלוסייה בדרום הארץ (הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה 2011).

3 ראו: גריסרו וויצטום 1995; ארז ושני 2008; Arieli and Aychen 1992; Anderman 1996; Youngmann, Munuchin-Itzigsohn and Barach 1999; Hodes and Teferedegne 1996; Youngmann, Pugachova and Zilber 2009; Ulman and Bar 2011; Reiff, Zakut and Weingarten 1999; Shani 2010

עדות בולטת למצוקות שלא הגיעו לידיעת הציבור בתולדות עלייתן לארץ של קהילות אחרות.[4]

תופעת האובדנות המלווה את החברה האנושית משחר ימיה נחשבת מעשה טרגי קיצוני וחריג המנוגד לאתוס התרבותי ברוב החברות המוכרות ומגונה בדתות המונותאיסטיות.[5] שלילת החיים מעוררת רתיעה בחברה המערבית, המעלה על נס את ערך חיי האדם. אמנם ההיסטוריה האנושית העלתה על נס התאבדות במצבים יוצאי דופן, כגון מוות על קידוש השם במקורות העבריים (שמשון, שאול המלך, חנה ושבעת בניה) או ההקרבה למען הקיסר ביפן. אך התופעה מתרחשת תכופות בחיי היום־יום והיא מלווה במאמצים של גורמי רווחה ושל אנשי מדע ורוח[6] לצמצם את שכיחותה ולהבנת מקורותיה הביולוגיים, האישיותיים והחברתיים. גם בקרב ביתא ישראל באתיופיה ההתאבדות גונתה ונאסר לקבור את המתאבד בבית הקברות הקהילתי (Leslau 1951: XIX). האובדנות משמשת אינדיקציה ברורה לסבלו של הפרט ולכאבו הנפשי.[7] קשת ההתנהגויות האובדניות נעה ממחשבות אובדניות חמורות לאיום על אובדנות, לניסיונות אובדניים מתונים, לניסיונות אובדניים חמורים ועד לפגיעה עצמית המסתיימת במוות. המונח 'אובדנות' מתייחס לכלל התופעות הללו.

כבר לפני כמאה שנה אמיל דורקהיים, מאבות הסוציולוגיה, העיד שאי־אפשר להצביע על מתאם ברור בין היקף האובדנות לשיעור מחלות הנפש בחברה (Durkheim 1895/2006). הוא זיהה את האובדנות כהתנהגות אנטי־חברתית במופגן, ובהסתמך על נתונים אפידמיולוגיים וסוציולוגיים הראה שאפשר להסביר את ההתנהגות האנושית כתלויה במערכת של יחסי אנוש המשפיעה על היחיד במידת קידוש החיים או דחייתם. לטענתו שכיחות התופעה מאפשרת סיווג חברות על פי תכונות סוציולוגיות של ארגון חברתי. דורקהיים קשר גם בין אופי הדת ושיעורי האובדנות לטענתו שלא הדוקטרינה הדתית היא שמונעת התאבדות או דוחפת אליה, אלא הארגון החברתי של הדת ושל קהילת המאמינים (או מערכת הקודים שלה במידת החופש של היחיד מהארגון הדתי ומערכת הציווי שלה בהקשרים שונים התנהגותיים וערכיים). אלה פני הדברים גם בקשר שבין שכיחות האובדנות למבנה המשפחה ולארגון התחום הפוליטי. במרוצת למעלה ממאה שנים לא הופרכו הממצאים המרכזיים בתזה של דורקהיים, ובמיוחד הממצא ששיעור ההתאבדות בקרב נשים נמוך (פי ארבעה) מאשר בקרב גברים ובפרשנותו לכך: ההזדקקות (או התלות) הנמוכה יותר של נשים לתמיכות חברתיות (Baudelot and Establet 2008).

4 ראו מחקרים אתנוגרפיים על תהליכי הקליטה של עולים משנות החמישים והשישים, למשל: Weingrod 1985; שוקד ודשן 1999.

5 על עמדת היהדות ביחס להתאבדות ראו, למשל: Dorff 2005; Orbach and Rabinowitz 2009. על עמדת הנצרות, ראו: Retterstøl and Ekeberg 2009. על עמדת האסלאם, ראו: Okasha and Okasha 2009.

6 ראו, למשל: Hawton and van Heeringen 2009; Wasserman and Wasserman 2009.

7 לדיון נרחב בתופעת האובדנות, ראו, למשל: Kaplan, Sadock and Grebb 1994: 803-811

הדיון המקצועי בתופעת האובדנות

באשר לעולי אתיופיה בישראל, הממצאים בספרות המקצועית מספקים תמונה אפידמיולוגית חלקית לגבי אובדנות בקהילה (אריאלי, גילת ואייצק 1994; Shoval et al. 2007). הוא הדין בגורמים הפסיכולוגיים והתרבותיים הייחודיים של תופעה זו כפי שהללו נתפסים על ידי בני הקהילה (Lubin et al. 2001). עם זאת, המעט הידוע מעיד על מצב חמור במיוחד, וזו גם התחושה בציבור הכללי. עד כה נערכו מעט מאוד מחקרים על אובדנות בקרב מהגרים אתיופים מחוץ לאתיופיה. המחקרים שפורסמו על אובדנות באתיופיה מספקים תמונה מצומצמת, וממנה אפשר ללמוד ששיעורי האובדנות וגורמי הסיכון לאובדנות לא חורגים מאלה המוכרים בארצות אחרות.

כיום מקובל להתייחס לאובדנות כאל תופעה תלוית מגדר וגיל שמושפעת מגורמים חברתיים ותרבותיים. על פי נתוני ארגון הבריאות העולמי (חקלאי ואחרים 2009) שיעור ההתאבדות המתוקנן לגיל ל־100,000 נפש באיחוד האירופי בקרב זכרים הוא 16.6, ובקרב נשים הוא 4.5 (בשנת 2007). שיעור ההתאבדויות המתוקנן לגיל ל־100,000 נפש בישראל נמוך יחסית לאיחוד האירופי: 9.6 בקרב זכרים (מקום 21 בסולם של 24 מדינות), ו־3.5 בקרב נשים (מקום 19 באותו סולם) (בשנת 2005).

הספרות המקצועית מקשרת בין אובדנות לגורמי סיכון נוירו־ביולוגיים, קליניים וחברתיים. ברמה הנוירו־ביולוגית יש עדויות שנטייה לאובדנות קשורה במאפיינים נוירולוגיים וכימיים ובקושי בוויסות דחפים, שעשויים להיות תורשתיים (Cheng 2000; Glowinski et al. 2001). ברמה הקלינית הפרעות נפש שונות, במיוחד הפרעות מצב רוח ובהן דיכאון, הפרעות חרדה ומצוקה פסיכולוגית נמצאו קשורות לאובדנות.[8] בין הגורמים החברתיים המרכזיים שנמצאו קשורים לאובדנות היו לכידות ותמיכה חברתית (Conwell, Duberstein and Caine 2002). תמיכה חברתית עשויה אף לתווך בקשר שבין אובדנות לאירועי חיים רוויי דחק שקשורים באופן ישיר ובאופן עקיף (באמצעות מצוקה פסיכולוגית ודיכאון) לאובדנות (Cheng 2000; Conwell, Duberstein and Caine 2002). כמו כן נמצא שהקשר בין התנהגות אובדנית לבין אירועי חיים רוויי דחק עשוי להיות מתווך על ידי גורמים גנטיים (Cheng 2000; Caspi et al. 2003).

מקובל לאבחן התאבדות על רקע השילוב בין גורמי רקע (Distal Factors) לבין גורמים מידיים (Proximal Factors). כך, למשל, המפגש בין תכונות אישיות כמו אימפולסיביות ואגרסיה עם שכול, או הופעה פתאומית של מחלה סופנית, יוצרים את הסף שמגביר את פגיעות היחיד לגורמי סיכון מידיים ספציפיים. נגישות של אמצעים לביצוע ההתאבדות (כגון, הימצאות כלי נשק בבית) וחשיפה למודלים שביצעו התאבדות (מישהו מוכר או חשיפה לאירוע באמצעות הטלוויזיה, האינטרנט או העיתונות) עשויים להגדיל את רמת

8 ראו: Schutt, Meschede and Riedran 1994; Rihmer 1996; Cheng 2000; Sareen et al. 2005; Clayton and Auster 2008.

הסיכון (Hawton and van Heeringen 2009). קבוצות אוכלוסייה מסוימות עלולות להיות פגיעות במיוחד להשפעה של גורמים מידיים. מתבגרים, למשל, עלולים להיות פגיעים במיוחד לדחק כתוצאה מאירועי חיים רוויי מצוקה או משבר במבנה המשפחתי או החברתי.

המאמר מסתמך על עבודת מחקר שנערכה במסגרת התכנית הלאומית למניעת התאבדות ביזמת משרד הבריאות, המשרד לקליטת העלייה וג׳וינט ישראל.[9] נסקור את הספרות המקצועית הדנה בתופעת האובדנות, נציג ממצאים אפידימיולוגיים על התופעה בישראל שמקורם במשרד הבריאות (חלקם הופיעו בפרסומים רשמיים של המשרד וחלקם סופקו על ידי המשרד לצורך המחקר) ושנאספו במהלך עבודת המחקר. עם אלה נמנים ראיונות עומק עם אינפורמנטים מקרב חברי הקהילה ועם סוכני שירותי בריאות ורווחה, קבוצות מיקוד עם פעילים חברתיים מבין יוצאי אתיופיה, ועיון, תחת חיסיון, בתיקי אובדנות במשרד הקליטה, הסוכנות היהודית וצה״ל. במהלך המחקר לא עמדו לרשותנו הכלים לבחינה פרטנית רפואית־פסיכיאטרית של גברים ונשים המצויים ברצף ההתנהגות האובדנית. נציג ביטויים וֶרבליים המשקפים את תצפיותיהם ואת תחושותיהם של חברי הקהילה האתיופית ושל נציגי סוכנויות התמיכה והטיפול הנוגעים לנושא.

מאז ימי דורקהיים מחקרים חברתיים הבוחנים את שכיחות תופעת האובדנות בקבוצות אוכלוסייה שונות באותה חברה אינם עוסקים ברמת הפרט, אלא מאתרים תכונות המאפיינות את המבנה הארגוני, את התרבות ואת הנסיבות הקיומיות המייחדות כל קבוצה. המספרים המוחלטים של גברים ונשים המנסים להתאבד או הנוקטים בפועל אקט זה הם ׳קטנים׳ יחסית. כדי לקבל פרספקטיבה השוואתית נהוג להתייחס לשיעורי ההתאבדות ביחס לגודל האוכלוסייה הנדונה. מחקרי אובדנות אינם יכולים לזהות ולצפות במדויק את צירוף הנסיבות והשעה הקריטית הדוחפים יחידים אל סף המעשה האובדני. הוא הדין לגבי יוצאי אתיופיה שבקרבם שיעור האובדנות מתגלה כגבוה בהשוואה לקבוצות מהגרים ולא מהגרים אחרות בישראל, ולשיעורי התופעה באתיופיה. מובן שלא כל יחיד המזוהה בקבוצת הסיכון נוקט בפועל אקט אובדני.

בדיעבד, ובלי קשר למספרם האבסולוטי של המתאבדים, התופעה מקבלת הד נרחב בתקשורת הציבורית ובקרב בני העדה. מחקרנו מנסה לעמוד על דרך הפרשנות של המטפלים ואף יותר של חברי הקהילה הרואים באירועים אלה, מעבר לטרגדיה האישית של נפגעיה, ראי וזרקור אל מצוקות המוכרות להם מקרוב ואשר צירופן הקריטי עלול להוביל לאקט האובדני ללא התראה מוקדמת.

הגירה ואובדנות

מחקרים אפידמיולוגיים שבדקו את הקשר בין הגירה לאובדנות כתופעה גלובלית, לא הצביעו על קשר חד־משמעי ביניהם (Voracek and Loibl 2008). אך כשמתייחסים לקשר

9 פרטים על התכנית, ראו: עייש־גלעד ע׳ (עורכת) 2010.

שבין אובדנות להגירה לפי ארץ המוצא, הממצאים מראים שבקרב קבוצות מסוימות באוכלוסיות של מהגרים הסיכון גבוה יותר מזה של ותיקים.[10] קבוצות כאלה הן, למשל, נשים ממוצא אסיאתי בארצות הברית, נשים ממוצא הודי ופקיסטאני בבריטניה, כמו גם פליטים אתיופים בלונדון (Crawford et al. 2005; Singh and Hiatt 2006; Palmer 2007), וכן הידוע על עולים מחבר העמים או מאתיופיה לישראל.

ממצאים ממחקרים אפידימיולוגיים מגוונים שנעשו לאורך השנים מעידים שדפוסי האובדנות בקרב מהגרים מושפעים ממשך הזמן שחלף מאז ההגירה מארץ המוצא, מהרקע התרבותי והכלכלי־חברתי, מהמצב הפסיכולוגי של המהגר לפני ההגירה ומהסיבות להגירה ותהליכי ההסתגלות בארץ אשר אליה הגיע המהגר.[11] אחד ההסברים לתופעה הוא שההסתגלות לתרבות החדשה עלולה להיות מוקד ל׳דחק התערות׳ (Acculturation Stress), מושג שמתייחס לתגובה הנפשית של המהגר למכלול השינויים הפיזיים, החברתיים־תרבותיים והנפשיים שעליו לעבור במסלול ההסתגלות לתרבות החדשה (Hovey 2000; Hovey and King 1997). הסבר אחר, שמתבסס על ממצאים בקרב קבוצות מהגרים באירופה, מזהה שיעורים גבוהים יותר של פסיכוזה, של דיכאון ושל התאבדות מן האוכלוסייה המקומית ומצביע על האפשרות שהמהגרים לא מקבלים את האבחנה הפסיכיאטרית הראויה, ובכך עולה רמת הסיכון להתאבדות.[12] הסבר סוציולוגי מעיקרו מדגיש שאבטלה ואינטגרציה חברתית נמוכה, כמו גם שנאת הזרים שאליה נחשפים מהגרים במקומות מסוימים, הם גורמי סיכון לבריאות נפשית, ולכן גם להתאבדות (אפטר ופורינשטיין **2001**; Mullen and Smyth 2004; Fossion et al. 2004).

נראה, אם כן, שיש לראות את תופעת האובדנות בקרב מהגרים על רקע גורמי הדחק הפועלים בתהליכי ההגירה וההסתגלות, שהם חלק מהגורמים החברתיים והתרבותיים הפועלים באינטראקציה עם גורמים אישיים. צירופם ברגע קריטי מסוים נחווה אצל היחיד כבלתי נסבל ולא פתיר.

מידע מוקדם על אובדנות באתיופיה ובקרב מהגרים ממנה

המידע על התנהגות אובדנית באתיופיה הוא דל; כמעט ואין נתונים רשמיים על אובדנות במדינות אפריקה. לכן קשה להשוות את נתוני האובדנות שפורסמו באתיופיה לנתוני האובדנות באפריקה (WHO 2002; Hawton and van Heeringen 2009).

10 ראו: אריאלי ואחרים **1994**; Levav et al. 1988; Ponizovsky and Ritsner 1999; Shoval et al. 2007; Mirsky et al. 2011

11 ראו: Kliewer and Ward 1988; Merrill and Owens 1988; Mäkinen and Wasserman 2001; Mäkinen and Wasserman 2003

12 ראו: Kirmayer 2001; Carta et al. 2005; Selten and Hoek 2008; Bauer and Alegria 2010

שני מחקרים המבוססים על מדגמים קהילתיים באדיס אבבה ובחבל בוטז׳ירה, בסוף שנות התשעים מספקים מידע עדכני יותר על אובדנות באתיופיה (Alem et al. 1999; Kebede and Alem 1999). במחקרים אלה נמצא כי 3.2 אחוזים ו־0.9 אחוז, בהתאמה, מבני 15 ומעלה דיווחו על ניסיון אובדני כלשהו במהלך חייהם. אחוז זה נמצא בטווח המדווח על אחוזי ניסיונות אובדניים במהלך החיים בקרב מבוגרים (1.1 אחוז עד 4.3 אחוז) בעולם. לרוב, הניסיונות בוצעו בגילאי 15–24; לאחר מכן יורדת השכיחות.

השיטות שמשמשות לניסיונות האובדניים ולהתאבדויות באתיופיה הן קטלניות במיוחד: הרעלה באמצעות חומרי הדברה נמצאה השיטה המועדפת על נשים שניסו להתאבד, לעומת תלייה בקרב גברים. לא נמצא הבדל משמעותי בין גברים לנשים במידת הניסיונות האובדניים (Alem et al. 1999; Kebede and Alem 1999). במחקר בבוטז׳ירה נמצא קשר בין מצוקה נפשית ושתיית אלכוהול לבין ניסיון אובדני. כמו כן צוינו קונפליקטים משפחתיים (בעיקר בידי נשים) ועוני (בעיקר בידי גברים) לעתים קרובות כסיבות לביצוע הניסיון האובדני. בעיות נפשיות ניתנו כסיבות לניסיון האובדני על ידי נשים וגברים באופן שווה רק ב־4.5 אחוזים מהמקרים. ככל הנראה מדובר בבעיות נפשיות חמורות כפסיכוזה, שכן רק מחלות כאלה נתפסות כמחלות נפש בתרבות האתיופית. יש להניח כי בחלק מן המקרים שבהם דווח על קשיים ביחסים מדובר למעשה במיסוך של דיכאון (Alem et al. 1999).

נראה, אם כן, שעולי אתיופיה באים מחברה שבה שיעורי האובדנות אינם חורגים מהמקובל בחברות מסורתיות ואחרות בעולם, וגם גורמי הסיכון (מין וגיל) דומים לאלה שזוהו בחברות אחרות. אחוז הניסיונות האובדניים נמצא אף הוא בטווח אחוזי ניסיונות אובדניים במהלך החיים בקרב מבוגרים בעולם, וקבוצת הסיכון דומה למצוי בחברות אחרות.

שני מחקרי גישוש שנערכו בלונדון מרמזים על שיעור גבוה יחסית של התאבדות ופגיעה עצמית בקרב פליטים אתיופים (Papadopoulos et al. 2003; Palmer 2007). גברים בודדים הובחנו כקבוצת סיכון עיקרית. גורמי הסיכון הם חברתיים מעיקרם, בצירוף עם אירועי חיים רוויי דחק: עוני, חיים בצל איום מתמיד של גירוש מאנגליה בחזרה לאתיופיה, והיעדר קשר עם שירותי בריאות הנפש.

הממצאים על העולים מאתיופיה בישראל מספקים תמונה אפידמיולוגית חלקית בלבד על אובדנות בקהילה, וכן גם על הגורמים הפסיכולוגיים והתרבותיים הייחודיים של תופעת האובדנות, כפי שהם נתפסים על ידי בני הקהילה.[13] הממצאים החלקיים מעידים שהמצב חמור במיוחד. ב־1984 שיעור ההתאבדות בקרב עולי אתיופיה היה 25:100,000 שעה ששיעור ההתאבדות הלאומי היה נמוך בהרבה, 6:100,000 (Shoval et al. 2007). אריאל אריאלי, יצחק גילת וצפפה אייצק (1994), מדווחים שבין השנים 1983–1992 שיעורי

13 ראו: אריאלי ואחרים 1994; שטיין, חקלאי ואברובה 2005; לובין וישנה וקוטלר 2007; Shoval et al. 2007; Lubin et al. 2001

ההתאבדות של העולים מאתיופיה היו גבוהים בהרבה בהשוואה לאוכלוסייה הכללית בישראל. נתונים אלה בולטים במיוחד על רקע הממצא כי שיעורי ההתאבדות בקרב העולים מברית המועצות לשעבר גבוהים רק מעט ביחס לאוכלוסייה הכללית בישראל (Ponizovsky and Ritsner 1999).

באשר לגורמי הסיכון לאובדנות, אריאל אריאלי וחבריו (1994) מצאו אחוז גבוה של גברים, של 'מבוגרים צעירים', שהובחנו באי־שביעות רצון מהחיים בישראל בקרב המתאבדים. הסיבה השכיחה להתאבדות בקרב גברים הייתה בעיות בנישואין, ובקרב נשים אכזבה מטיפול המוסדות. החוקרים טוענים שאפשר שאחד מגורמי הסיכון הוא הדחק בקרב גברים נשואים יוצאי אתיופיה, שעקב ההגירה חווים ירידה חדה במעמדם במשפחה. גורם סיכון נוסף הועלה במחקרם של גל שובל וחבריו (Shoval et al. 2007): הפער התרבותי והטכנולוגי בין החיים באתיופיה לישראל, פער שמקשה מאוד הן על הסתגלות העולים והן על זיהוי התסמינים הקליניים על ידי הקולטים.

ארנון אדלשטיין (2005), במחקר גישוש בנושא אובדנות בקרב בני נוער יוצאי אתיופיה בגילאי 12–18, מדווח שבשנים 1996–2000 מנו יוצאי אתיופיה 5.2 אחוזים מכלל המתאבדים בקרב צעירים בני 15–24 שהתאבדו, כשחלקם באוכלוסייה זו היה רק 1.75 אחוזים. על מגמה דומה דיווחו שרה כהן ויפה וולמן (2006) לגבי בני נוער יוצאי אתיופיה בעשור 1990–2000. אדלשטיין טוען שבני נוער יוצאי אתיופיה נתונים במצבי סיכון חריפים יותר ממגזרים אחרים בחברה הישראלית, כולל עולים מארצות אחרות. הוא מצביע גם על ייצוג יתר של בני העדה בנשירה מבית הספר, בשימוש בסמים ובצריכת אלכוהול, תופעות הבולטות במיוחד בקרב בני נוער המנותקים ממסגרות חינוכיות. המחקר מצא גם קשר בין התנהגות אובדנית לאי־יכולת ההורים לשמש מקור לתמיכה בעת משבר (שם).

לסיכום, הנתונים החלקיים המצויים בספרות המקצועית מצביעים על מגמה של סיכון גבוה לאובדנות בקרב העולים מאתיופיה, אך גורמי הסיכון הספציפיים המדווחים כלליים מדי ודורשים העמקה והבהרה. אפשר לשער שהשימוש המועט והמוגבל בשירותי בריאות הנפש האמבולטוריים המסופקים לכלל האוכלוסייה כשירות ציבורי יחד עם הצגת תסמינים קליניים ותרבותיים ייחודיים שלא תמיד מובנים לספקי שירותי הבריאות והרווחה, מקשים על נקיטת צעדים למניעת האובדנות (Youngmann, Pugachova and Zilber 2012).

ממצאי המחקר

ציונה חקלאי ועמיתיה משירותי מידע ומחשוב, תחום מידע שבמשרד הבריאות, סיפקו את הנתונים האפידימיולוגיים שעמדו לרשותנו על היקף האובדנות בקרב עולי אתיופיה בישראל בין השנים 1981–2005. כן השתמשנו בפרסומים 'אובדנות בישראל 2008', ו'אובדנות בישראל 2009' (שטיין ואחרים 2008; חקלאי ואחרים 2009).

הנתונים האיכותניים נאספו בידי החוקרים באמצעים מגוונים: (א) מפגש קבוצתי או ריאיון אישי עם מטפלים בתפקידי סיוע כלכלי, חברתי ורפואי לבני הקהילה: עובדים

סוציאליים, רכזי קליטה, רופאי משפחה ועובדי רפואה אחרים; (ב) קבוצות מיקוד ודיון עם מנהיגי קהילה (קאסים ושמגלות), פעילי ציבור ומגשרים (מבוגרים וצעירים, גברים ונשים), וכן סטודנטים עולים מאתיופיה במסלול הכשרה לתפקידי גישור בין־תרבותי; (ג) ריאיון עם מרפא מסורתי; (ד) ראיונות עם רופאי משפחה במרפאות קהילתיות בריכוזים של יוצאי אתיופיה; (ד) מפגש עם בני משפחה של מתאבדים; (ה) ניתוח פרטני, תחת חיסיון, של תיקי מתאבדים המצויים בארכיוני הסוכנות, משרד הקליטה וצה"ל.

התאבדות בפועל

בין השנים 1981–2005 התאבדו 234 יוצאי אתיופיה, 174 גברים ו־60 נשים. כדי להשוות את היקף התופעה בין קבוצות שונות מקרב יוצאי אתיופיה, חישבנו שיעורים ל־100,000 נפש. כצעד ראשון השווינו את שיעורי ההתאבדות לפי גיל, מין ושנת ההתאבדות. מצאנו שבשנים 1997 עד 1999 שיעור התאבדויות היה גבוה יותר בקרב בני 45 ומעלה; בשנים שלאחר מכן המגמה התהפכה, והשיעורים היו שווים או גבוהים יותר בקרב הצעירים. הייתה ירידה הדרגתית בהיקף התופעה בין השנים 1997 לשנת 2000, ולאחר מכן נמצאה עלייה הולכת וגדלה בהיקפה. בכל השנים, ומעבר לגילים, הגברים עולי אתיופיה מתאבדים יותר מהנשים. באשר לקבוצת הסיכון בקרב הגברים, כמו באוכלוסייה הכללית, עד לשנת 1999 בני 45+ היו קבוצת סיכון גבוהה, והחל בשנת 2000 עד שנת 2004 (סוף תקופת הנתונים שבידנו), בני 15–24 היו קבוצת הסיכון הגבוהה ביותר. לגבי הנשים, מספר ההתאבדויות קטן מכדי לחשב שיעורים לפי גיל ושנת התאבדות.

לוח 1: התאבדויות של עולי אתיופיה, עולי ברית המועצות לשעבר ויהודים ואחרים לא עולים,[14] 1997-2005, בני 15 ומעלה
שיעור מתוקנן לגיל* ל־100,000 נפש, ממוצע תלת־שנתי

שנה	סך הכול מתאבדים בפועל			זכרים			נקבות		
	יוצאי אתיופיה	יוצאי ברית המועצות לשעבר	יהודים ואחרים לא עולים	יוצאי אתיופיה	יוצאי ברית המועצות לשעבר	יהודים ואחרים לא עולים	יוצאות אתיופיה **	יוצאות ברית המועצות לשעבר	יהודים ואחרים לא עולים
1997	39.2	10.8	8.0	61.4	18.8	12.7	16.3	3.9	3.7
1998	32.3	11.0	8.4	50.9	19.2	13.6	13.6	3.8	3.5
1999	27.0	11.9	8.2	41.9	21.3	13.1	12.2	3.7	3.6
2000	19.4	13.6	8.2	30.4	25.2	13.3	8.2	3.5	3.4
2001	23.0	13.0	8.1	37.0	24.1	13.0	8.8	3.4	3.6
2002	25.4	12.6	8.0	40.9	22.4	13.2	10.1	3.8	3.1
2003	32.9	12.3	7.9	53.3	21.5	12.9	12.4	4.1	3.3
2004	43.1	12.7	7.6	65.1	21.1	12.3	20.8	5.2	3.2
2005	46.1	12.0	7.0	73.5	20.5	10.7	18.2	4.6	3.5

* אוכלוסיית ישראל בשנת 1996 נקבעה כאוכלוסיית התקן
** מבוסס על פחות מעשרים מקרים
מקור: ציונה חקלאי ואחרים 2009

כפי שאפשר לראות בלוח 1, בכל השנים שיעורי ההתאבדות של עולי אתיופיה גבוהים מאלה של עולי ברית המועצות לשעבר ומאלה של יהודים ואחרים. השיעורים אצל עולי ברית המועצות לשעבר גבוהים מאשר השיעורים בקרב יהודים ואחרים, אבל נמוכים הרבה יותר מאשר אצל עולי אתיופיה. למשל, בשנת 2005 השיעורים ל־100,000 נפש היו שבעה אצל יהודים ואחרים, 12 אצל עולי ברית המועצות לשעבר ו־46 אצל עולי אתיופיה. ממצא נוסף שעולה מלוח 1 הוא שבניגוד לעולי אתיופיה, בקרב עולי ברית המועצות לשעבר ובקרב יהודים ואחרים לא נמצאו הבדלים ניכרים בשיעורי ההתאבדות במהלך השנים.

בהשוואת שיעורי ההתאבדות בשלוש קבוצות האוכלוסייה הללו, בנפרד לבני 15–24 ולבני 25–44, מצאנו אותה נטייה בשתי הקבוצות. שיעור ההתאבדות הנמוך ביותר נמצא בקרב יהודים ואחרים, שיעור גבוה מעט בקרב עולי ברית המועצות לשעבר, וגבוה הרבה יותר בקרב עולי אתיופיה. למשל, בשנת 2005, בגילאים 15–24 השיעורים היו 5, 12, ו־67 בהתאמה (חקלאי ואחרים 2009).

14 קבוצה זו כוללת יהודים, נוצרים לא ערבים ואוכלוסייה ללא סיווג דת, ללא עולי ברית המועצות לשעבר שעלו משנת 1990 ועולי אתיופיה שעלו משנת 1980.

בהשוואה של שיעור ההתאבדות בקרב עולי אתיופיה בין אלה שעלו לפני 1990 לעומת מי שעלו אחרי 1990, לא נמצא הבדל משמעותי בין שתי התקופות, גם כשמפלחים את האוכלוסייה לפי גיל ההתאבדות וגם כשמפלחים את האוכלוסייה לפי גיל ומין.

בהשוואה של שיעורי ההתאבדויות לפי גיל ולפי זמן שעבר מהעלייה בין השנים 1981–2005, מצאנו שוותק בארץ משפיע באופן שונה על קבוצות הגיל הנפרדות שנבחנו. שיעור ההתאבדויות בקרב מי ששהו בארץ מעל חמש שנים ויותר גבוה יותר בקרב הצעירים בני 15–24 והמבוגרים בני 65+ ונמוך יותר בקרב בני 25–64. נטייה הפוכה נמצאה בקרב מי שנמצאים פחות מחמש שנים בארץ, כלומר אחוז ההתאבדויות הקטן ביותר הוא בקרב בני 15–24 ובקרב המבוגרים בני 65+, והגבוה ביותר בקרב בני 25–64. מגמה זו בולטת במיוחד בקרב אוכלוסיית הגברים.

כשבדקנו את אופן ביצוע ההתאבדות מצאנו שאמצעי הביצוע השכיח ביותר הוא תלייה וחנק (שני שלישים מההתאבדויות מעבר לתקופת העלייה). הגברים השתמשו בנשק כאמצעי השני בשכיחותו לביצוע ההתאבדות ובשכיחות נמוכה יותר — קפיצה מגובה. בקרב הנשים, אחוז גבוה (עשרים) התאבדו באופני ביצוע שונים: תלייה, קפיצה או שימוש בנשק.[15]

ניסיונות התאבדות

בין השנים 1999–2007 היו 402 ניסיונות התאבדות בקרב יוצאי אתיופיה, 172 גברים ו־230 נשים (שטיין ואחרים 2008). שיעור ניסיונות ההתאבדות בקרב עולי אתיופיה מעיד על עלייה עקיבה לאורך השנים, מ־56 בשנים 1999–2001, ל־82 בשנים 2005–2007, במיוחד בקרב בני 15–24. בניגוד לשיעורי ההתאבדות בפועל, שהיו גבוהים יותר בקרב הגברים, שיעורי ניסיונות ההתאבדות גבוהים יותר בקרב הנשים.

השוואה של שיעורי ניסיונות ההתאבדות בין עולי אתיופיה שעלו משנת 1980 לעולי ברית המועצות לשעבר שעלו משנת 1990 וליהודים ואחרים לא עולים בשנים 2001–2007 (שטיין ואחרים 2008), מעידה ששיעורי ניסיונות ההתאבדות של עולי אתיופיה, גברים ונשים כאחד, נמוכים מאלה של עולי ברית המועצות לשעבר. בקרב יהודים ואחרים לא עולים, בשני המינים, השיעור בקרב בני 15–24 נמוך מזה של שתי קבוצות העולים, שעה שבגילאים 45+ שיעור ניסיונות ההתאבדות גבוה יותר מאשר בקרב העולים (שטיין ואחרים 2008).

15 לדברי האינפורמנטים עמם שוחחנו, מדובר למשל בשיסוף הגרון.

שיח נחקרים

במפגשים השונים שקיימנו התבלטו כנושאים מרכזיים השינויים והשיבושים בחיי היחיד והקהילה. הדיונים הציגו תיאורים וטיעונים חוזרים ובכך איששו את דעת הציבור המקומי על גורמי סיכון המעודדים את תופעת האובדנות.

אובדנות בקרב מבוגרים

להלן יוצגו הרקע לאובדנות בקרב המבוגרים בסדר השכיחות והעוצמה הרגשית שסימנה את חשיבות גורם הסיכון בעיני הנחקרים: דרדור במעמדם של הגברים במערך הכלכלי, החברתי והמשפחתי; השינוי במעמד הנשים במערך הכלכלי, החברתי והמשפחתי; ארגון מחדש בהסדרי הזוגיות; תמיכה מסיבית של שירותי הרווחה בגירושין; השינוי במסגרות החינוך של ילדים ובני נוער; השינוי במעמד הסמכות ההורית ובמעמד ילדים ובני נוער במשפחה; הפיחות במעמד המגשרים המסורתיים ומנהיגי הקהילה; קשיי ההסתגלות במעבר מרפואה מסורתית לרפואה מערבית; תרבות ה'שתיקה' ביחסי פנים וחוץ; קשיי תקשורת עם ספקי שירותים ועם סוכנויות אדמיניסטרטיביות; מצוקות בעקבות מחויבויות מתמשכות כלפי קרובי משפחה שנותרו באתיופיה. לכאורה, אין חדש בטענות אלה מעבר לידוע על מצב הקליטה של רבים מבני העדה (Westheimer and Kaplan 1992: 103-117). אולם גורמים אלה הועלו בפנינו כנוגעים ישירות לתופעת האובדנות. הדוגמאות של הטענות המובאות להלן ממחישות כמה מהנושאים שהועלו בהקשר זה.

דרדור במעמדם של הגברים במערך הכלכלי, החברתי והמשפחתי. הנושא הזה שב ועלה בכל מפגש. הגברים נתפסו כמי שנפגעו במיוחד בעקבות העלייה. גברים רבים לא נקלטו בשוק העבודה, אחרים נאלצו להסתפק בעבודות כפיים ששכרן מועט. מציאות זו פגעה פגיעה חמורה במעמדם המשפחתי המסורתי כמפרנסים וכבעלי מעמד בקהילה. דומה שהאמירות הבאות מדברות בעד עצמן:

'מי שהיה עצמאי באתיופיה מוצא עצמו עובד אצל אחרים, אין לו טריטוריה משלו'.
'זה קשה להיות משרת בגיל מבוגר. באתיופיה בגיל מבוגר היו להם עובדים או שהילדים עבדו בשבילם'.
'הגבר היה מלך באתיופיה וכאן הכל השתנה. כל אנשי המקצוע צריכים להבין: אבא קפץ על 300 שנה והוא עוד בדרך לארץ. תלשו אותו מסביבתו, הוא היה גבר גבר! ועכשיו אומרים לו זה אסור זה מותר...'.
'עבור המבוגרים זו פגיעה ביסוד הפנימי של הגבר והאשה. באתיופיה היה לגבר הכבוד, היה אדון בבית והאשה היתה מוכנה לשרת אותו. בארץ האישה השתלבה, מפרנסת כמו הבעל והגבר מרגיש שהאשה מדלגת עליו ועוד אומרים לו [חברים] ראינו אותה [...] שמועות! מתחיל סכסוך. עובדים סוציאליים שלא כל כך שומעים מה קרה, מתערבים ומתחיל תהליך של גירושין. הגבר יוצא מהבית, צריך לשלם מזונות, שוכח

שזה לילדים שלו. וחסר עוד שאנשים אומרים לו: מה, אתה משלם לה מזונות? [לאשה שגירשה אותך מהבית]'.
'באתיופיה הגבר היה למעלה, פה האיזון התהפך והאשה למעלה. וכשיש בעיה מוציאים את הגבר מביתו, אין לו איפה להתרחץ, מרגיש מושפל, לוקח את הדברים בתיק שלו, מסתובב מסריח ומרגיש שהחלומות שלו להתקדם נפלו, ובאה מחשבה לאבד את חייו. גירושין היו גם באתיופיה, אבל לא בהיקף כזה. אם היו נותנים לו חדר, הכל היה נמנע!'
'הבעיה נובעת [מכך] שאף אחד לא מתייחס אם לגבר יש בעיה בבית. אין לו מקצוע, אין לו עבודה, מבולבל, לא יכול לדבר עם אשתו. נכנסים עובדי הרווחה עם שוטרים ותופסים אותו כמו בעל חיים. תופסים אותו ותופרים לו את הסיפור. יש לנו תרבות, אנחנו יכולים להשתלב אם תקשיבו לנו. אצלנו, עובד סוציאלי זה כמו ערבי ויהודי, לא רוצים להבין אותנו. 50 אחוז מתגרשים [בעזרת העובדים הסוציאליים]. באתיופיה אם אתה מתגרש אתה כמו מת ופה אומרים "תזרקי אותו"'.

השינוי במעמד הנשים במערך הכלכלי, החברתי והמשפחתי. נושא זה משלים את הטיעונים הקודמים בהתייחסותו לשינוי הדרמטי במעמד הנשים וביחסי המגדר המסורתיים בקרב העולים מאתיופיה:

'כושר ההסתגלות של נשים טוב יותר משל גברים, הן גם מתקדמות מהר יותר. הן שורדות ומתקדמות. הגברים תקועים "שם" [באתיופיה], גם מבחינת המוטיבציה הגברים תקועים. האישה מנצחת, המשטרה מגיעה והגבר יוצא מהבית. ואז, באותו בית יהיה רצח'.
'הנשים מצליחות יותר וזה פוגע בכבוד הגבר שלא מתמודד'.
'שירותי הרווחה טובים, אך בעבור הקהילה נתפסים כמשהו הרסני שכן כל העובדים הסוציאליים לצד האישה!'
'החוק בעד נשים'.
'בעלי תפקידים חשובים בשירותי הרווחה הן נשים, מה שמסייע לנשים בקהילה אבל מאיים על תחושת הביטחון של הגברים'.
'האישה חשופה להרבה תפקידים: עבודה וגידול ילדים. ואם האבא לא בתמונה, לא עוזר ומאבד תקווה, אין לה כוח, ואז היא מגיעה למסקנה שעדיף להיפרד ממנו. גם הילדים מתרחקים ממנו וזה מוביל למצוקה ולהתאבדות של הבעל'.
'אחת הבעיות הקריטיות היא הקונפליקט הבין־זוגי. נשים מוכנות לשינוי, יוצאות לעבודה. אם הגבר לא מצליח לפרנס הוא חש שכבודו נרמס והיא אומרת לו "אתה יכול לעזוב את הבית". הוא מרגיש שהוא לבד, אין מי שיעזור לו ואף מקבל צו הרחקה. הבעיה הולכת ומחריפה, מה שמוביל להתאבדות'.
'במקרה של בעיה בין בני זוג לוחצים על האישה להתלונן, להגיד שהבעל מפחיד, מכה, רוצה להרוג. ואז יש תיק, יש כתם שמפריע גם אם יש ניסיון לגשר. מפלילים

את הגבר במקום לתת לקהילה לעזור לעצמה ולא להפעיל מיד את הממסד. אם ניתן לקהילה לפתור בכלים שלה זה יעזור׳.

יחסי הורים-ילדים. הארגון מחדש של חיי הכלכלה, של המעמד המגדרי ושל חיי הזוגיות שחלו בעקבות העלייה הובילו גם לתמורה במרקם היחסים המסורתי בין ילדים להוריהם. הסמכות ההורית התערערה, הילדים עברו למסגרות חינוכיות שמחוץ למעגל ההשפעה של המבוגרים, והתעוררו ציפיות חדשות של הילדים כלפי הוריהם. מצב חדש זה העמיד את ההורים בעמדת נחיתות ביחס לילדיהם שהשתלבו מהר יותר בתרבות הישראלית (למשל, רכישת השפה) והגביר את תחושות המצוקה של ההורים, במיוחד האבות.

׳פה להורים אין סמכות, באתיופיה ההורים היו מתערבים. פה הילד במרכז׳.
׳הילדים חושבים שהם יודעים יותר מההורים, זה מחליש את השפעת ההורים׳.
׳מתאבדים כי לקחו מהאבות את הסמכות שלהם. הילדים לא מקשיבים וכך איבדו את הילדים׳.
׳אין תקשורת בין הורים לילדים, אין שפה משותפת׳.
׳ההורים איבדו שליטה על הילדים בגלל ההחלטות של הרשויות׳ [בכל תחומי החינוך].
׳באתיופיה לילדים היה שפע של זמן. פה מגיל צעיר צריכים ללכת לגן וממלאים הרבה תפקידים. לכן הם זקוקים להרבה השקעה, התייחסות ואהבה של ההורים [שאין בידם]. כמו פרח הם יכולים לנבול בלי אהבה [תמיכה הורית]. עברנו מתרבות בה הילד פעל מתוך כבוד וציות להורים למערכת בה ההורה צריך להפעיל אסטרטגיה אחרת, של אהבה׳.
׳אנשים לא פתוחים לדבר עם הילדים. הילדים יוצאים מהבית, יש כעס במקום לדבר ולפתור את הבעיות בדרכי שלום. ההורים לא מדברים עברית ולא מביאים את הילד שידבר וישפוך את לבו׳.
׳בתנ״ך כתוב שאב צריך להעניש את ילדיו למען חינוכם. כאן אסור והתוצאה שהילדים יוצאים בערב ולא חוזרים בזמן. באתיופיה אף ילד לא עישן וכאן התקלקלו׳.
׳כאן הילד מאיים [לפנות למשטרה] אפילו אם קיבל צביטה. זה מסרס את ההורים והילד גדל בלי פיקוח ולכן הוא יכול להיכנס לדברים שליליים, אלכוהול, סמים ואף להתאבדות׳.
׳סיבה נוספת להתאבדות זה אי־הצלחה או כישלון של הילדים. מתחיל ויכוח כשהבעל אומר לאישה: את אשמה. נתת להם יותר מדי חופש. זו סיבה לגירושין ולפירוק משפחות׳.
׳בארץ מצפים מהילד להישגים, מה שלא היה באתיופיה. שם היה עוזר להורים. וגם לילד לא היו צפיות מההורים. קיבל את הארוחה וזהו׳.
׳הילדים הולכים למועדונים שפתוחים כל הלילה, חוזרים בבוקר [...] גם מבחינה כלכלית הילדים מכניסים את ההורים לצרות, למשל בהוצאות של הטלפון הנייד. וזה משפיע על המצב הנפשי. כשאני הולך בליל שבת לבית הכנסת הילדים מחכים למונית למסיבה, וחוזרים בבוקר מתנדנדים, שיכורים׳.

'באנו מתרבות אחרת, רובנו מהכפרים, וקשה לנו להתמצא פה ולעזור לילדים. גם הדירות קטנות ולא יכולים לתת לילדים כסף והילדים רואים מה מקבלים ילדים לא אתיופים. מרגישים נחותים, הולכים לגנוב, נתפסים, נפתח להם תיק'.
'המערכת החינוכית [זו שלקחה על עצמה את חינוך הילדים והפקיעה את סמכות ההורים] אשמה שלא לוקחת אחריות לחנך את הילדים. יש ילדים שליליים המשפיעים על המערכת [ואלה אינם מטופלים על ידי מערכת החינוך]'.
'פה בארץ עדיף להיות עקר מאשר להביא ילדים. פה סובלים בגלל הילדים שלנו!'.

תרבות השתיקה. נושא אחר שעלה בשכיחות גבוהה ובנימה של חוסר אונים הוא מה שאנו מכנים 'תרבות השתיקה', התנהגות שדווחה כנורמה מקובלת בחברה האתיופית. דהיינו, הימנעות מדיבור רגשי פתוח, אף לא בין קרובים וידידים, במיוחד בכל הנוגע לנושאים אישיים מחיי הפרט והמשפחה. כיבוד השתיקה מעקר את האפשרות לקרוא את סימני המצוקה ולעמוד לימין היחיד בשעתו הקשה בטרם ינקוט אקט אובדני. קוד השתיקה מונע קריאה לעזרה מתוך הקהילה ומחוץ לה (של רשויות הבריאות והרווחה):

'לא תמיד יש סימנים [להתאבדות], גדלנו שלא מספרים! [על דברים אישיים]. לצעירים אין זכות לדבר'.
'זו בושה לדבר על הבעיות'.
'בקהילה שלנו לא מספרים ובסוף הכל מתפוצץ. האנשים שלנו מאוד שקטים ואי־אפשר לגלות [סימני מצוקה]'.
'אצלנו אסור להגיד, אסור להלשין, לא מקובל לדבר בגלוי גם בתוך המשפחה'.
'מדברים בפתגמים, הקהילה מופנמת ואומרים לילד: "הבטן שומרת, סופגת את הכל"'.
'הרבה שומרים בבטן וזה בגלל "מה יגידו עלינו". זו התנהגות מושרשת שרואים גם אצל ילדים'.
'גם בין חברות טובות יש פתיחות רק עד גבול מסוים'.
'אצלנו אין קשרים משפחתיים ותקשורת בהשוואה לקבוצות אחרות. אין קשר הדוק אף בין אחים ואחיות. אבל זה היה אחרת באתיופיה'.
'חוסר תקשורת בולט אצל בני הנוער עם ההורים, ובפרט אלה שגדלו בארץ ולא מדברים אמהרית'.

אובדנות בקרב הצעירים

עולמם של הצעירים, כפי שמצטייר מדברי המשיבים, מעלה שורה של גורמי סיכון ייחודיים: ציפיות להישגים לימודיים ומקצועיים שקשה לעמוד בהם; בני נוער המצויים מחוץ למסגרת חינוכית; חשיפה של צעירים לחומרים משכרים וממכרים (אלכוהול, סמים); היעדר משאבים משפחתיים לתמיכה כלכלית ואמוציונלית; היעדר תקשורת בין הצעירים להוריהם; כישלון במימוש הציפיות מהשירות הצבאי; היעדר חבר/ים אתיופים במסגרת

היחידה הצבאית: המשך בין־דורי של 'תרבות השתיקה'; היעדר גישה למנהיגות מסורתית או תחליף לה לשם תמיכה רוחנית ורגשית.

להלן מבחר ציטוטים על הגורמים לאובדנות בקרב הצעירים שהעלו בפנינו הנחקרים מבני הקהילה, מבוגרים וצעירים כאחד. התגלתה הסכמה רחבה בין הנחקרים מגילאים שונים על נסיבות האובדנות בקרב הצעירים.

'אצל הצעירים רואים שתייה, הזנחה, התנתקות וחוסר אכפתיות למשפחה. הם סובלים מחוסר הצלחה ואין להם מענה במצבי לחץ [כולל מחברי הקהילה בשל תרבות השתיקה]'.
'הצעירים שמשרתים בצבא עם הפרנג'ים [הלא אתיופים] בצבא מעמדם שווה והתנאים דומים. אבל כשהם באים הביתה הם חיים בצפיפות, ללא דמי כיס לבילויים, ללא מכונית, וכיו"ב'.
'המתגייס רוצה לקבל את מה שביקש, למשל, נהג משאית. וכשאינו מקבל זאת הוא חושב שעובדים עליו וזה מוביל לייאוש מה שיכול להוביל להתאבדות'.
'הצעירים מקבלים סוג של הכשרה מקצועית, כולל אקדמית, אבל שמעניקה להם אפשרויות תעסוקה מוגבלות מה שנוסף לאפליה על רקע מוצאם. והמשפחה לא מסוגלת לכוון אותם להכשרה מקצועית שתקדם אותם בשוק העבודה'.
'הבחור הצעיר לא פונה לעזרה ולא מדבר. הוא ממשיך לעבוד [בעבודה שאיננה לטעמו] ואוכל את עצמו בפנים. איך תגרום לו שידבר?'
'בנות משתפות חברות ופחות חושבות על התאבדות. אבל לגברים [הצעירים] אין מעגל כזה, זורק מילה לאמא, מתבודד, וזה הולך וטופח'.
'צעירים בגיל ההתבגרות אינם מספיק חזקים להתמודד עם המעבר ואינם מקבלים תמיכה ותשומת לב בבית'.
'צעיר מתבגר תלה את עצמו מכיוון שהבטיחו לעזור לו להקליט שיר ולא קיימו את ההבטחה'.
'מתאבדים מהבדידות, לא בגלל מצוקה מידית אלא מתחושה שאין תקווה להצלחה בעתיד ואין עזרה'.
'הפער הולך וגדל, הרבה לא מתגייסים וגם מביניהם ישנם שמגיעים לכלא. ואז כשנזקקים לתעודת יושר מתקשים למצוא עבודה. מחוסר מוצא יושבים עם חברים ושותים אלכוהול וזה מפיג את השעמום ואף יכול להוביל להתאבדות'.
'המעבר לאלכוהול במקום הבירה האתיופית [טאלה] מגדילה את חומרת המצב'.
'אצל צעירים אין סימנים מקדימים [להתאבדות] אלא אם יש דיכאון במובן הרפואי. הם לא מתכננים את ההתאבדות, הם לא ישאירו מכתב, הם מונעים על ידי הלא מודע'.
אם של מתאבד: 'הבית מלא רוחות רעות שהגיעו בשל קנאת שכנה והללו דחפו אותו להתאבד' [הסבר שנתן לה מרפא מסורתי]. אבל, גם הצבא אשם שלא נתן לו לשרת ביחידה שביקש, לכן ערק, נתפס, נכלא, שוחרר אך לא חזר ליחידה וחשש להיתפס שוב'.
חבר של מתאבד: 'אח אחד נהרג בצבא, האח השני רצה להגיע לאותו מקום ולא נתנו לו. כעבור חצי שנה התאבד בבית ולא השאיר הסבר'.

חבר של מתאבד: ׳היתה לו עבודה טובה לאחר שהשתחרר מהצבא וחזר הביתה. סבל כנראה מזה שאמא שלו סירבה להוציא את אביו מהבית למרות שהציק לה׳.
׳יש צעירים שמרגישים אחריות לדאוג להוריהם וזה עול נוסף שקשה לעמוד בו׳.
׳חייל בגבעתי התאבד בלי סיבה, היה חיל טוב ממשפחה מסודרת כלכלית. לא מאמינים שזו היתה התאבדות׳ [דוגמה להיעדר סימנים מוקדמים].
׳בחור בן 17 התאבד לאחר שהמשטרה תפסה אותו נוהג ללא רישיון ועמד לאבד את רישיון הנהיגה שהתכונן לקבלו׳.
׳למדנו יחד והיינו שנינו תלמידים טובים. דיברנו שבוע לפני שהתאבד. הוא היה נהג בצבא וסיפר שהוא סובל, שהצבא לא נותן לו לעשות את כל מה שהוא יכול ועלה גם נושא הגזענות. אבל לא היה רמז להתאבדות׳.

רפואה מסורתית ורפואה מערבית

נושא חשוב נוסף שעלה בראיונות ובמפגשים השונים היה תפקיד הרפואה המסורתית שקישרה באתיופיה בין אמונות על בריאות היחיד למערך קוסמולוגי. זאת לעומת הרפואה המערבית המעוקרת מעולם האמונות ומשמעות הקיום של היחיד במארג החברתי והקוסמי. להלן מבחר ביטויים המשקפים עמדות אלה:

פעיל חברתי ממוצא אתיופי: ׳הטיפול המסורתי נתן תקווה לעומת הטיפול הפסיכיאטרי ששואל שאלות מזעזעות ומודיע לפציינט שהוא בדיכאון...׳.
רופא משפחה ממוצא אתיופי: ׳הטיפול המסורתי האתיופי אינו נוגע ישירות בתלונה, מעורר דיבור מסביב. המתלונן בדיכאון מצפה לבדיקה גופנית למגע פיזי כמו בטיפול המסורתי׳.
מרפא מסורתי: ׳באתיופיה הטיפול היה בעזרת טבל (מים מרפאים), צמחים וחומרים אחרים. ובארץ מיד אשפוז, כדורים ותרופות שגורמים יותר נזק בלתי הפיך׳.
פעיל חברתי: ׳דוחים טיפול תרופתי נגד דיכאון כיוון שהילדים קוראים את הטקסט המצורף לקופסת התרופה ושואלים: "מה, אתה משוגע?"׳
אם לבן שניסה להתאבד התנגדה לטיפול פסיכיאטרי כיוון שחשבה שיתנו לו זריקה, ׳מה שיהפוך אותו למשוגע׳.
אח מוסמך בבית חולים כללי: ׳סיבה להתאבדות יכולה להיות גם מחלה זיהומית קטלנית כמו צהבת C ו־HIV/AIDS׳.
עובד סוציאלי ממוצא אתיופי: ׳מי שמוכן לטיפול יעדיף מטפל זר כיוון שאם הוא אתיופי הוא מכיר את המשפחה׳ [ובכך תיחשף הבושה].
רופא משפחה: ׳רופא המשפחה אין לו זמן ואולי גם לא הכשרה להקשיב ולהתייחס למצוקות הפציינט האתיופי׳ [שמעבר לתלונות הסומאטיות]. ׳פונים לרופא אבל תמיד באים עם תלונות סומאטיות: עייפות, כאב ראש, לא מרגיש טוב...׳.
רופא משפחה: ׳יש להכשיר עובדים סוציאליים אתיופים שיטפלו בבעיות פסיכיאטריות

של בני העדה׳ [אמירה הסותרת את הטענה של מרואיינים אתיופים כי הם מעדיפים מטפל זר לא ממוצא אתיופי].
מטפל מסורתי: ׳הצעירים נמצאים בתקופת האש של מעגל החיים והם מלאים בקונפליקטים ואז הכוח המאגי מוצא את הפתח להיכנס ודוחף אותם להתאבדות. הטיפול באתיופיה חיפש ותיקן את שיווי המשקל בין החלקים החשובים של האדם. אבל פה קשה לצעירים לקבל עזרה ממרפא אתיופי׳.
מטפל מסורתי: ׳פה בארץ בלבול גדול, אין שמירה על חוקי הטהרה והטומאה וזה נוסף למתח שנכנס לאנשים. הם פונים לקופת חולים מקבלים תרופות שבמקום לרפא גורמות לתופעות לוואי. בצבא לא מתאבדים, הורגים אותם!׳.
מטפל מסורתי: ׳הכוחות המאגיים המזיקים נמצאים בארץ ומשחרים לטרף מאז ימיו של שלמה המלך שאסף אותם על מנת שיוכל לדבר עם חיות וצמחים, ומאז מותו הכוחות המאגיים נשארו חופשיים פה׳.

דיון

הממצא המרכזי במחקר שעליו מבוסס מאמר זה מעיד על שיעור גבוה של התאבדויות בקרב יוצאי אתיופיה בהשוואה לעולי ברית המועצות לשעבר ולילידי הארץ, לעומת שיעור נמוך יחסית של ניסיונות אובדניים. מתוך כך אפשר להניח שיוצאי אתיופיה נחרצים יותר בכוונתם לבצע אקט אובדני סופני ללא התראה מוקדמת. שיעור האובדנות גבוה יותר בקרב גברים יוצאי אתיופיה, ושיעור ניסיונות האובדנות גבוה יותר בקרב נשים. דפוס זה דומה לממצאים מחקריים ממקומות אחרים בעולם (Wasserman 2001; Rutz and Rihmer 2009). כפי שמעידים הנתונים האפידמיולוגיים, שיעור האובדנות עלה בהדרגה בקרב הצעירים בהשוואה לקבוצות הגיל האחרות בקרב עולי אתיופיה. העלייה החדה בשיעורי ההתאבדות משנת 2000 מוסברת בעיקר במצוקות שהועלו בשיח הנחקרים. אפשר גם שמגמה זו מושפעת מהצטברות של כמה גורמים ובהם זרם העלייה הגובר של אוכלוסיית ׳זרע ביתא ישראל׳,[16] שמצויים היו במצב סְפי מתמשך באתיופיה בשל ספקות ההכרה במעמדם כזכאי עלייה ושתהליך קליטתם בישראל היה מורכב יותר. לכך יש להוסיף את המצוקה ההולכת וגדלה בקרב בני נוער וצעירים יוצאי אתיופיה שנפלטים ממסגרות חינוכיות ואחרות, משתמשים בסמים ובאלכוהול ומעורבים בהתנהגות עבריינית בשיעורים גבוהים יחסית לאלה של נוער מנותק בישראל, ואת המדיניות הכלכלית של הממשלה בשנים 2002–2005 שפגעה בשכבות החלשות, לרבות עולי אתיופיה.[17]

16 מקובל להבחין בין ׳ביתא ישראל׳ שעלו במהלך שנות השמונים ותחילת שנות התשעים של המאה העשרים, לבין אלה שעלו מאוחר יותר, המזוהים כ׳זרע ביתא ישראל׳ או ׳זרע ישראל׳ (פלאשמורה). ראו, למשל, קונפורטי 2009.

17 ראו: אחדות 2004; גודמן 2008; אדלשטיין 2004; בודובסקי, רושקה וויצטום 2012; תלמי כהן 2012.

המחקר מעיד על מעמדם הסוציו־אקונומי הנמוך של יוצאי אתיופיה בהשוואה לקבוצות מהגרים ותיקות וחדשות יותר בחברה הישראלית (Offer 2007). נוסף על כך, קבוצת העולים מאתיופיה מוצאת עצמה במשבר עמוק יותר בהשוואה לקבוצות מהגרים אחרות בחברה הישראלית בגלל ההתפוררות החמורה של מבנה המשפחה והקהילה, אובדן המנהיגות המסורתית, הפער במסורת הדתית של יהודי אתיופיה ליהדות הרבנית המקובלת בארץ, המעבר מחברה חקלאית מסורתית לחברה מערבית טכנולוגית מעיקרה, ובגלל נחיתות ההון האנושי שבידם (השכלה וכישורים מקצועיים). מהתזה המוקדמת של דורקהים ועד למחקר השוואתי בין־לאומי מהזמן האחרון, מתועד הקשר ההדוק שבין שיעורי ההתאבדות לחילון, לאינדיווידואליזציה ולערעור נורמת הביטוי העצמי של היחידים במצבי דחק חריפים (Lennzi, Cloucci and Minas 2012).

המצב הקיומי המעיק של יוצאי אתיופיה מייצר קרקע זמינה להתפתחות של נטיות המובילות לעלייה בשיעורי האובדנות הגבוהים. אפשר להבין מגמה זו במושגיו של דורקהיים על מצבי אנומיה, כגון כשל הציפיות של העולים מאתיופיה להשתלבות בחברה החדשה מצד המבוגרים, ובמיוחד הצעירים. הדיווחים שהבאנו מפיהם של נחקרים מבוגרים וצעירים, כולל מנהיגים בקהילה, מבטאים תחושה חריפה של יאוש ושל אובדן דרך, במיוחד בגלל הירידה במעמדם של הגברים. זאת על רקע הקשיים הכלכליים, המהפך ביחסי המגדר, אובדן הסמכות ההורית, היעדר מקורות תמיכה קהילתיים כולל מייצגי התרבות והדת המסורתיים. לצד זה עמדנו על 'קוד השתיקה', נורמה התנהגותית המגבילה מתן ביטוי רגשי למצוקות אישיות כולל בפני קרובים (בני משפחה וחברים), והימנעות או אי־יכולת להיעזר בשירותי הרווחה והבריאות העומדים לרשותם.

העלאתם של יהודי אתיופיה היא אתגר המחזיר את החברה הישראלית לימים הראשונים של הגשמת חזון קיבוץ הגלויות. דומה שהיתה זו בשנות החמישים והשישים הוויה חברתית־אידאולוגית שסייעה להתגבר על הקשיים הכרוכים בשילוב תרבויות תוך שמירה על זהות קהילתית, גם אם במחיר גבוה של סבל למשתתפי מפעל זה. למרות הקשיים העצומים ומחדלי הקליטה של יוצאי עדות המזרח, שעליהם עמדו בזמנו במחקר ובתקשורת, אנו צופים כיום בקליטתם ובהשתלבותם כנדבך מרכזי בחברה הישראלית לשלוחותיה (שוקד 2000). ניסיון העבר מלמד שאין לשפוט את הצלחת קליטתם של יהודי אתיופיה על פי הראיות בנקודת זמן מסוימת, גם אם זו נראית משברית. חשוב לציין שהתמונה המסתמנת ממאמר זה אינה מייצגת את כלל אוכלוסיית יוצאי אתיופיה, שיש לה נציגות מרשימה בתחומי חיים שונים של החברה הישראלית, כגון השירות בצה"ל ובשירותי הביטחון, בשירותי הבריאות והרווחה, סטודנטים במוסדות אקדמיים וכיוצא באלה.

הגופים הממלכתיים שיזמו מחקר זה פועלים כיום לצמצום תופעת האובדנות בקרב קבוצות שונות בחברה הישראלית, כולל העולים מאתיופיה. במסגרת זו מיושמות תכניות מניעה ברמה הקהילתית והפרטנית שבהם משולבים בני העדה, מומחים מתחומי שונים ופעילים מקומיים שמשמשים שומרי סף ומגשרים בין חברי קהילה המצויים במצבי סיכון

לאובדנות לבין שירותי הבריאות והרווחה העומדים לרשותם. החששות למצב הקיומי של קבוצה זו מאפיינת את האתוס הישראלי של מיזוג ושוויון. טענות קשות מכיוונים שונים העלו בעבר ועד לאחרונה על תהליכי הקליטה והשילוב של עליות קודמות. סביר להניח שגם במקרה של יוצאי אתיופיה נעשו שגיאות, מה גם שצבע העור יש בו כדי לעורר תחושות של הפליה וקיפוח יתר. יש לקוות שדאגת המוסדות למצוקות ההתערות בחברה הישראלית, כפי שהיא מתבטאת ביזמת המחקר שעליו מתבסס מאמר זה, מעידה על ניסיון כן לצמצם את המהמורות בדרך להשתלבותם בחברה הישראלית.

מקורות

אדלשטיין, א׳, 2004. ׳שימוש בחומרים פסיכו אקטיביים בקרב בני נוער יוצאי אתיופיה׳, **משטרה וחברה**, 8, עמ׳ 95–126.

אדלשטיין, א׳, 2005. **אובדנות בקרב בני נוער יוצאי אתיופיה: מחקר גישוש**, מדינת ישראל, המשרד לקליטת העלייה, המחלקה לשרותי רווחה, ירושלים.

אחדות, ל׳, 2004 (עורכת). **סקירה שנתית 2003–2004**, המוסד לביטוח לאומי, מנהל המחקר והתכנון, ירושלים.

אפטר א׳ וא׳ פוירשטיין,2001. **נוער על סף תהום: התאבדויות ונטיות אובדניות בקרב בני נוער**, דיונון, תל אביב.

ארז, ג׳ ומ׳ שני, 2008. ׳הסיפור שלא סופר: סיפורן של עולות מאתיופיה׳, **הרפואה**, 147, עמ׳ 975–977.

אריאלי, א׳, י׳ גילת וצ׳ אייצק, 1994. ׳התאבדות יהודי אתיופיה: סקר באמצעות אוטופסיה פסיכולוגית׳, **הרפואה**, 127, עמ׳ 65–70.

בודובסקי, ד׳, פ׳ רושקה, וא׳ ויצטום, 2012. ׳אלכוהול וסמים בקרב יוצאי אתיופיה: היבטים רגישי תרבות׳, בתוך: נ׳ גריסרו וא׳ ויצטום (עורכים), **היבטים חברתיים, תרבותיים וקליניים של עולי אתיופיה בישראל**, אוניברסיטת בן־גוריון, באר שבע, עמ׳ 153–177.

בן עזר, ג׳, 2010. ׳כטיפה השבה אל הים? נראות ואי נראות בתהליך הקליטה של יהודי אתיופיה׳, בתוך: ע׳ לומסקי־פדר ות׳ רפופורט (עורכים), **נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג**, מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ׳ 305–328.

גודמן, י׳, 2008. ׳אזרחות, מודרניות ואמונה במדינת הלאום: הגזעה ודה הגזעה בגיור מהגרים רוסים ומהגרים אתיופים בישראל׳, בתוך: י׳ שנהב, וי׳ יונה (עורכים), **גזענות בישראל**, תל אביב וירושלים: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, עמ׳ 318–415.

גריסרו, נ׳ וא׳ ויצטום, 1995. ׳תופעת הזאר אצל עולי אתיופיה בישראל: היבטים תרבותיים וקליניים׳, **שיחות**, ט(3), עמ׳ 209–220.

הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (23 בנובמבר 2011), **הודעה לעיתונות: הקהילה האתיופית בישראל — לקט נתונים לקראת חג הסיגד**, הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, ירושלים.

וייל, ש׳, 2008. ׳ציונות ועליה׳, בתוך: ה׳ סלמון (עורכת), **אתיופיה: קהילות ישראל במזרח במאות התשע־עשרה והעשרים**, משרד החינוך ומכון בן־צבי, ירושלים, עמ׳ 187–200.

חקלאי, צ׳, נ׳ שטיין, נ׳ גולדברגר ומ׳ אבורבה, 2009. **אובדנות בישראל 2009**, משרד הבריאות, תחום מידע, שירותי מידע ומחשוב, ירושלים.

יונגמן, ר׳ ומ׳ שוקד, 2009. **אובדנות בקרב עולי אתיופיה בישראל: דו״ח מסכם**, המשרד לקליטת העלייה, משרד הבריאות, המרכז האקדמי רופין וג׳וינט ישראל, ירושלים.

כהן, ש׳, וי׳ וולמן, 2006. **אובדנות בקרב עולים, נייר עמדה**, מדינת ישראל, המשרד לקליטת העלייה, המחלקה לשרותי רווחה, ירושלים.

לובין, ג׳, ט׳ וישנה ומ׳ קוטלר, 2007. ׳אובדנות: היבטים קליניים ומערכתיים לממד האחריות האישיות׳, **הרפואה**, 146, עמ׳ 364–367.

סלמון, ה׳, 2008 (עורכת). אתיופיה (קהילות ישראל במזרח במאות התשע־עשרה והעשרים), משרד החינוך ומכון בן־צבי, ירושלים.

עייש־גלעד, ע׳ , 2010 (עורכת). **התוכנית הלאומית למניעת התאבדות: תכנית הכשרה לצוותי בריאות הנפש לטיפול בעולים (דגש על עולי חמ״ע ויוצאי אתיופיה)**, משרד הבריאות, הסוכנות היהודית לארץ ישראל וג׳וינט ישראל, ירושלים.

ענתבי־ימיני, ל׳, 2010. ׳בשולי הנראות: עולים אתיופים בישראל׳, בתוך: ע׳ לומסקי־פדר ות׳ רפופורט (עורכים), **נראות בהגירה: גוף, מבט, ייצוג**, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ׳ 43–68.

קונפורטי, א׳, 2009. **ציונות הפוך על הפוך: סיפור הבאתם של בני הפלאשמורה לישראל**, הספריה הציונית וההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים.

שוקד, מ׳ וש׳ דשן, 1999. **דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים.

שוקד, מ׳, 2000. ׳על חטא שלא כל־כך חטאנו במחקר יהודי המזרח׳, **מקרוב**, 3, עמ׳ 79–89.

שטיין, נ׳, נ׳ גולדברגר, צ׳ חקלאי ומ׳ אבורבה, 2008. **אובדנות בישראל 2008**, משרד הבריאות, תחום מידע, שירותי מידע ומחשוב, ירושלים.

שטיין, נ׳, צ׳ חקלאי ומ׳ אברובה, 2005. **אובדנות בישראל 2005**, משרד הבריאות, תחום מידע ומחשוב, ירושלים.

תלמי כהן, ר׳, 2012. ׳זרע ביתא ישראל (הפלאשמורה) רגע לפני העלייה לישראל׳, בתוך: נ׳ גריסרו וא׳ ויצטום (עורכים), **היבטים חברתיים, תרבותיים וקליניים של עולי אתיופיה בישראל**, אוניברסיטת בן־גוריון, באר שבע, עמ׳ 37–58.

Alem, A., D. Kebede, L. Jacobsson and G. Kullgren, 1999. 'Suicide Attempts among Adults in Butajira, Ethiopia', *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 397, pp. 70-76.

Andermann, L. F., 1996. 'Ethiopian Jews Meet Israeli Family Physicians: A Study of Cultural Somatization', *Transcultural Psychiatric Research Review*, 33, pp. 333-345.

Arieli, A. and S. Aychen, 1992. 'Psychopathology among Jewish Ethiopian Immigrants in Israel', *Journal of Nervous and Mental Disease*, 180, pp. 465-466.

Ashkenazi, M. and A. Weingrod, 1984. *Ethiopian Immigrants in Beersheva: an Anthropological Study of the Absorption Process*, AAEJ, American Association for Ethiopian Jews, Highland Park, IL.

Baudelot, C. and R. Establet, 2008. *Suicide: The Hidden Side of Modernity* (trans. D. Macey), Polity Press, Cambridge UK.

Bauer, A.M. and M. Alegria, 2010. 'Impact of Patient Language Proficiency and Interpreter Service Use on the Quality of Psychiatric Care: A Systematic Review', *Psychiatric Services*, 61, pp. 765-773.

Carta, M. G., M. Bernal, M. C. Hardoy and J. M. Haro-Abad, 2005. 'Migration and Mental Health in Europe', *Clinical Practice and Epidemiology in Mental Health*, 31, pp. 1-13.

Caspi, A., C. Sugden, T. Moffitt, A. Taylor, I. Craig, H. Harrington, J. McClay, J. Mill, J. Martin, A. Braithwaite and R. Poulton, 2003. 'Influence of Life Stress on Depression: Moderation by a Polymorphism in the 5-HTT Gene', *Science*, 301 (5631), pp. 386-389.

Cheng, A., 2000. 'Psychosocial and Psychiatric Risk Factors for Suicide: Case-Control Psychological Autopsy Study', *The British Journal of Psychiatry*, 177, pp. 360-365.

Clayton, P. and T. Auster, 2008. 'Strategies for the Prevention and Treatment of Suicidal Behavior', *Focus*, 6, pp. 15-21.

Conwell, Y., P. Duberstein and E. Caine, 2002. 'Risk Factors for Suicide in Later Life', *Biological Psychiatry*, 52, pp. 193-204.

Crawford, M. J., U. Nur, K. McKenzie and P. Tyrer, 2005. 'Suicidal Ideation and Suicide Attempts among Ethnic Minority Groups in England: Results of a National Household Survey', *Psychological Medicine*, 35, pp. 1369-1377.

Dorff, E. N., 2005. 'End-of-Life: Jewish Perspective', *Lancet*, 366 (9488), pp. 862-865.

Durkheim E., 1895/2006. *Suicide*, Penguin, London.

Fossion, P., L. Servais, M. C. Rejas, T. Ledoux, I. Pelc and P. Minner, 2004. 'Psychosis, Migration and Social Environment: An Age-and-Gender Controlled Study', *European Psychiatry*, 19, pp. 338-343.

Glowinski, A. L., K. K. Bucholz, E. C. Nelson, Q. Fu, P.A. Madden, W. Reich and A. C. Health, 2001. 'Suicide Attempts in an Adolescent Female Twin Sample', *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 40, pp. 1300-1307.

Hawton, K. and K. van Heeringen, 2009. 'Suicide', *Lancent*, 373, pp. 1372-1381.

Hodes, R. M. and B. Teferedegne, 1996. 'Traditional Beliefs and Disease Practices of Ethiopian Jews', *Israel Journal of Medical Sciences*, 166, pp. 561-567.

Hovey, J. D., 2000. 'Acculturative Stress, Depression and Suicidal Ideation among Central American Immigrants', *Suicide and Life Threatening Behavior*, 30, pp. 125-139.

Hovey, J. D. and C. A. King, 1997. 'Suicidality among Acculturating Mexican Americans: Current Knowledge and Directions for Research', *Suicide and Life Threatening Behavior*, 27, pp. 92-103.

Kaplan, S. and H. Salomon, 2004. 'Ethiopian Jews in Israel: A Part of the People or Apart from People?', in: U. Rebhun and C. I. Waxman (eds.), *Jews in Israel: Contemporary Social and Cultural Patterns*, Brandeis University Press, Hanover and London, pp. 118-148.

Kaplan, S., 2009. 'Tama Galut Ethiopia: The Ethiopian Exile is Over', *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 14 (2005), pp. 381-396.

Kaplan, S., 2010. 'Ethiopian Immigrants in the United States and Israel: A Preliminary Comparison', *International Journal of Ethiopian Studies*, 5(1), pp. 71-92.

Kaplan, H. I., B. J. Sadock and J. A. Grebb, 1994. *Synopsis of Psychiatry: Behavioral Sciences, Clinical Psychiatry*, Williams and Wilkins, Baltimore.

Kebede, D. and A. Alem, 1999. 'Suicide Attempts and Ideation among Adults in Addis Ababa, Ethiopia', *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 397, pp. 35-39.

Kirmayer L. J., 2001. 'Cultural Variations in the Clinical Presentation of Depression and Anxiety: Implication for Diagnosis and Treatment'. *The Journal of Clinical Psychiatry*, 62, pp. 22-30.

Kliewer, E. V. and R. H. Ward, 1988. 'Convergence of Immigrant Suicide to Those in the Destination Country', *American Journal of Epidemiology*, 127, pp. 640-653.

Lennzi, M., E. Colucci and E. Minas, 2012. 'Suicide, Culture and Society from a Cross-National Perspective', *Cross-Cultural Research*, 46, pp. 50-71.

Leslau, W., 1951. *Falasha Anthology*, Yale University Press, New Haven.

Levav, I., J. Magnes, E. Aisenberg, I. Rosenblum and R. Gil, 1988. 'Sociodemographic Correlates of Suicidal Ideation and Reported Attempts: A Brief Report on a

Community Survey', *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 25, pp. 38-45.

Lubin, G., S. Glasse, V. Boyko, and V. Barell, 2001. 'Epidemiology of Suicide in Israel: A National Population Study', *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 36, pp. 123-127.

Mäkinen, I. H. and D. Wasserman, 2001. 'Some Social Dimensions of Suicide', in: D. Wasserman (ed.), *Suicide: An Unnecessary Death*, Martin Dunitz, London.

Mäkinen, I. H. and D. Wasserman, 2003. 'Suicide Mortality among Immigrant Finnish Swedes', *Archives of Suicide Research*, 7, pp. 93-106.

Merrill, J. and J. Owens, 1988. 'Self-Poisoning among Four Immigrants Groups', *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 77, pp. 77-80.

Mirsky. J., R. Kohn, P. Dolberg and I. Levav, 2011. 'Suicidal Behavior among Immigrants', *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 46, pp. 1133-1141.

Mullen, B. and J. M. Smyth, 2004. 'Immigrant Suicide Rates as a Function of Ethnophaulisms: Hate Speech Predicts Death', *Psychological Medicine*, 66, pp. 343-348.

Offer, S., 2007. 'The Ethiopian Community in Israel: Segregation and Creation of a Racial Cleavage', *Ethnic and Racial Studies Journal*, 30, pp. 461-480.

Okasha, A. and T. Okasha, 2009. 'Suicide and Islam', in: D. Wasserman and C. Wasserman (eds.), *Oxford Textbook of Suicidology and Suicide Prevention: A Global Perspective*, Oxford University Press, Oxford, pp. 49-55.

Orbach I. and A. Rabinowitz, 2009. 'Suicide in the Jewish Scriptures', in: D. Wasserman and C. Wasserman (eds.), *Oxford Textbook of Suicidology and Suicide Prevention: A Global Perspective*, Oxford University Press, Oxford, pp. 43-47.

Palmer, D., 2007. 'An Exploration into the Impact of the Resettlement Experience, Traditional Health Beliefs and Customs on Mental Health and Suicide Rates in the Ethiopian Community in London', *International Journal of Migration and Social Care*, 3, pp. 44-55.

Papadopoulos, R., M. Lay, S. Less and A. Gebrehiwot, 2003. 'The Impact of Migration on Health Beliefs and Behaviours: The Case of Ethiopian Refuges in the UK', *Contemporary Nurse*, 15, pp. 210-221.

Ponizovsky, A. M. and M. S. Ritsner, 1999. 'Suicide Ideation among Recent Immigrants to Israel from the Former Soviet Union: An Epidemiological Survey of Prevalence and Risk Factors', *Suicide and Life-Treating Behaviour*, 29, pp. 376-392.

Reiff, M., H. Zakut and M. A. Weingarten, 1999. 'Illness and Treatment Perceptions of Ethiopian Immigrants and their Doctors in Israel', *American Journal of Public Health*, 89, pp. 1814-1818.

Retterstøl, N. and Ø. Ekeberg, 2009. 'Christianity and Suicide', in: D. Wasserman and C. Wasserman (eds.), *Oxford Textbook of Suicidology and Suicide Prevention: A Global Perspective*, Oxford University Press, Oxford, pp. 57-62.

Rihmer, Z., 1996. 'Strategies of Suicide Prevention: Focus on Health Care', *Journal of Affective Disorder*, 39, pp. 83-91.

Rutz, W. and Z. Reiner, 2009. 'Suicide in Men: Suicide Prevention for the Male Person', in: D. Wasserman and C. Wasserman (eds.), *Oxford Textbook of Suicidology and Suicide Prevention: A Global Perspective*, Oxford University Press, Oxford, pp. 249-255.

Sareen, J., B. J. Cox, T. O. Afifi, R. de Graaf, G. J. Asmundson, M. ten Have and M. B. Stein, 2005. 'Anxiety Disorders and Risk for Suicidal Ideation and Suicide Attempts: A Population-Based Longitudinal Study of Adults', *Archives of General Psychiatry*, 62, pp. 1249-1257.

Schutt, R. K., T. Meschede and J. Riedran, 1994. 'Distress, Suicide Thoughts and Social Support among Homeless Adults', *Journal of Health and Social Behavior*, 35, pp. 134-142.

Selten, J. P. and H. W. Hoek, 2008. 'Does Misdiagnosis Explain the Schizophrenia Epidemic among Immigrants from Developing Countries to Western Europe?', *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 43, pp. 937-939.

Shani, M., 2010. 'What Bug's you?', *Annals of Internal Medicine*, 153, p. 547.

Shoval, G., G. Schoen, N. Vardi and G. Zalsman, 2007. 'Suicide in Ethiopian Immigrants to Israel: A Case Study of the Genetic-Environmental Relation in Suicide', *Archives of Suicide Research*, 11, pp. 247-253.

Singh, G. K. and R. A. Hiatt, 2006. 'Trends and Disparities in Socioeconomic and Behavioural Characteristic, Life Expectancy, and Cause-Specific Mortality of Native-Born and Foreign-Born Population in the United States, 1979-2003', *International Journal of Epidemiology*, 35, pp. 903-916.

Ulman, A-M. and F. Bar, 2011. 'Idioms of Distress or Delusional State? Cultural Clash as the Cause of Misdiagnosis: A Case Report', *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 48, pp. 60-64.

Voracek, M. and L. M. Loibl, 2008. 'Consistency of Immigration and Country-of-Birth Suicide Rates: A Meta-Analysis', *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 118, pp. 259-271.

Wasserman, D., 2001, (ed.), *Suicide: An Unnecessary Death*, Martin Dunitz, London.

Wasserman, D. and C. Wasserman, 2009, (eds.), *Oxford Textbook of Suicidology and Suicide Prevention. A global Perspective*, Oxford University Press, Oxford.

Weingrod, A., 1985. *Studies in Israeli Ethnicity: After the Ingathering*, Gordon and Breach, New York.

Westheimer, R. and S. Kaplan, 1992. *Surviving Salvation: The Ethiopian Jewish Family in Transition*, New York University Press, New York.

WHO, 2002. *World Report on Violence and Health*, World Health Organization, Geneva.

Youngmann, R., S. Minuchin-Itzigsohn and M. Barasch, 1999. 'Manifestation of Emotional Distress among Ethiopian Immigrants in Israel: Patient's and the Clinician's Perspective', *Transcultural Psychiatry*, 36, pp. 45-63.

Youngmann, R., I. Pugachova and N. Zilber, 2009. 'Patterns of Psychiatric Hospitalization among Ethiopian and Former Soviet Union Immigrants and Persons Born in Israel', *Psychiatric Services*, 60, pp. 1656-1663.

Youngmann, R., I. Pugachova and N. Zilber, 2012. 'Utilization Patterns of Ambulatory Psychiatric Services by Ethiopian Iimmigrants in Israel', *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 49, pp. 151-158.

גורלו של בשר: דרמה בשלוש מערכות בין אתיופיה לישראל

הגר סלמון

טקסים, סיפורים וסיפורי טקסים, הנעים בין אתיופיה לישראל, מלווים את מחקרי כבר קרוב לשלושים שנה. דרכם אני מבקשת ללמוד על חייהם, זהותם ותפיסות עולמם של ביתא ישראל כפי שאלה מומשגים בפרקסיס ובסיפור נוכח דרמת המעבר מאתיופיה אל הארץ המובטחת. המשגות אלה אינן מנוסחות בהכרח באופן ישיר וגלוי, וככל שהחומרים המקופלים בהן מורכבים, ולעתים רוויי סתירות, פענוחם נדרש לקישורים אתנוגרפיים הולכים ומתרחבים ולהפניית המבט אל עבר ריבוי רובדיה של התרבות העממית.

בהקשבה לסיפורי בני הקבוצה על געגועים עזים לכפרים ההרריים שבאו מהם, על היחסים בין תתי־הקבוצות בקרב ביתא ישראל, על היחסים המורכבים שהיו בינם לבין שכניהם הלא־יהודים, שמולם הוגדרה זהותם הייחודית, כמו גם בהתבוננות קרובה ומתמשכת בחיי היום־יום של בני הקבוצה בישראל ובדינמיקות השינוי הדרמטיות המאפיינות אותם — בכל אלה אני מזהה אידיום תרבותי חוזר ונשנה. אידיום זה הוא בשר והוא מופיע בהקשרים מגוונים כשהוא לובש צורה ופושט צורה. עניינים הקשורים לבשר נתגלו כמוקד מתמשך ודינמי של משמעות בהיבטים רבים של חיי הקהילה. מרכזיותו בתור אידיום מארגן בעולמם של בני הקבוצה באה לידי ביטוי הן ברמת ההתנהגות היום־יומית הן ברמות ביטוי מופשטות יותר ובהן זו הטקסית ואף האקספרסיבית־עממית.[1] עם

* המחקר שהמאמר מבוסס עליו נערך בתמיכת 'המכון למחקר על שם הרי ס. טרומן למען קידום השלום' באוניברסיטה העברית. אני מבקשת להודות לצוות המכון ולחברי יחידת אפריקה בו על שיח אקדמי ותמיכה מתמשכת. תודה עמוקה אני חבה לחבריי מן הקהילה הישראלית־אתיופית על הידידות ארוכת השנים ועל הנכונות לשתף אותי בחייהם. יחסי השיתוף וההקפדה על חלוקה צודקת ושווה המתוארים במאמר זה מלמדים על יחסים של תמיכה ושל עזרה הדדית הממשיכים להתקיים, על אף הקשיים, גם בישראל. בטקסי השחיטה, בחלוקת הבשר ובהגרלתו אני מוצאת עדות לעצמתה ולפתיחותה של הקהילה. לדיאן ליונס ולעמוס סלמון אני מודה על התמונות המופיעות במאמר.

1 בגלגוליהם של עניינים הקשורים לבשר כפי שעלו עד כה יש גם סיפורי געגועים עמוקים לבעלי החיים ובעיקר לפרות שעמם חיו היהודים באתיופיה בקרבה אינטימית ונעלמו מחייהם היום־יומיים עם העלייה לישראל, ראו: Salamon 1999: 17. תיאורים באשר לשחיטה ולאכילה, המסמנים את הגבול בין ביתא ישראל לשכניהם באתיופיה, ראו: סלמון 1993. על סיפורי פרות ובשר המסמנים גבולות בין תתי־קבוצות בקרב ביתא ישראל באתיופיה ובישראל ראו: Salamon 2008; סלמון

המעבר מאתיופיה לישראל, בשר והטיפול בו ממשיכים לשמש אידיום מפתח המוצב במוקד העיבוד התפיסתי והנרטיבי העמוק של הטרנספורמציה ומשמש כלי פרשני להמשגת חוויית המעבר, על הכאב והפגיעות הכרוכים בה, תוך כדי הפניית מבט להקשרים קרנָליים. במאמר זה אני מבקשת להציג ולנתח מאפיין ייחודי בסאגת הבשר המתגלגל בין אתיופיה לישראל.

רקע

בעת כתיבת שורות אלה מונים יהודי אתיופיה הישראלים 125,000 נפש. נראה כי ביחס לגודלה, במשך השנים משכה אליה קבוצה זו תשומת לב ציבורית ומחקרית רבה במיוחד. ממיעוט שולי באתיופיה הפכו יהודי אתיופיה לקבוצה מעוררת עניין עצום ביהדות העולם ובישראל. נוסף על חידת קיומה של קבוצה יהודית בלב אפריקה, עלייתם הדרמטית לישראל והיחס אליהם כאל 'אחים שחורים' בני דת משותפת אך שונים בצבע עורם, קיומם מאתגר הבנות מקובלות באשר ל'עם היהודי' והווייתם משמשת פריזמה הלוכדת ומחדדת ממדים סמליים של היהדות על אי־ההתאמות המקופלות בהם.[2]

קודם להגירתם לישראל חיו בני הקבוצה בצפון ובצפון־מערב אתיופיה בלמעלה מ־500 כפרים קטנים הפזורים על פני טריטוריה רחבת ידיים, בקרב אוכלוסייה מוסלמית ונוצרית דומיננטית.[3] מרביתם התרכזו באזורים הסמוכים לאגם טַנָה ומצפון לו, במחוזות תיגריי, גונדר וּוֹלוֹ, ומיעוטם בערים גונדר ואדיס אבבה. היהודים, שבהופעתם ובלשונם דמו לשכניהם האמהרים והתיגרינים, היו קבוצת מיעוט מקצועית ודתית וכונו בכינויים שונים שהידוע שבהם הוא 'פלאשה' והמועדף בעיניהם הוא 'ביתא ישראל'.[4] על פי המסורת השלטת אצל בני הקבוצה קודם לעלייתם לארץ, הם ראו את עצמם שומרי אמונה דתית שמרבית האתיופים נטשו אותה לטובת הנצרות הצעירה. אמונתם הייתה מושרשת בתנ"ך הכתוב בשפת הגְּעֶז (שפה אתיופית עתיקה) ומכונה 'אוֹרִית'. את מצוותיו קיימו בדקדקנות, כשהם חולמים על ביאת המשיח ועל שיבה לירושלים האגדית.[5]

אף על פי שאמונתם הדתית וקיום קפדני של מצוות התורה היו מספיקות בכל הנוגע לזהותם הדתית היהודית באתיופיה, הם זכו בהכרת הממסד הרבני ההגמוני בישראל רק

Salomon 2010; 2008. לפן נוסף הנוגע למרכזיות הדם בקשר שבין יהודי אתיופיה והעולם היהודי ראו: Seeman 2009. למרכזיות הדם בתור סמל דומיננטי בטקסים בהקשרים תרבותיים קרובים ראו גם: Turner 1969.

2 הכינוי 'אחים שחורים' הוא אף שמו של אחד הספרים האתנוגרפיים הראשונים המתאר, מתוך תצפית משתתפת, את חייהם של היהודים באתיופיה, ראו: כהנא 1977.

3 בסביבתם באתיופיה חיו גם אתיופים מוסלמים, אך 'האחר המשמעותי' והדומיננטי היו שכניהם הנוצרים. לחקר יחסי ביתא ישראל ושכניהם באתיופיה ראו: Salomon 1999.

4 לדיון מפורט בכינויים השונים ראו: רוזן 1985; Salomon,1999: 17-24.

5 ראו למשל: בן־דור 1987.

ב־1973. בהסתמך על קביעה רבנית של הרדב״ז,[6] פסיקה בת למעלה מ־400 שנה, פסק הרב הספרדי הראשי לישראל דאז עובדיה יוסף כי בני הקהילה האתיופית הם מצאצאי שבט דן האבוד. הרדב״ז פסק בשעתו כי צאצאי שבט דן הם אמנם יהודים, אך בשל הניתוק בינם לבין יהודי העולם לא הכירו את ההלכה הרבנית והם בבחינת ׳תינוק שנשבה לבין הגויים׳. על כן קבע כי יש לפדותם וללמד אותם את הלכות הרבנים.

פסיקתו של הרב יוסף, שהסתמכה על פסיקה מוקדמת זו, הובילה לכינוסה של ועדה בין־משרדית. בשנת 1975 הכירה הוועדה בהחלת חוק השבות על יהודי אתיופיה ופתחה לפניהם את שערי המדינה היהודית. ברם קביעה זו לא שמה קץ למחלוקות רבניות וציבוריות בנוגע לתוקף קביעה זו לגבי הקבוצה כולה לעומת כל יחיד בתוכה, כמו גם באשר לגבולות קבוצת יהודי אתיופיה הזכאים לעלות לארץ.[7]

בשנים 1977–1991 היגרה מרבית קבוצת ביתא ישראל לארץ, וקבוצות קטנות, בעיקר מן האזורים קוּאָרָה וּבֶלְסָה המשיכו להגיע לישראל גם בשנים שלאחר מכן.[8] מאז עלו לארץ עשרות אלפים מבני ה׳פלאשמורה׳ (המכונים לאחרונה גם ׳זרע ישראל׳) שיש להם קשרי דם עם ביתא ישראל ועלייתם אושרה לאחר תהליך ארוך של ׳השבה ליהדות׳ שראשיתו עוד באתיופיה.

6 על פי פסיקתו של הרדב״ז (רבי דוד בן זמרא, רבה של קהילת יהודי קהיר), המתוארכת למן אמצע המאה ה־16 ונוגעת לשאלת יהדותם של שבויי מלחמה מאתיופיה שנלקחו כעבדים, נטען כי הם יהודים ומשום כך חייבים כלפיהם במצוות פדיון שבויים, ראו למשל: קורינאלדי 2001: 151–177.

7 ראו למשל: קורינאלדי 1988; Salamon 2001; Seeman 2009. הנרטיב השליט של היהדות, הפועל על פי קריטריונים של דת ומוצא משותפים, קבע את מקומם של יהודי אתיופיה כיהודים צאצאי שבט דן בתוך גבולות היהדות המשותפים להם ולעולם היהודי שמחוץ לאתיופיה. בתוכו, ׳האחים השחורים׳, יהודי אתיופיה, הם קול ייחודי שבאמצעותו מחפשת היהדות את גבולותיה בכמעין מטוטלת בלתי פוסקת של אישור ושלילה. אין ספק כי דרמה זו מהדהדת בהיתפסות הכפייתית של השיח המחקרי, הציבורי ואף הפנים־קבוצתי לשאלת מוצאם של יהודי אתיופיה וחיפוש התשובה ההיסטורית לחידת קיומם בתור יהודים באתיופיה. באופן דומה, ולא בלתי מנותק מן המשמעויות העמוקות שקיומה של הקבוצה טומנת להגדרת היהדות, גם דתיותם זכתה לבחינה מיוחדת. הרבנות הראשית בישראל קבעה כי הקבוצה כולה אמנם מוכרת בתור קבוצה יהודית, אך המעמד הדתי של כל אחד ואחד מבני הקבוצה אינו ברור. אי־היכרותה של יהדות אתיופיה את הספרות הרבנית וההלכתית הולידה ספק עמוק בלב הרבנות באשר לתוקפם הדתי של הליכי גירושין והמרות דת שעשו כוהני הדת (הקֶסוֹץ׳ או הקֶסים) במשך מאות שנים. ספק זה התבטא בדרישת הרבנות מעולי אתיופיה, בשנות השבעים ובראשית שנות השמונים, לעבור תהליך גיור ׳מתומצת׳, הכולל טבילה, הצהרה על קבלת החוקים הרבניים וכן טקס סמלי של חידוש ברית המילה לגברים. החל ב׳מבצע משה׳ ב־1984, והמשכו אחר כך בראשית 1985, אז הועלתה לישראל קבוצה גדולה מקרב יהודי אתיופיה, החלה תנועת התנגדות פנימית לגיור, שלוותה בשרשרת הפגנות שהביאו בהדרגה לידי הסרת דרישות הרבנות דה־פקטו מבלי שהרבנות שינתה את דרישתה באופן רשמי. נוסף על כך, בני הפלאשמורה, בני משפחות ביתא ישראל, שבעבר המירו את דתם לנצרות, נדרשים לעבור תהליך של ׳השבה ליהדות׳.

8 לתיאור מסכם של ציונות וגלי העלייה לישראל ראו: וייל 2007.

לאורך דורות רבים התפתחה יהדות אתיופיה בתוך מסכת מורכבת של קשרים בין שכנים, שלטון של שליטים בני דתות אחרות, מפגש עם המיסיון הפרוטסטנטי, ואף ביחסים מורכבים שהלכו והתפתחו בינם לבין יהדות העולם. לכל אלה היו השפעות מרחיקות לכת על זהותם היהודית ועל חייהם בתור יהודים באתיופיה.

חיי היום־יום של ביתא ישראל באתיופיה היו בסביבה כפרית מסורתית.[9] אורח חייהם דמה במרבית מאפייני היום־יום לזה של שכניהם הלא־יהודים, לצד המלאכות שאפיינו את היהודים (בעיקר נפחות וכדרות), הם עסקו כשכניהם בעבודת אדמה ובגידול צאן ובקר. דתם השונה קבעה גבולות ברורים בינם לבין הקבוצות השכנות. בתוך קווי הדמיון סומנו אפוא גבולות השונות, ממשיים ובולטים בתחומים מסוימים, מעודנים וסמליים בתחומים אחרים.[10] אלה גם אלה זוכים לביטוי במנהגי האכילה של היהודים באתיופיה.

בשר וטקס באתיופיה

מזונם של בני כל הקבוצות היה אחיד למדי ומבוסס על התוצרת החקלאית המקומית, שבני כל הקבוצות צרכו באופן דומה, ואף חלקו ביניהם. מנהגי האכילה האתיופיים המסורתיים, המבוססים בעיקרם על האינג׳רה, אשר מלווה בסוגים שונים של רטבים המוגשים לחבורת סועדים שיושבים סביבה, מדגישים שיתוף וחלוקה בין השותפים לארוחה.[11] ביחסים שבין בני הדתות השונות נעצרת שותפות זו בכל הנוגע לאכילת בשר. אכילת בשר שמורה לאירועים מיוחדים ובהם חגי מחזור השנה ומחזור החיים. הבשר המוערך ביותר היה בשר בקר ולאחריו נחשבו בשר הכבש, העז והעוף.[12] על רקע שגרת התפריט היום־יומי, אכילת

9 במרבית כפרי צפון־מערב אתיופיה, שמהם הגיעו בני הקבוצה, הם חיו כקבוצת מיעוט דתית ומקצועית בכפרים שרוב תושביהם היו בני דתות אחרות ובהם מוסלמים ובעיקר נוצרים, והיחסים בינם לבין שכניהם התאפיינו בדו־ערכיות רבת פנים. חקר היחסים בין הקבוצות התמקד בחיי בני הקבוצה בתור יהודים באתיופיה, בתחומי השיתוף וההפרדה, בתפיסות ובסמלים שבאמצעותם מסרטטים בני הקבוצה את קווי הדמיון, השוני והגבול בינם לבין בני קבוצות דתיות אחרות במרחב שחיו בו, ראו: סלמון 1993; סלמון 1994; Salamon 1999.

10 Salamon 1999.

11 האינג׳רה, מרכיב עיקרי במזונם של האתיופים, היא כעין פנקייק ספוגי, בעלת מרקם רך וטעם חמצמץ, עשויה בצק נוזלי שמקורו בחיטה, או באופן מסורתי בחיטת הטף האנדמית לאתיופיה. באתיופיה היא נאכלת במשותף ובסדר קבוע. בני המשפחה או קבוצת חברים בוצעים ממנה חתיכות ובעזרתן ׳עורמים׳ את הרוטב המוגש לצדה. על המטבח האתיופי ראו גם: שורץ־בארי 2007.

12 השיתוף באכילת הבשר היה רחב עוד יותר, באשר גם סוגי בעלי החיים המותרים באכילה היו זהים להם ולשכניהם. שכן למד רק מהיהודים והמוסלמים באתיופיה שלא אכלו חזיר, כך גם הנוצרים האתיופים, שדבקותם בתנ״ך לא מתירה להם אכילת חזיר. אכילת בשר חזיר באזור שבו חיו היהודים באתיופיה אסורה לבני כל הקבוצות הדתיות. איסור נוצרי־אתיופי זה קשור לאופייה התנ״כי של הנצרות האתיופית, על כך ראו: Ullendorf 1968; Levine 1974: 53. מולבר מפרט את סוגי

בשר בלטה בחגיגיותה. בהיעדר אמצעי שימור חוץ מייבוש, שחיטה ובישול בשר (בעיקר בשר בקר) נקשרו בני הקבוצות הדתיות השונות באירועים מיוחדים רבי משתתפים.[13] אירועים כאלה מתנהלים אצל ביתא ישראל בהקשר שיתופי מובהק בסביבה האתיופית ובמפתיע נשמרו גם לאחר העלייה לישראל. התהליך כולו תופס מקום חשוב בחיים הקהילתיים של בני הקבוצה.[14]

הבשר נאכל כשהוא מחולק לנתחים קטנים ומבושל ברוטב (המכונה ואט). על מרבית רכיבי התפריט היו מופקדות הנשים, ואילו האחריות לשחיטתו ולחלוקתו של הבשר הייתה שמורה לגברים בלבד. בהתאם לאופייה הריטואלי־דתי של השחיטה ואכילת הבשר היא מתבצעת אצל בני כל הקבוצות תוך כדי שמירה על כללים דתיים קפדניים.[15] לכל קבוצה דתית כללי שחיטה ואכילה שונים המסמנים קו ברור ובלתי עביר. הבשר, על שחיטתו, הכשרתו ואכילתו סימן אפוא קו גבול ברור ושמור בין בני הקבוצות הדתיות השונות שחיו זו לצד זו ברמות הכפריות של צפון־מערב אתיופיה.[16]

על השחיטה אצל ביתא ישראל היו אמונים בראש ובראשונה כוהני הדת (קֶסוֹץ׳ או קֶסים) ולאחריהם גברים בני הקבוצה ששלטו בהלכות השחיטה. שחיטת עופות ועזים נעשתה בדרך כלל במסגרת משפחתית. שחיטת כבשים ובעיקר בקר חייבה התארגנות משותפת, שהייתה כשלעצמה בעלת מאפיינים טקסיים מוקפדים. על פי עדויות המרואיינים, הכללים הקפדניים הורו שהחיה המיועדת לשחיטה הובלה אל עבר בור שנחפר בקרקע למטרה

המזון השכיחים באתיופיה, אם כי על סוגי המזון המסורתיים שאכלו בכפרים הוא מוסיף מזונות מתוחכמים ויוקרתיים יותר שהיו נהוגים אצל משפחות עשירות ולא בכפרים שבהם חיו ביתא ישראל, ראו: Molvaer 1980: 138-143. על המזון ומנהגי האכילה באתיופיה ראו: Kifleyesus 2003; 2012. על מזונם של ביתא ישראל ראו: שורץ־בארי 2007: 165–172.

13 פרקטיקות של שחיטה ואכילת בשר הן מוקד טעון של הסמלה ומשמעות באזורים שבהם חיו ביתא ישראל באתיופיה וזכו לתשומת לב מיוחדת ביחסים בינם לבין שכניהם הנוצרים. לפירוט בנושא ראו: סלמון 1993.

14 בספרו על ההיסטוריה התרבותית של אכילת בשר עוסק סימונס במושג 'cattle complex' ובמרכזיותו בהמשגת זהות עצמית ובסימון הבחנות והפרדות בין־קבוצתיות, ראו: Simoons 1994: 130-131. על מרכזיות הבקר בייחוד במזרח אפריקה ועל המושג cattle complex, ראו: Herskovits 1926.

15 סלמון 2008; Salamon 1999: 97-104; 2008; 2010.

16 נראה כי על רקע הדמיון באורח החיים ובתפריט בכללו, ואף על פי שבמקרים רבים היו בני קבוצות דתיות שכנות אוכלים אלה ממזונם של אלה, הבשר היה זה שסימן הפרדה חדה בין הקבוצות הדתיות השונות. אכילת בשר נשמרה בקפדנות רבה בתוך כל קבוצה וקבוצה ונתפתחו פרקטיקות מוקפדות של הפרדה בכל הנוגע לשחיטת הבשר ולאכילתו. בתוך כך, עיקר תשומת הלב הנוגעת להפרדת הבשר של היהודים באתיופיה הוענקה לסימון הגבול בינם לבין הנוצרים, שהעמידו עבורם את 'האחר המשמעותי'. לאתנוגרפיית היחסים שבין ביתא ישראל לשכניהם באתיופיה ראו: Salamon 1999. לפירוט קו גבול זה אצל ביתא ישראל באתיופיה, ראו: Salamon 1993. על חשיבות הבשר בהבחנה בין קבוצות בכלל וקבוצות באתיופיה בפרט עוסק סימונס במפורט, ראו: Simoons 1994: 302.

זו, ומעליו נערכה פעולת השחיטה. רגליה נעקדו והיא הושכבה כשצווארה מעל לבור וראשה הופנה אל עבר ירושלים (׳העיניים של הפרה לכיוון ירושלים [...] חשוב שהראש של הכבש ושל הפרה ושל העז יהיה לכיוון ירושלים. כמו הכיוון של התפילה׳). השוחט, שעמד מאחורי ראשה מבלי שיביט בעיניה, עשה את המוטל עליו והעביר אותה מחיים למוות באבחת סכין חדה, תוך כדי ברכה שבירך על השחיטה כשדמה הניגר נאסף אל הבור באדמה.[17] את הסכין תיארו המרואיינים כמלוטשת משני צדיה וחדה להפליא עד ׳שהפרה לא שומעת ששוחטים אותה׳.[18]

משתמה השחיטה, עורה של החיה הוסר מעליה בשלמותו, והגיע שלב חלוקת בשרה. חוץ מהחלקים המיועדים לקֶס (לשוחט) — ובמקומות ובזמנים מסוימים ראשה ולשונה, ובאחרים צווארה או אף עורה, חלקים שאפשר היה למכרם — בשר גופה ואף עצמותיה חולקו לפיסות קטנות.[19] כשהשחיטה נעשתה לצורך אירוע רב משתתפים שאליו הזמינה משפחה אחת, לא היה צורך בהגרלת הבשר אלה רק בחלוקתו לנתחים קטנים לצורך בישול. אולם שגרת אכילת הבשר כללה חלוקת בשר החיה בין משפחות שותפות. שותפות בשר זו זכתה לכינוי מיוחד ׳פְּרידה׳ שייחד את השותפות מכל צורת שותפות אפשרית אחרת, בהיותה בעלת אפיונים של שוויוניות מוקפדת ומוחצנת. לאחר השחיטה, ולאחר שהופרדו חלקים שבדרך כלל לא אכלו ביתא ישראל ובהם הריאות הלבלב והמוח, גוף החיה כולו חולק לחלקים קטנים, בחלוקה נפרדת של עיקר בשר גוף החיה, עצמותיה והחלקים הפנימיים (ובהם קיבה, מעיים, כבד וכליות).[20] בזה אחר זה חולקו כולם לנתחים קטנים שנערמו בערמות שוות בהתאם למספר המשתתפים, וכל חלק מגוף החיה חולק באופן יחסי למספר הערמות. גופה של החיה סימן הבחנות ודפוסי שיתוף בחברה האנושית הצורכת אותו:[21] השוחטים — המקבלים את ראשה ולשונה או את עורה, על הממד הסמלי הגלום בהם — והשותפים האחרים, הניזונים מהבשר באופן המטשטש את זיהויה ואת ההבחנות

17 ראו ויקרא יז יא-יד, הפסוקים שם עוסקים בקשר בין הדם לנפש ובאיסור לאכול דם. לקישור תפיסה זו עם פרקסיס השחיטה הנעשית בידי בני ישראל וכיסוי הדם בעפר, ראו שם, יג. על פי הראיונות, כדי שלא יותז דם אל השטח שמחוץ לבור היו שנהגו לתחום את גבולות הבור בענפים ירוקים שמנעו את פריצת הדם אל מחוץ לגבולותיו.

18 לדיון בסכינים השונות של בני הקבוצות הדתיות באזור ראו: Salamon 1999: 41-45. ביטוי נוסף להקפדה על חדות הסכין עלה בכמה ראיונות. הסכין תוארה ככזו שלא נשארו עליה סימני דם והיה זה אות למהירות ולחדות שהופעלה בה.

19 מתוך ראיונות שערכתי. הפרדת ראשה ולשונה של החיה מבשר גופה המחולק לערמות מוזכרת גם אצל קיפליוסוס (Kifleyesus 2003: 563). הוא מציין כי חלקים אלה שימשו בסיס להכנת מרק בשר.

20 חלקים אלה הופרדו בשלב הראשון, נוקו היטב ואז חולקו אף הם לחלקים לפי מספר המשתתפים וצורפו להגרלה.

21 לאזכור חלוקת בשר החיה לערמות שוות ראו: Kifleyesus 2003: 563; Pankhurst 1988: 178. את מערכות הקשר המורכבות בין קבוצה אנושית לבין עדרי הבקר שברשותם אצל בני הסורי בדרום מערבה של אתיופיה חקרה אבינק (Abbink 2003). לעיון בקישור המורכב והכואב בין עבדים לבקר ראו: Salamon 2008.

בין חלקי גופה. שוב ושוב תוארה לי הכרחיות חלוקת בשר הבקר בין כל המשפחות בכפר מסוים באופן שלא תיוותר ולו משפחה אחת שאינה שותפה לחלוקה זו ובכלל זה גם אלמנות או משפחות חד־הוריות.

ואולם עם סיום שתי מערכות דרמטיות אלה בסאגת הבשר, של השחיטה ושל החלוקה, עדיין לא נסללה דרכה של החיה אל הניזונים מבשרה. השותפים לבשר נערכו למערכה השלישית: ההגרלה. על בשר החיה, שכפי שתיארתי חולק לפיסות קטנות וסודר בערמות בגודל שווה, 'מופלת' הגרלה, שתקבע איזו ערמה יקבל כל אחד מן השותפים.[22] נוהל ההגרלה הוא הליך מורכב המתקיים בווריאציות המשמרות בהקפדה יסודות משותפים.

כאן אתמקד אפוא במערכה ייחודית זו בתוך המכלול המורכב הקשור בבשר ובאופן מיוחד בפרקסיס של חלוקת בשר החיה מיד לאחר השחיטה באמצעות הפעלת נוהל טקסי של הגרלה. שלא כשחיטה, המסמנת הפרדה בין הקבוצות הדתיות השונות, בנוהל ההגרלה ניכרת זהות טקסית בין בני קבוצות שכנות באתיופיה.[23] הגרלת הבשר, פרקסיס מוכר ברחבי אתיופיה, נקראת באמהרית אֶטָה ובתיגריניה אֶצָ'ה, תוארה לפניי בראיונות שוב ושוב, הן בנוגע לחיים באתיופיה הן בנוגע להמשך קיומה בקרב יוצאי אתיופיה בישראל. להלן אתאר את ההליך על הגיוון שנקרה בדרכי במהלך תקופת המחקר.

הגרלת הבשר, גם היא נוהל פנים־גברי מובהק, נערכה על פי תסריט קבוע המשמר כמה יסודות המאפשרים הגרלה שתהיה מקובלת על כולם גם ללא צורך בידיעת קרוא וכתוב. כל משתתף יוצר סימן היכר המייצג אותו בעליו של ענף שנלקח משיח או מעץ סמוך. סימן היכר זה ניתן בענף בשעה שמפיל הגורל לא נכח במקום, או שנכח בו בעיניים עצומות. הענפים כולם ניתנים למפיל הגורל, אחד המשתתפים או לעתים ילד שנבחר לשמש בתפקיד זה. תפקידו הוא להפיל כל ענף וענף על ערמת בשר, בשעה שאין הוא יודע למי שייך כל ענף.[24] בטקס דומה שצפיתי בו בתיגריי הופל ענף על אחת הערמות, גם

22 המושג 'להפיל' עלה בעברית של המרואיינים ויש לו קשר ישיר לפרקטיקה של ההגרלה. על הגרלות של כסף ושל אירוח אצל יוצאי אתיופיה בישראל ראו: Salamon, Kaplan and Goldberg 2009

23 בעניין הגרלת בשר בקרב ביתא ישראל אין עיסוק במחקר, והעדויות לקיומה בקרב בני קבוצות אחרות — שכנות לביתא ישראל — מועטות ביותר. אחד המקורות הבודדים הוא עבודת המוסמך של ניקולס ובר המתאר נוהג זה כשהוא נסמך על עדויות שמיעה במסגרת מחקר שדה שערך בקרב נוצרים בתיגריי, בכפר גוּלוּ מַקֶדֶה (Gulu-Makede). ובר מתאר כיצד בשר החיה השחוטה מופרד ומחולק לחלקים שווים המכונים 'קָרימה' (karima), וכל קרימה מכילה בשר מכל חלקי החיה להבטחת איכות זהה וכמות זהה לכל השותפים בקנייתה, ראו: Weber 2005: 32-54. כאמור ערמות בשר אלה מוזכרות בכינוי קֶרצה (qərča), ראו: Kifleyesus 2003: 563; Pankhurst 1988: 178. על פי קיפליסוס, שלא כבשר בקר, תבשילים שיש בהם בשר עוף נאכלים בצורה שבה היירכיות חברתיות באות לידי ביטוי מפורש בחלקי העוף השונים שאוכלים גברים, נשים או ילדים, ראו: Kifleyesus 2003: 564. בראיונות שערכתי, הכינוי שניתן לערמות הבשר היה מֶדֶב (medev).

24 מתוך ריאיון עם יוצאת תיגריי: 'הכול מחלקים לחתיכות קטנטנות. הגורל זה השמות, את מבינה? [...] אחד לא רואה, מתחבא, לא שומע ולא רואה. קוראים לו והוא זורק לכל ערימה. יש עלים

כאן בעיניים עצומות של המפיל, ובכך נקבע הכיוון והסדר של חלוקת ערמות הבשר באופן שיתאים לרשימת המשתתפים הכתובה. הדף שעליו רשימת השותפים נחתך בשלב זה לפי שמות המשתתפים וכל פיסה שעליה שם ה'זוכה' הונחה בראש ערמת הבשר המגיעה לו בהתאם להגרלה (ראו תמונות 2–3 המתארות את החלוקה וההגרלה בטקס בתיגריי). נוסף על כך, באזורים מסוימים, ואף כאן בישראל, נוהגים המשתתפים לסיים את טקס החלוקה וההגרלה המפרכים באכילת נתחי בשר אחדים שהופרשו עבור המשתתפים טרם ההגרלה ונאכלו במקום החלוקה עצמה. בתום התהליך כולו כל משתתף לוקח את ערמת הבשר שעלתה בגורלו, ובה נתחי בשר ועצמות, ומביא אותה לביתו, שם ינוקה שוב בקפדנות רבה ויבשלוהו נשות המשפחה.

את הגרלת הבשר אנתח במאמר קצר זה מתוך דיון בחיים באתיופיה ולאחר העלייה לישראל. מבלי להתעלם מדינמיקות הגיוון המעודן של ההליך, התובנות שמאמר זה מציע מבוססות דווקא על הדבקות במסורת הליך ההגרלה שבמפתיע משמרת פרקטיקות שאינן הכרחיות במציאות קניית בשר בישראל. פרקטיקות אלה מתקיימות אצל בני הקהילה שמוצאם מאזורים שונים באתיופיה והגיעו לארץ בגלי הגירה שונים. ההגרלה מתמידה אפוא להתקיים מעבר לגבולות של זמן ומקום.[25] קיומו של הנוהל הזה גם בישראל דורש דיון נוסף על גלי ההגירה השונים המקיימים היום בישראל את הנוהל בנפרד.[26] על החומרים

שחותכים אותם מהעץ, אחד עם עלים אחד בלי עלים. כל אחד עשב כזה. עלים יבשים עושים לו סימן. לכל אחד סימן. מוציאים את העצים. אחד יוצא החוצה, לא רואה של מי. ערמות בדיוק [שוות]. כולם נשארים. מחזיקים עלים זורק לכל ערמת בשר. הבן אדם שיצא מקבל לזרוק לכל אחד'. השימוש במדיום טבעי נשמר גם בישראל וגם באתיופיה. למשל, בהגרלת הבשר שצפיתי בתיגריי ב־2012, שמות השותפים נרשמו אמנם על פיסות נייר, שלאחר ההגרלה הוצמדו בהתאם לכל ערמת בשר, אך הפלת הגורל עצמה נערכה גם שם באמצעות ענפים. בחירה זו מסמנת את הכוח המעורב בהגרלה ככוח הנמצא מחוץ ליצירת האדם ומחוץ לשליטתו. הגרלות שיש בהן יסודות דומים התקיימו באתיופיה גם בהקשרים אחרים, וראו אזכור מקשר אצל Weber 2005. אם בוחנים את ייחודיותה של כל הגרלה אפשר ללמוד על התכנים העמוקים הגלומים בה המבחינים בין הגרלה אחת לאחרת. בהקשר זה ראו על טקסי ה'איקוב' או ה'קוּבֶה' בקרב יוצאי אתיופיה בישראל, המשמשים כעין בנק של כמה חברים בקבוצה, שבה בכל חודש זוכה בהגרלה אחד ממשתתפי הקבוצה בסכום הכסף הכולל העובר בקבוצה, ראו: Salamon, Kaplan and Goldberg 2009

25 מסורת התארגנות משותפת לשחיטה ולחלוקת הבשר בין שותפים יוצאי אתיופיה בישראל מתקיימת בישראל בעיקר אצל בני הדור המבוגר. אי־אפשר לנבא אם ובאיזה היקף היא תתמיד להתקיים גם בעתיד בקרב בני הקבוצה הצעירים.

26 לישראל עלו מרבית יהודי תיגריי בעליות המוקדמות דרך סודן, בשנים שקדמו למבצע משה ובמבצע משה עצמו. כך הקדימה עלייתם לארץ את עליית אחיהם מאזורים אחרים ובעיקר את זו של יוצאי אזור גונדר. לעובדה זו נודעת משמעות שמעבר להיבט הכרונולוגי, והיא נוגעת ליחסים הפנימיים בין יוצאי שני האזורים העיקריים הללו כאן בישראל. לא אוכל להיכנס לפגיעות הקשורות לתהליך הפוגעני הנעוץ בדרישות הרבנות לגיור יהודי אתיופיה והפרקסיס הקשור בו, אומר רק כי העובדה שלא כל גלי העלייה עברו גיור דומה יצרה הפרדות פנים־קבוצתיות מצערות שלא היו כמותן באתיופיה. להפרדות אלה ביטויים מגוונים, ואחד הבולטים שבהם נוגע בשחיטת

שנאספו בישראל, ובהם ראיונות עם בני הקהילה ותצפיות בנוהל שלם של שחיטה, חלוקה והגרלה, נוספה תצפית בהגרלה שנערכה בתיגריי. אם כן, אחזור כעת בווריאציה מורחבת אל שלוש המערכות, והפעם מתוך הדיון על המעבר מאתיופיה לישראל.

באתיופיה קבוצת 'בשר' מתארגנת על בסיס משתנה של צרכים ויכולת. יש שבעל החיים (בדרך כלל פרה) שייך לאחד המשתתפים בחלוקתו, כפי שאירע בהגרלה שצפיתי בה בתיגריי (ראו תמונות 2–3) ויש שנשלחים נציגים של קבוצת השותפים לקנות פרה בשוק הסמוך, את הפרה הם מובילים לכפר לשחיטה ולחלוקה. הקבוצה קובעת מראש לכמה ערמות בשר תחולק הפרה ומחיר הפרה מתחלק שווה בין המשתתפים באמצעות ערמות הבשר. מספר הערמות הוא פועל יוצא של האופן שבו נספרות יחידות המשפחה בכפר, בכפר גדול מייצג מספר הערמות את קבוצת המחויבות החמולתית כפי שהיא מסומנת באותו הכפר. כל חבר בקבוצה מזמין את מספר הערמות שהוא מעוניין בהן, והזמנתו נרשמת ברשימה שתשמש לאחר מכן למימוש ההגרלה. בקרב יוצאי אתיופיה החיים בישראל בסביבה אורבנית קבוצת השותפים לבשר או נציגיה קונים את הפרה המיועדת באחד המושבים הסמוכים. לרוב יוזמן גם שוחט בן העדה המקובל על השותפים לפְּרידה.[27]

עם תום המעבר החד של הבהמה מחיים למוות, השוחט מוסר את בשרה לטקס החלוקה. באופן מסורתי, ראש הפרה מופרד מראשה וענפים ירוקים נטבלים בדמה,[28] באותה עת עורה של הפרה נפרש על הקרקע בשלמותו, כדי לשמש מצע שעליו יסודר בשרה מחדש ערמות־ערמות (ראו תמונה 1 שצולמה בשנת 1997 בכפר מצפון לְמֶקֶלֶה שבתיגריי).[29] כשמספר הערמות חרג מגבולות עור החיה, נהגו לפזר ענפים ירוקים בצפיפות על פני הקרקע ועליהם להניח את הערמות בזהירות כדי שלא יהיה מגע בין הבשר לקרקע. בווריאציות עכשוויות, שתועדו בשטח פתוח בשולי כפר נוצרי בתיגריי, נפרסו ערמות הבשר על יריעות פלסטיק (ראו תמונות 2–3 שצולמו בשנת 2012 בכפר בֶּרְקִי, אף הוא באזור מקלה שבתיגריי), ואילו בישראל יש וריאציות שונות, בהן כאלה שנפרסות יריעות

הבשר ובאכילתו. רבים מבני שתי הקבוצות, ה'אמהרים' וה'תיגרינים', ובעיקר המבוגרים שבהם, אינם אוכלים זה משחיטתו של זה ואינם אוכלים זה מ'בשרו' של זה. על כך ראו: סלמון 2008.

27 מאחר שיוצאי תיגריי קיבלו על עצמם את סמכות הרבנות הראשית, הם יפנו לשירותיו של שוחט שאינו מבני העדה, או יזמינו לאירוע שוחט מבני הקבוצה שעבר הכשרה במסגרת הרבנות בישראל. בני הקבוצה שלא קיבלו על עצמם את חוקי הרבנות יזמינו בדרך כלל את אחד הקסים, השוחט בהתאם לנוהג באתיופיה.

28 על פי דברי כמה מן המרואיינים, ענפים אלה, שהוטבלו בדם החיה השחוטה, שימשו באתיופיה כדי להתיז טיפות מדמה סביב פתח הכניסה לבתי המגורים. נוהל טקסי זה נועד לשמש הגנה ליושבי הבית והוא מוכר בהקשרים תרבותיים מגוונים, כמו גם בסיפור המקראי הנוגע לבתי בני ישראל במצרים (וראו להלן הערה 40). על פי דברי המרואיינים הנוהג לא היה ייחודי לביתא ישראל באזורים שחיו בהם באתיופיה.

29 אני מודה לד"ר דיאנה ליונס (Diane Lyons), שצילמה את ההגרלה ב־1997, בכפר בתיגריי, מצפון למקלה, ונתנה לי רשות להשתמש בתמונה זו בפרסום זה.



תמונה 1: הגרלת בשר, תיגריי 1997, באדיבות Diane Lyons



תמונה 2: הגרלת בשר, תיגריי 2012



תמונה 3: עוצם את עיניו בהפלת הענפים, תיגריי 2012

דומות ועליהן מסודרות ערמות הבשר, או אף שהפרה נתלית באמצעות אנקולים אל המבנה שבו נערך נוהל זה (ראו תמונות 4–5). חלוקת גוף הפרה לערמות בשר היא הליך ארוך ומדוקדק שנערך באופן המדגיש ואף מדגים שוויוניות. בשר הפרה עובר ניקוי יסודי וחלוקה קפדנית. החלוקה לערמות, העשויה להימשך כמה שעות, נערכת לעיני השותפים, כולם גברים, שכמה מהם אף משתתפים במלאכה המשותפת של חלוקת הבשר. באופן כזה, איברי החיה, כעת נתחי בשר שהופרדו מן העצם, מחולקים לחלקים קטנים ומפוזרים בין הערמות שווה בשווה. בהמשך יחולקו באופן דומה גם האיברים הפנימיים וגם העצמות.[30]

חלוקה קפדנית זו בידי הכוחות הארציים נדמית כמייתרת שיתוף כל כוח עליון בחלוקה צודקת של בשר החיה. ואולם עבור המשתתפים אין די באוטונומיה האנושית כדי להכשיר את בשר החיה לארוחה העתידית. ולכן, לאחר שכל הערמות מסודרות זו לצד זו על גבי עורה של הפרה (או תחליפיו), פונים השותפים להכרעת כוח עליון ומוסרים את ערמות

30 באתיופיה גם העור נרכש לבסוף, בנפרד מן הבשר. בישראל עור הפרה אינו בעל ערך כפי שהיה באתיופיה, אם כי אמרגן שחיטה משותפת ששוחחתי אתו לפני כמה שנים השתמש בו להכנת תופים ששימשו בחגיגות הקבוצה בישראל.



תמונה 4: ערמות הבשר מוכנות להגרלה, ישראל 2012



תמונה 5: ערמות הבשר רגע לאחר ההגרלה, ישראל 2012

בשר החיה, שנדמה שעילוי נשמתה בעבור המשתתפים טרם הושלם, לכוחות שמעבר לאוטונומיה האנושית. כך נוצר קשר רליגיוזי הדוק ופומבי בין ההקפדה על השוויון בין הערמות לבין היותן עומדות להגרלה בהמשך הטקס. בראיונות שערכתי הוסברה הגרלת הבשר כמנגנון מסדיר שנועד למנוע כל אפשרות של קיפוח, והודגשה הפונקציה המשפחתית ואף הקהילתית של ההליך שאינו מותיר מחוצה לו גם את החוליות החלשות ביותר בכפר: 'הגרלה זה טוב שלא יחשבו למי ילך הרבה ולמי ילך קצת. זה יותר טוב מאשר יריבו, אתה לקחת הרבה וככה. אז שלא יהיה ויכוח כל אחד יקבל מה שמגיע לו לפי מה שההגרלה נותנת לו הוא לוקח'. בנוגע להכרחיות החלוקה לכולם: 'גם אם יש נגיד מישהי שהיא חד־הורית ולא יכולה לשלם על מֶדֶב [ערמה] שלם, ידאגו לתת לה חצי או אפילו רבע, העיקר שגם לה יהיה, שהיא תרגיש טוב שהיא יכולה לבשל בשר לעצמה ולילדים שלה, ולא תרגיש שמוציאים אותה [...] רק שואלים אותה בכמה היא משתתפת ומחלקים ומגרילים לה חצי מהמדב או רבע'. ואולם נראה כי תפיסה 'חילונית' זו מתעלמת מן הממד הטרנסנדנטי, הפולחני, של ההגרלה, שכן הגרלת בשר זו לא נועדה להעדיף זוכה אחד על פני אחרים, אלא להפך, בהגנתה ובשמירתה על חלוקה שוויונית של הבשר בין כל השותפים היא מעניקה לטקס כולו ממד רוחני.[31]

התהליך כולו, על מאפייניו ההכרחיים החוזרים ונשנים בווריאציות שונות, מפנה את המבט המחקרי לכמה כיוונים. נפתח בפרה הנשחטת. כמו בהקשרים תרבותיים אחרים, הפרה נשחטת על פי כללים דתיים קפדניים באופן שיוצר הבחנה ברורה בין אלה שיכולים להיות מוזנים מבשרה ואחרים שאינם יכולים. בכל התהליך על שלושת שלביו — שחיטה, חלוקה והגרלה — מעורבים רק גברים, עובדה המעצימה, באופן מעגלי, את הפן הרליגיוזי המאפיין אותו, בד בבד עם הסמליות הייחודית המיוחסת ליחסי ההתמרה הכרוכים בתהליך. חלוקת הבשר המפורטת כל כך כמו מצדיקה את השחיטה ובה בעת מדגימה את יכולת ההזנה והטרנספורמציה הכפולה שבין חיים למוות ובין מוות לחיים ובין הממית למחיֶה. עכשיו עולה לקדמת הבמה הצגת ההגרלה, שהיא מוקד טעון של עיבוד תרבותי. לא רק שיש בה משום הסדרה ותחכום חברתי, הצגה של איפוק ושל שוויון, אלא אף איכות סובלימטיבית. ככזו היא מתקשרת במידה רבה לתפיסות של קרבן ופרקטיקות של הקרבת קרבנות, שהיו מרכזיות בחיי הקבוצה במשך דורות רבים ובחלק מן האזורים ממש עד

31 בהקשר זה אבקש לציין את תחושת הגאווה שמילאה את שותפיי לשיחה, ולכול ברור מדוע, משהרגישו את היופי ואת עצמת הפגנת הצדק החברתי שיש בחלוקת הבשר השוויונית ובהגרלתו. למשל, כשהעליתי את הנושא בריאיון עם עובד סוציאלי יוצא אתיופיה, עלה בדעתו כי אפשר להשתמש בנוהג ייחודי זה ובקיומו גם בארץ כדי לבסס מחדש רגשות הקשורים לחסד ולשוויון פנים־קהילתיים. בריאיון הוא הזכיר כי באזור גונדר, שבו נולד וגדל, נעשה מאמץ עילאי לאפשר חלוקת בשר גם לאימהות חד־הוריות, לאלמנות ולנכים. לדבריו חשיבות מיוחדת הייתה קשורה באכילת בשר ולכן דאגו לחלק ערמות גם לרבעי ערמה ובכך לאפשר גם לחלשים בחברה להשתתף בקבלת חלק בבשר.

לימים שלפני המעבר לישראל. תפיסות העומק הקשורות לקרבן מהדהדות בפרקטיקת ההגרלה ומשמשות מדיום מקשר בין הארצי לשמימי.[32]

תֵמת החיבור בין בשר החיה השחוטה לייעודו בהזנת הבשר האנושי מוצא ביטוי מטפורי אצל יהודי אתיופיה גם בהקשרים סיפוריים המתמודדים עם הפגיעות הכרוכה במעבר מאתיופיה לישראל. סיפורים אלה נוגעים באופן מיוחד במרחב הטעון שבין הבשר הנשחט והניזונים ממנו ומעמידים ביטוי נוסף ליחסי הגלגול הקרבני המתקיים בו. באופן מפורט מדובר בסיפורים הומוריסטיים המועברים בין בני הקבוצה וקשורים לקשיי הקליטה בישראל. מתוך הקורפוס אפשר לחוש באופן חריף את מרכזיות מערכת ההתמרה הגלומה בבשר, כשסיפורים שעניינם קשיי ההיקלטות בישראל מעמידים במרכזם את מטפורת הבשר השחוט שאינו מגיע ליעדו. הטיפוס הסיפורי שהתפתח בקורפוס זה מעמיד במרכזו גבר מבוגר, מסורתי־כפרי, שעקב בלבול הקשור בתהליך ההגירה מניח את בשר החיה שהביא לביתו בדירה שאינה שלו. במפגש מביך הוא מגלה את טעותו תוך כדי שהוא מאבד לעתים נתחים ממשיים מן הבשר שהביא. סיפורים אלה, שכיניתי 'mislaid meat stories' (סיפורי בשר ש׳אינו במקומו׳ או ש׳הלך לאיבוד׳), רווחים בקרב בני הקהילה בישראל ומעבירים באמצעות מטפורת בשר החיה השחוטה את תחושת האבדן, הפגיעות והלימינליות שחשים המהגרים בישראל.[33] למשל, בסיפור המספר על הבשר שהונח בבית אחר, ואכלו אותו אחרים, מסופר על גבר יוצא אתיופיה, ששחט והביא בשר לביתו, אך מתוך בלבול בין הדירות הדומות, שכולן מאוכלסות ביוצאי אתיופיה, הניח את הבשר במקרר ויצא מן הדירה. כשחזר בערב, והפעם לדירתו שלו, תהה מדוע אין אשתו מגישה לו רוטב בשר. כששאל אותה על כך, השיבה לו כי לא היה שום בשר במקרר שבדירתם. סיום הסיפור מלווה בצחוק משחרר ובמילותיה של אשתו האומרת לו: ׳הבשר הזה נשאר בבית אחר, ואכלו אותו אחרים׳. סיפור דומה, המדגים את הקורפוס, מספר על השוחט שיצא וחצי הבשר בידו. גם בסיפור זה, גבר יוצא אתיופיה הלך לשחוט ולהביא בשר לביתו, עלה במעלית, יצא ממנה לדירה אחרת והניח את הבשר על השולחן בדירה זו. עייף (כנראה מיום של שחיטה וחלוקת בשר) נשכב על המיטה, נאנח וחשב: ׳לאיפה היא הלכה? היא השאירה את הדלת פתוחה?׳. בתוך כך הוא רואה לפתע את שכנתו, המתגוררת בדירה, יוצאת מהמטבח, וכך הוא מבין באחת כי הגיע לדירה שאינה שלו. כשבעלת הדירה תמהה על הימצאותו שם הוא משיב במבוכה כי הוא מחפש את בעלה כדי להביא לו בשר. גם כאן הסיפור מסתיים כשהוא נאלץ להיפרד מחלקי הבשר: ׳וככה הוא [מוצא את עצמו] מחלק את הבשר לשניים, ויוצא עם חצי מהבשר...׳.

32 בהקשר זה ראו את ספרם הקלסי של יוברט ומוס (Hubert and Mauss 1964 [1898]) ואת הניתוח המבני העומד במרכזו, כמו גם את ספרה של מקלימונד (McClymond 2008), המשווה בנושא הקרבנות בין הינדואיזם ליהדות. על הקרבת קרבן פסח בקרב קבוצות משיחיות בנות זמננו ראו: חן 2007.

33 למאמר העוסק בסיפורים אלה במפורט ראו: Salamon 2010.

שני הסיפורים הם סיפור אחד מבחינת התרומה שלהם לדיון. ההומור מתעצם כשהשיחה המתנהלת כמו מתעלמת מן הטעות ומבקשת לחלץ את הגיבור ממבוכתו באמצעות נוהג חלוקת הבשר המסורתית בין כל המשתתפים המשלמים עבורה. אלא שכאן נותרת רק חלוקת הבשר, ללא כל תשלום, והיא מתוארת בסיפור על חייו של הגיבור בסביבה חדשה כשהוא עדיין נטוע במסורת. מצב זה מותיר אותו לבסוף ללא הבשר שהביא, או רק עם מחצית הבשר.

בשר הוא אידיום הולם במיוחד לטשטוש הבדלים בין גוף לגוף, כשבאכילתו בשר (החיה) הופך לבשר (אנושי). אכילת בשר הופכת אפוא מוקד טעון בכל הנוגע לשאלות הקשורות בזהות, בהבדלים ובגבולות, כמו גם באפשרות לטשטש אותם. מרכזיות נתחי הבשר בסיפורים ההומוריסטיים של יוצאי אתיופיה בישראל מדגימה את יחסי ההתמרה בין בשר החיה לבשר האנושי, ולפיהם הבשר, ובמקרה זה המהגר עצמו, מגיע למקום הלא־נכון. סיפורי הבשר משרטטים את גיבוריהם כנמצאים במצב של לימינליות מתמשכת, במצב קבוע של 'בין לבין' — רגל אחת באתיופיה והשנייה בישראל. בהיותה מומשגת בסיפורים אלה באמצעות בשר שחוט שלא הגיע ליעדו, יש עיכוב בטרנספורמציה שבין בשר החיה המוכן לאכילה, ובין האדם, בשר ודם, שהוא אמור להזין. זו מחזיקה באפיונים עמוקים של התבוססות ודימום מתמשך, של אבדן ללא אחרית, של מוות ללא תכלית, של הליכה מהיש אל האין, בניגוד למהלך המוכר והתקין שראשיתו בשחיטה וסיומו בארוחה. מטענים רגשיים עמוקים, הן ברמת הפרט הן ברמת הקבוצה, מותקים אל דימויי בשר פרימורדיאליים המייצגים סתירות וניגודים ובהם ביטחון ופגיעות, שייכות וחוסר שייכות, אינטימיות והזרה, סדר וכאוס.[34] בהקשר זה מאיר עיניים במיוחד מאמרה המרתק של פילי־הרניק (Feeley-Harnik 1995) העוסק בקשר שבין דת למזון, ובו היא מתבוננת על התפיסה הטרנספורמטיבית שבין האל למזון, שהיא מבקשת לראותה כביטוי נוסף לפרדיגמת הקשירה, האחיזה והשחרור בכתבי הקודש, הן בתנ"ך הן בברית החדשה. קשר זה, הגלום בסצנות מכוננות בכתבי הקודש, מציג את הבריתות בין האל למאמינים ובהן סיפור עקדת יצחק וצליבת ישו, העוברות דרך פרדיגמה מרכזית זו של קשירה ושחרור.

עיון ביחס לבשר אצל יהודי אתיופיה — באמצעות פרדיגמת הקשירה, האחיזה, השחרור והקרבן — מפנה את המבט אל מערכת הקשרים המורכבת שבין הפרקסיס לבין הקוסמולוגי בחייהם של ביתא ישראל באתיופיה ולאחר ההגירה לישראל, ואת חשיבות הגרלת הבשר הקשורה עם תפיסת קרבנותו של בעל החיים המסוים שנבחר להזין את השותפים לבשרו. אולם תפיסה זו מקפלת בתוכה ולו ברמז טרנספורמציה נוספת, זו המושתתת על הגיון הכפרה (או אף המגיה הסימפתטית), שלפיה מתרחשת טרנספורמציה בין הפרט לבין הבשר. אחיזת הגברים בחיה העומדת להוציא את נשמתה על מזבח תזונתם מתגלגלת לפתחו של האל כשהקהילה 'מגישה' אותו לאל. על כן בכל הריגה ואכילה יש משום קרבן, והקרבן מזין את האדם ונטמע לתוכו.

34 למשל, שיח הניגוד שבין בשר לרוח תופס מקום מרכזי במשא ומתן בין זהויות יהודיות לזהויות נוצריות משלהי העת העתיקה, ראו: Boyarin 1993: 1-10.

טרנספורמציה של קרבן – שחיטה, חלוקה, הגרלה והמעבר מאתיופיה לישראל

נוסף על שחיטת חולין, ביתא ישראל — בפרקסיס שהשתמר בחלק גדול מן הקהילות עד לשנים שלפני העליה לישראל — הקריבו קרבנות ככפרה אישית וקהילתית. קרבנות אלה היו תמיד זבח בעלי חיים שהוקרב לקרבן עולה, לקרבן חטאת ולקרבן פסח.[35] בקרב ביתא ישראל באתיופיה נתקיים גם נוהג טיהור בעזרת אפר פרה אדומה, שהקרבתה ושימור אפרה הוקדש לטקסי טיהור ובעיקר לטיהור מטומאת המת.[36] וולף לסלאו ביקר בכפרי ביתא ישראל באתיופיה ב־1947 וב־1950. לדבריו רק בעלי חיים ממין זכר שימשו קרבנות (qerban) ובהם שור, כבש או עז — כולם ממין זכר. החיה המועלית קרבן צריכה להיות חפה מכל פגם והיא נשחטה, על גבי מזבח הממוקם בחלקה הצפוני של חצר בית התפילה, בסכין חדה משני צִדיה ששימשה אך ורק למטרה זו. לאחר מכן, כתב לסלאו, השוחט, שהיה אחד הקֻסים (ולא הקֻס הגדול שאינו זה ששוחט לקרבן), טבל עלים של כמה מיני עצים (שני סוגים או ארבעה סוגים) בדמה של החיה השחוטה והתיז אותו על מזבח השחיטה ועל פתח הכניסה לבית התפילה. לאחר מכן הוסר עורה של הפרה. הדם והחלקים הפנימיים, ובהם גידים, שומן, כליות ועצמות נשרפו כליל והאפר שלהם נזרק למקום צדדי שאין דורכים בו. בשר הקרבן נרחץ, בושל וחולק בין הקסים לאנשים. היה עליהם לאכול את כל החיה באותו יום. נשים לא השתתפו בהקרבה זו (Leslau 1951). בקרב ביתא ישראל, שנוהג הקרבת הקרבנות נתקיים בחייהם, תפיסת הבשר הנאכל כקרבן לא הייתה שמורה רק לטקסי הקרבן, ותפיסות של קרבן, מנחה וכפרה מהדהדות בגילומים מגוונים הנוגעים לשחיטה ולאכילת בשר שיש בהם יחסי התמרה מורכבים בין החיה הנאכלת ובין האדם.

טקסי העלאת קרבן, שהיו מרכזיים בחיי הדת של ביתא ישראל באתיופיה, זכו לביקורת שראשיתה במיסיונרים הפרוטסטנטים והמשכה בנציגים יהודים שהגיעו לכמה מן הקהילות והמליצו על הפסקת נוהג זה, שאינו מקובל עוד בקהילות יהודיות אחרות.[37] עם זאת, מרואיינים במחוז תיגריי, שבו מתמקד המאמר, מספרים כי התמידו בנוהגי הקרבת הקרבנות עד לתקופה הסמוכה לעלייתם ארצה.[38]

35 בהקשר זה ראו: Lifchitz 1939; Leslau 1951: XXVI- XXVII.

36 על טיהור מטומאת מת ראו: במדבר יט. טקס הקרבת הפרה האדומה המתועד האחרון היה ב־1952 ועשה אותו הכהן הגדול של תיגריי, ממהר (מורה) אבא יצחק. אפרה של הפרה נשמר בכד חרס בכפר בית מַהַריה שבתיגריי. עדות ראייה לטקס שמעתי מפי קס אברהם תזזו בריאיון שערכתי עִמו, כן ראו: גונצ׳ל 2008.

37 בספרו של קפלן (Kaplan 1992) אפשר למצוא התייחסות היסטורית להקרבת קרבנות אצל ביתא ישראל, בעיקר בקרב המיסיונרים הפרוטסטנטים, וכן להיחלשות טקסים אלה הן בהשפעתם הן עקב תקופת הרעב הגדול. לדיון על הכוונת מנהגי הדת של ביתא ישראל על ידי יעקב פייטלוביץ׳ ובכללם הקרבת הקרבנות ראו: Summerfield 2003: 89.

38 מתוך ראיונות שערכתי עם קסים מאזורים אלה.

פרקסיס הגרלת הבשר מזמין בחינה של התפיסות הקשורות בשחיטה ובאכילת בשר מכיוונים נוספים שיש בהם כדי לשפוך אור פרשני על מערכת האיסורים וההרשאות הקשורה לטיפול בבשר. נוהל ייחודי זה מפנה את המבט אל עבר השרירותיות וההכוונה המתגלות או המוסתרות ביחסים המורכבים שבין האנושי לאלוהי. חוץ מההיבטים החברתיים הממתנים שיש בהגרלה, ונוגעים להסדרת סנטימנטים של יריבות בחלוקת בשרה של חיה אחת בין כמה שותפים והחצנת יחס שוויוני, קשורה ההגרלה בטבורה לתפיסת הקרבן וההתמרה הקשורה בה, כשבכל שחיטה יש משום העלאת קרבן ובכל העלאת קרבן יש משום שחיטה לצורך הזנה.[39] בכך יש כדי להמשיג תפיסה מתמירה בין בני האדם לבעלי החיים הנשחטים. על כך יש להוסיף כי דמה, באמצעות הענפים שנטבלו בדם אזור צווארה של החיה, שם נקבע גורלה בין חיים למוות, שימש להגנת יושבי הבית כשהוא נתפס כבעל כוח מגי מגן, והותז, על פי עדויות מרואיינים רבים, על משקוף הכניסה לבית האתיופי.[40] הגרלת הבשר, על השיתופיות שבה, מאפשרת העברה קבוצתית של התמרה זו מתוך טשטוש ההעברה הפרטית. בהקשר זה מעניינת הרמיזה התרבותית, שלפיה פרקטיקת ההגרלה, המתממשת באמצעות אי־ראיה ושיוך שאינו בר תכנון של ערמת בשר לאדם מסוים באמצעות צמח מסמן, מזכירה את סימון מקום הקבורה באתיופיה, שכל כולו ערמת אבנים שלידה נהגו לשתול צמח מסמן.[41] הדהוד רב קולי זה בין המוות לסימון הבשר משמש אזכור מרומז להתמרה בין אדם לחיה — בין החיה כמזון לבין האדם כמזון. קשר הזנה מורכב וטעון זה, שבו הבשר האוכל בשר סוף בשרו להיאכל, מעובד בפרקטיקות ההתקה הקשורות לקרבן ולהגרלה. בד בבד אפשר לראות בפרקטיקת ההגרלה, ההכנות לה וההגרלה עצמה, משום ניסיון תרבותי מתוחכם להביס את השרירותיות העומדת ביסוד היחסים שבין האל לאדם.

39 באמירה זו אני מבקשת לקשור גם את העלאת קרבנות העולה, ובהם גם זבח פרה אדומה שנשמר במסורת ובפרקסיס אצל יהודי אתיופיה עם תפיסה הדדית העומדת מאחורי השחיטה והקרבן ולפיה בוריאציות שונות מותמר גורל האדם בגורל החיה.

40 פרקסיס זה, שלפיו דם המסמן את הכניסה לבית נועד להגן על יושביו, מוכר בהקשרים תרבותיים מגוונים. קרובה במיוחד היא כמובן הדוגמה המקראית בסימון משקוף בתי בני ישראל במצרים (שמות יב יג; שם, כב־כה). שם יש הכוונה לפרקסיס הכולל גם טבילת ענפים בדם והעברתו באמצעותם למשקוף הכניסה לבית (שם, כב).

41 בנחמיה י לה, נאמר: 'והגורלות הפלנו על קרבן העצים הכהנים הלוים והעם להביא לבית אלהינו לבית אבתינו לעתים מזֻמנים שנה בשנה לבער על מזבח ה' אלהינו ככתוב בתורה'. כמו ספר עזרא, גם ספר נחמיה היה מוכר ומרכזי מאוד בחיי הדת של יהודי אתיופיה, והקישור בין גורל לקרבן, כמו גם סימון גורלות באמצעות עצים, קושר את הפרק באופן מעניין במיוחד לפרקסיס הנהוג אצל יהודי אתיופיה. על מרכזיות הספרים עזרא ונחמיה בחג הסיגֵד של יהודי אתיופיה ראו: בן־דור 1985. כיוון פרשני משלים עלה בתודעתו של אחד המרואיינים, המשמש רב קהילה בישראל, שקשר בין הענפים הירוקים המשמשים בהגרלה לסיפור מטה אהרן, הנקשר בסימון בחירתו של אהרן בידי האל, באמצעות פריחת המטה (במדבר יז טז-כד).

מילות סיכום

דחיסותו הסמלית של הבשר בתוך מכלול מזונות האדם לא נעלמה מן המחקר העוסק באוכל ובתרבות. בהיותו סימן, הבשר מסומן בחומר המזון עצמו, ובאופן קונקרטי בבשר הנשחט, הופך מחיה למזון נאכל כשהוא נושא אפיונים מוחשיים וסמליים של הכללה והפרדה בהקשרים תרבותיים רבים.[42] אצל ביתא ישראל נתגלמו רגשות וקישורים כאלה באמצעות טקסים קרנָליים ובהם טקסי שחיטה, טקסי קרבן וזבח וטקסי הגרלה. באופן כזה, הטיפול הקפדני והשוויוני בבשר משמש ערוץ להעצמה ולביטוי רגשות חברתיים ומחויבויות חברתיות, שבולטת בהם גבריות, עזרה הדדית ותמיכה קהילתית גם בחלשים. הבחנה עקרונית בין בשר לשאר מרכיבי התפריט, בין הבשר הנשחט והנאכל בידי בני כל קבוצה דתית, בין גברים לנשים, בין השוחט למי שרק אוכל, כמו גם שיטת ההגרלה ואופן בישול הבשר, העסיקו את בני כל הקבוצות באזור שחיו בו ביתא ישראל באתיופיה. אף על פי שאופן השחיטה שונה מקבוצה דתית אחת לאחרת, נוהל חלוקת בשר החיה וההגרלה הנלווית הם חלק ממסורת אתיופית רחבה.

השחיטה באתיופיה נעשית במרחב הפתוח באופן גלוי לעיני כול ובדרך כלל בהתאספות טקסית של קבוצת גברים. זו נתגלגלה לישראל וממשיכה להתקיים בה, גם אם בשינויים הקשורים בדרמת המעבר של הקהילה לישראל, הרואה בה את ייעודה החברתי והקוסמולוגי.[43] נראות הטרנספורמציה, מיצור חי, החולק את מרחב המחיה של הקהילה, אל תבשיל טעים וחגיגי, וכריכתה עם כללים דתיים קפדניים, מעלה מיניה וביה שאלות תאולוגיות ופילוסופיות על מערכת הקשרים והגבולות שבין חיים למוות ובין מוות לחיים; על יחסי הגומלין המורכבים שבין האל למאמינים; על האל, בני האדם ובעלי החיים. ואכן בשר הוא אידיום מפתח בחייהם של יהודי אתיופיה, הניצב במוקדם של צומתי הגדרת זהותם של בני הקבוצה הן בארץ המוצא הן בשנים שלאחר ההגירה לישראל. מערכת קשרי הגומלין שבין בשר, קרבן והקשרם הרליגיוזי מתגלם באתנוגרפיית ההגרלה.

42 למשל, כותר ספר, המעמיד את מרכזיות אכילת הבשר בבריטניה ובמרכזו השינויים שחלו באכילתו בתקופה האחרונה, הוא 'סמל טבעי' (natural symbol), ראו: Fiddes 1991. בספר עוסקת פידס בעבודתה של מרי דאגלאס על הקשר 'הסמלי הטבעי' בין הגוף האנושי לגוף החברתי.

43 המרואיינים ששוחחתי עמם סיפרו כי נוהל הפְרידה הופיע בישראל זמן קצר לאחר העלייה, ובפעמים רבות עוד במרכזי הקליטה שיוצאי אתיופיה שהו בהם במשך תקופה ארוכה של חודשים ואף כמה שנים. הידיעה עברה מפה לאוזן והתארגנויות לשחיטה ולחלוקת בשר משותפת הפכו מקובלות בישראל ונשמרות בה עד היום. כיום, במושבים או במתחמים בדוויים שמגיעים אליהם יוצאי אתיופיה, מוקצה בעבורם אזור לצורך השחיטה, חלוקת הבשר והגרלתו, ואפילו, כפי שנאמר לי בגאווה רבה, מתקן גריל (אסכלה) המיועד לצליית נתחי הבשר שיאכלו המשתתפים בחלוקה, לצד בירה שהביאו עמם, ולעתים בעל הפרה גם מספק להם מקרר ואף בירה צוננת ממתינה למשתתפים בחלוקה.

אפשר היה לשער כי מנהגים שהיו רלבנטיים לחייהם באתיופיה, עת חיו היהודים בחברה הכפרית, החקלאית־מסורתית בקרב שכנים בני דתות אחרות, לא יהיו רלבנטיים עוד לאחר העלייה לישראל, עת עברו בני הקבוצה למציאות חיים שונה לחלוטין. מפתיע לגלות כי עניינים הקשורים בבשר 'עשו עלייה' והם נטענים בכל פעם באנרגיות קרנליות חדשות. כפי שהראיתי במאמרים אחרים, באמצעות הבשר, שחיטתו, הכנתו ואכילתו מסומנים ומכוננים יחסים בין יהודי אתיופיה לשכניהם הלא־יהודים באתיופיה ולאחר העלייה בין יוצאי אתיופיה לממסד הרבני ואף בין קבוצות שונות בתוך הקהילה בישראל. בראיונות שהיו לי עם יוצאי אתיופיה בישראל במשך השנים, בטקסים השונים שהוזמנתי אליהם ובפורומים המעלים לדיון נושאים הנמצאים בלב מחלוקות וקשיים שחווים יוצאי אתיופיה בישראל, מתגלית מלוא העצמה הסמלית הטמונה בבשר. נכון לזמן כתיבת המאמר, גלגוליו של הבשר והטיפול התרבותי בו הם פריזמה פנים־קבוצתית רבת משמעות הפועלת ברמה החברתית והסמלית בעת ובעונה אחת. למרות השינוי הקיצוני שעברה הקהילה עם העלייה לישראל בכל היבט אפשרי, דרמת ההבחנה דרך הבשר לא נעלמה והיא עוברת טרנספורמציה מתמשכת שאבני הבניין בה מהדהדים, במפורש או במובלע, את המטענים שנקשרו בבשר בארץ המוצא. באופן כזה, הבשר מתגלה כגורם ייחודי שיש בו כדי להכיל ולעבד — מתוך הטרנספורמציות המופעלות עליו ובאמצעותו — דינמיקות מורכבות של חיים ומוות, כשאל הביטוי המוחשי של שחיטה ואכילה מוצמדות הבנות תרבותיות הנוגעות לאמונה ומנהג, טומאה וטהרה, כוח והטלת ספק. שימור נוהל הגרלת הבשר על מאפייניו הטקסיים המוכרים מאתיופיה משמש חיזוק של הסדר הנכון, הראוי והקוסמי. תפיסה זו קשורה, כך נדמה, בגלגול מבשר לבשר העובר דרך תפיסת הקרבן. הבשר נתפס מהות מקדשת, שלפיה מותה של החיה, בקשר טרנספורמטיבי של התקה, קשור באמונה דתית ובחיזוק הקשר עם האל, משל היה האדם עצמו מעלה את עצמו לקרבן. כשלמערך הטבעי של שרשרת הבשר מצורף האל, נוצר מערך קוסמולוגי רווי חרדה שאינו נותן מנוחה לנושא הבשר, וביטויו — דרך שאלות הקושרות בין גוף, צדק ומוסר — מתמיד בחיפוש רלבנטיות סמלית דרך ההצגה מרובת המערכות של שחיטה, חלוקה, הגרלה ואכילה.

מקורות

בן־דור, שושנה, 1985. 'הסיגד של ביתא ישראל', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים.

בן־דור, שושנה, 1987. 'המסע לעבר ארץ ישראל: הסיפור על אבא מהרי', **פעמים**, 33, עמ' 5–32.

גונצ'ל, יעקב, 2008. 'שבירת כלים', **ארץ אחרת**, 44, עמ' 24–27.

וייל, שלוה, 2007. 'ציונות ועליה', בתוך: הגר סלמון (עורכת), **אתיופיה (קהלות ישראל במזרח במאות התשע־עשרה והעשרים)**, מכון בן־צבי ומשרד החינוך, ירושלים, עמ' 187–207.

חן, שרינה, 2007. 'בין פואטיקה לפוליטיקה: קבוצות יהודיות בנות זמננו הפועלות להקמת בית המקדש השלישי', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
כהנא, יעל, 1977. **אחים שחורים: חיים בקרב הפלשים**, עם עובד, תל אביב.
סלמון, הגר, 1993. ''דם" בין ביתא ישראל ושכניהם באתיופיה: סמלי מפתח בהקשר בין קבוצתי', **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי**, 15, עמ' 117-134.
סלמון, הגר 1994. 'בין אתניות לדתיות: הבטים פנים־קבוצתיים של המרות דת בקרב ביתא ישראל באתיופיה', **פעמים**, 58, עמ' 104-119.
סלמון, הגר, מרס 2008. 'מורשת האתיופיות ומפגשה בישראליות: בין "אמהרים" ל"תיגרינים"', הרצאה בכנס 'אתיופיה: אלפיים שנות', האוניברסיטה הפתוחה, רעננה.
קורינאלדי, מיכאל, 1988. **יהדות אתיופיה: זהות ומסורת**, ראובן מס, ירושלים.
קורינאלדי, מיכאל, 2001. **חידת הזהות היהודית: חוק השבות הלכה למעשה**, נבו, ירושלים.
רוזן, חיים, 1985. 'פאלאשים, כאילא או בית ישראל? הערות אתנוגרפיות לכינויים של עדת יהודי אתיופיה', **פעמים**, 22, עמ' 53-58.
שורץ־באר, אורה, 2007. 'המטבח ומזונותיו', בתוך: הגר סלמון (עורכת), **אתיופיה (קהלות ישראל במזרח במאות התשע־עשרה והעשרים)**, מכון בן־צבי ומשרד החינוך, ירושלים, עמ' 165-172.

Abbink, Jon, 2003. 'Love and Death of Cattle: The Paradox in Suri Attitudes Toward Livestock', *Ethnos*, 68, pp. 341-364.
Boyarin, Daniel, 1993. *Carnal Israel: Reading Sex and Talmudic Culture*, University of California Press, Berkeley.
Feeley-Harnik, Gillian, 1995. 'Religion and Food: An Anthropological Perspective', *Journal of the American Academy of Religion*, 63, 3, pp. 565-582.
Fiddes, Nick, 1991. *Meat: A Natural Symbol*, Routledge, London.
Herskovits, Melville J., 1926. 'The Cattle Complex in East Africa', *American Anthropologist*, 28 (1), pp. 230-272.
Hubert, Henri and Marcel Mauss, 1964 (1898). *Sacrifice: Its Nature and Function*, Cohen and West, London.
Kaplan, Steven, 1992. *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: from Earliest Times to the Twentieth Century*, New York University Press, New York.
Kifleyesus, Abbebe, 2003. 'Food', in: Siegbert Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, 2, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden, pp. 560-565.
Kifleyesus, Abbebe, 2012. 'The Construction of Ethiopian National Cuisine', Published online in *Ethnorema* (n.d.), http://www.ethnorema.it.2004 (retrieved April 23, 2012).
Leslau, Wolf, 1951. *Falasha Anthology* (Yale Judaica Series, 6), New Haven.

Levine, Donald, 1974. *Greater Ethiopia: The Evolution of a Multiethnic Society*, Chicago University Press, Chicago.

Lifchitz, Dedorah, 1939. 'Un sacrifice chez les Falachas, Juifs d'Abyssinie', *La Terre et la vie*, 9, pp. 116-123.

McClymond, Kathryn, 2008. *Beyond Sacred Violence: A Comparative Study of Sacrifice*, The John Hopkins University Press, Maryland.

Molvaer, Reidulf Knut, 1980. *Tradition and Change in Ethiopia*, Brill, Leiden.

Pankhurst, Richard, 1988. 'Hierarchy at the Feast: the Partition of the Ox in Traditional Ethiopia', in: A. A. Gromyko (ed.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies*, 3, Moscow, pp. 173-192.

Salamon, Hagar, 1999. *The Hyena People: Ethiopian Jews in Christian Ethiopia*, University of California Press, Berkeley.

Salamon, Hagar, 2001. 'In Search of Self and Other: A Few Remarks on Ethnicity, Race, and Ethiopian Jews', in: Lisa Tessman and Bat-Ami Bar On (eds.), *Jewish Locations: Traversing Racialized Landscapes*, Rowman and Littlefield, Maryland, pp. 75-88.

Salamon, Hagar, 2008. 'Cow Tales: Decoding Images of Slavery in the Ethiopian Jewish Community', *Slavery and Abolition*, 29, pp. 415-435.

Salamon, Hagar, Steven Kaplan and Harvey E. Goldberg, 2009. 'What Goes Around, Comes Around: Rotating Credit Associations Among Ethiopian Women in Israel', *African Identities*, 7 (3), pp. 399-415.

Salamon, Hagar, 2010. 'Misplaced Home and Mislaid Meat: Stories Circulating Among Ethiopian Immigrants in Israel', *Callaloo*, 33 (1), pp. 165-176.

Seeman, Don, 2009. *One People, One Blood: Ethiopian-Israelis and the Return to Judais*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Simoons, Frederick J., 1994. Eat Not This Flesh: Food Avoidances from Prehistory to the Present, Madison, Wisconsin.

Summerfield, Daniel P., 2003. *From Falashas to Ethiopian Jews: The External Influences for Change, C. 1860-1960*, Routledge and Curzon, London.

Turner, Victor W., 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago.

Ullendorff, Edward, 1968. *Ethiopia and the Bible*, Oxford University press, London.

Weber, Nicholas, 2005. 'The Distribution and Use of Cattle Products in Northern Highland Ethiopia', MA thesis, Simon Fraser University, Burnaby.

ספרות

בין חיוב הגולה לשלילתה ב׳מסע אבישלום׳ מאת יעקב שטיינברג

חנן חֶבֶר

א

השלילה הציונית של הגולה היא ביסודה מנגנון שתכליתו להצדיק את הבחירה בארץ ישראל כיעד להגירת היהודים מאירופה. את עצם המונח ׳גלות׳ מגדיר המונח ׳מולדת׳, השולל אותו. ׳גלות׳ (Diaspora) מיוסדת על המילה היונית Diasperein (διασπορά), שמשמעותה ׳לזרוע מעֵבר׳, וככזאת היא מציינת מתן שם לָאַחֵר, שמבחינה היסטורית מציין קהילות שנעקרו ממולדתן בתהליכים של הגירה או הגליה (Braziel and Mannur 2003: 1). ׳גלות׳ מוגדרת אפוא על ידי שלילתה של ה׳מולדת׳ שממנה גולים, ועל כן היא כוללת בתוכה, מיניה וביה, את הצורך בתיקונה של הגלות באמצעות המולדת.

ההכרה ההיסטורית הנוקבת שאירופה מקיאה מתוכה את יהודיה, בייחוד לאחר גלי הפוגרומים בסוף המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים, הובילה את הציונות לקביעת בלעדיותה של ארץ ישראל כיעד לגלי ההגירה היהודית מאירופה. לשם הבלעדיות הזאת היא הציגה את זכות הישיבה של יהודים בפלשתינה כזכות טבעית והיסטורית המוקנית ללאום וליחידים מתוקף שייכותם ללאום.

על אף השימוש בשם התואר ׳טבעי׳, את המהלך הלא מובן מאליו הזה של הבחירה בארץ ישראל כמולדת — ולא ביעדי הגירה אחרים — צריך היה להצדיק, והספרות העברית נרתמה לכך במלוא המרץ. לעתים קרובות היא יצרה נרטיבים שראשיתם בתיאור מאֵרת החיים בגולה וסופם — לפחות של מקצתם, אפילו אלה המציגים עתיד אוטופי רחוק או עקיף ביותר — בהגירה לארץ ישראל. לשם כך היא גם ביקרה את הגולה כיוצרת של הסובייקט היהודי הגלותי החולה בנפשו ובגופו, וכפתרון הציבה נגדו את האוטופיה של הסובייקט היהודי הארץ־ישראלי הבריא בנפשו ובגופו. גם אם היא תיארה, כמו למשל ביצירותיו של י״ח ברנר, את היהודי הארץ־ישראלי כנושא עמו את חוליי הגולה לארץ ישראל, גם באופק הרחוק נותרה תמיד, עם כל הדו־ערכיות, הנורמה של התיקון שההגירה לארץ ישראל תביא עמה בסופו של דבר.

אלא שההגירה לארץ ישראל וההתיישבות בה לא היו מהלך 'טבעי', אלא היו ביסודם מעשה אלים. כתגובה וכפתרון לאלימות שהפנתה כלפיהם הגולה פעלו היהודים באלימות כלפי ארץ ישראל ויושביה. הם ספגו אלימות בכך שנרדפו בגולה, וכתגובה הם כוננו עצמם כסובייקט אקטיבי בהיסטוריה. לאחר שהבינו שהתגובה כלפי רודפיהם היא לכל היותר הגנה עצמית, והמאבק על אמנציפציה אינו פתרון ארוך טווח לקיום יהודי בגולה, הם כיוונו את תגובתם האלימה כלפי יעד טריטוריאלי שבו יוכלו להגשים את האוטואמנציפציה. את הגנאלוגיה הזאת של האלימות שספגו והפעילו יהודים ניסח אחד העם במאמרו 'אמת מארץ־ישראל':

> עבדים היו בארץ גלותם, ופתאום הם מוצאים עצמם בתוך חרות בלי גבול, חרות פרועה נכון להמצא רק בארץ כטורקיא. השנוי הפתאומי הזה הוליד בלבם נטיה לדיספוטיסמוס [רודנות], כאשר יקרה תמיד ל'עבד כי ימלוך' והנם מתהלכים עם הערביים באיבה ובאכזריות, משיגים גבולם שלא בצדק, מכים אותם בחרפה בלי כל סבה מספקת, ומתפארים עוד כי כן יעשו, ואין איש אשר יעמוד בפרץ ויעצור בעד הנטיה הבזויה והמסוכנת הזאת (אחד העם תשי"ג: כט).

תכליתו של מעשה ההצדקה הספרותי הציוני את ארץ ישראל כיעד הבלעדי להגירה יהודית היא להסתיר ולהצניע את האלימות שהייתה כרוכה במסקנות הקולוניאליסטיות שהוסקו עקב הכורח לצאת מאירופה ולקבוע את יעד ההגירה בארץ ישראל דווקא, ולא למשל בארצות הברית או בפתרון טריטוריאליסטי אחר. שכן, יש לזכור, היהודים הגיעו למרחב שלא היה ריק מתושבים, והעובדה שבואם עמד בניגוד לרצונם של הערבים דרשה הפעלת אלימות מצדם, אם בסמוי ואם בגלוי, כדי שתתאפשר נוכחות יהודית חדשה בארץ ישראל. הספרות הציונית שימשה אפוא בין השאר כמעין מעטפת שתפקידה להעלים את האלימות הזאת כליל או לפחות להציגה כנסבלת.

אך מה הוא המניע שכפה בעצם על הציונים את הכניסה למעגל האלימות שבמאבק על ארץ ישראל, הנוכח בעצמה רבה עד ימינו אלה? אין ספק שביסוד הבחירה הדווקאית בארץ ישראל כיעד להגירת היהודים מן הגולה נמצא שיקול תאולוגי. גם הגולה היהודית וגם ההגירה היהודית לארץ ישראל עוצבו על פי אמות מידה תאולוגיות (Braziel and Mannur 2003: 1). גם הציונות החילונית לא נפרדה מעולם מתשתיתה התאולוגית, ועל כן אימצה את רעיון קדושת הארץ כרכיב חיוני של האידאולוגיה הציונית.

אלא שהיחס לקדושתה של ארץ ישראל היה כרוך בדו־ערכיות עמוקה של משיכה ודחייה. מצד אחד משיכה דתית לארץ ישראל, ומצד אחר חרדה גדולה מן המוחלט והקדוש (רביצקי 1998). לדו־ערכיות זו השלכות מרחיקות לכת על ייצוג האלימות הקולוניאלית שבמעשה ההגירה. היא גם הצדיקה אותה וגם שללה אותה. התוצאה של בעיית הייצוג של האלימות התאולוגית הזאת, הכרוכה במעשה ההגירה, הביאה לידי ערעור לכידותו של המטא־נרטיב הציוני, ועל כן הוא מתאפיין בדו־ערכיות ובסתירות המאפשרות קריאה ביקורתית הן של ה'גולה', הן של ה'לאום' וה'מולדת'. מכאן גם טיבה ההטרוגני,

ההיברידי, הלא מהותני והלא בינרי של הפעולה הפוליטית־ביקורתית. כשם שהספרות הקולוניאליסטית היא היברידית ודו־ערכית (Bhabha 1994: 250-251), כך למשל החזרה אל המולדת היא במובן מסוים גם הגירה אל גולה חדשה המערבת בין שתיהן (Braziel and Mannur, 2003: 3-14).

ב

הפואמה 'מסע אבישלום', שחלקים ממנה פרסם יעקב שטיינברג בשלהי תקופת העלייה השנייה בכתב העת הספרותי **מולדת** (תרע"ד) תחת הכותרת 'ירושלים', מפתחת לכאורה נרטיב כזה. הפואמה מתחקה אחר מסעו של אבישלום מיציאתו מאוקראינה, שבה נולד שטיינברג ב־1887, דרך ההפלגה בים ועד מפגשו עם המרחב הארץ־ישראלי, הכולל בפירוט את המפגש עם הערבים המקומיים. אין ספק שהזירה המרכזית של שירה זו היא הציונות. לעומת ביאליק — שבמאמרו הנודע 'שירתנו הצעירה' (1907) קבע ששירתו של שטיינברג שייכת לדור המשוררים הצעירים, בכללם גם שניאור, ששירתם הייתה:

> בת־חורין גמורה, בת־חורין אפילו משכרון החירות. וכך נעשתה. שירתם של אלה — הם הם חייהם. שירת היחיד, שירה גרידא, נקייה מכל שמץ תערובת אחרת (ביאליק תשכ"א: קיג).

— קבע דן מירון ש'שירתם של משוררים אלה אינה רחוקה — בוודאי לא באותה מידת־ריחוק שהוא ייחס לה — מן הקטגוריה של "שירת הכלל" הלאומית' (מירון 1987: 129).

כבר מתחילת הפואמה מתברר לקורא שזהו ביסודו אפוס, המספר את תולדותיו של גיבור עיקרי שהפואמה מגוללת את מעלליו ואת תודעתו. בתבנית של אפוס היא מספרת את גלגוליו של אבישלום, הקרוי ככל הנראה על שמו של אבשלום המקראי שהניף את נס המרד בדוד המלך, אביו, ושבסופו הומת. כמו במקרא, גם אצל שטיינברג מדובר בגיבור הנופל שדוד שמסביבו נרקם האפוס:

> כְּגִיבּוֹר הַנּוֹפֵל עַל חַרְבּוֹ
> וְעֵינָיו הַגְּוִוֹעוֹת — לַחֶרֶב. (שטיינברג תשי"ט: לא)

לאפוס — כמו למשל **האינאיס** של וירגיליוס — יש קשר מיוחד לתרבות לאומית ומקומית שאת מקורותיה הקדומים הוא מבקש לשקם (Bessinger, Tylus and Wofford 1999: 2, 5). מיכאיל בחטין אף קבע שהאפוס מתאר עולם שלם ומושלם המובחן מעולמו של המחבר והקורא אותו באמצעות עבר לאומי הרואי שאי־אפשר לגשר עליו מן ההווה (Bakhtin 1981: 13-14; Clark and Holquist 1984: 274). על אפקט הטוטליות של האפוס הקלסי הצביע גיאורג לוקאץ' כשהציג את הרומן ההיסטורי כקרוב לאפוס וכתורם לייצוג של שלמות:

> ובניגוד לזה [לדרמה], קיומם הפיזי של בני־האדם, הטבע המקיפם, העצמים המצויים בסביבתם וכו׳ נודעת להם בשירה האפית חשיבות שלא כרגיל. האדם מתגלה תוך השפעת־גומלין של קומפלקס זה כולו. קוויו החברתיים־המוסריים אינם אלא חלק אחד, אמנם חשוב ומכריע, בשלימות זו (לוקאץ׳ 1955: 121).

האפוס של שטיינברג לעומת זאת הוא אפוס מודרניסטי המתאר בזמן אמת ובאמצעות נוכחות עזה ואקטואלית של דובר אפי את ההווה של העלייה השנייה ואת שלבי ההתקדמות אליו. למעשה, הוא מעמיד במרכזו אנטי־גיבור יהודי שאירופה הביסה אותו. בכך שינה שטיינברג מן היסוד את הפואטיקה האפית ויצר גרסה מודרניסטית לא טוטלית של האפוס הקלסי:

> הפואמה כמעט אינה מתארת ׳מאורעות׳ והיא מחוסרת לגמרי כל יסוד של ׳פעולה׳. כולה מרוכזת ברגשותיו ובהגיגיו של הגיבור. מכל־מקום, האפיקה מבטאת ביתר נאמנות את הרגשת הריחוק של הדובר מן הגיבור, שהיא המשך והרחבת הניכור העצמי של אבישלום. [...] למעשה, הוא עוסק בחומר נפשי קפוא, משום כך נעוץ שורשה הז׳אנרי של הפואמה במונוטוניות ובאפיזודליות של האפוס (מירון 1987: 209–210).

שיקום מקורה של האומה שהאפוס בונֶה — תפקידו להצדיק את האלימות שהלאום מפעיל באמצעות כיסויה (Wofford, 1999: 239-269). העובדה שהמקור מציג את ההשתלשלות האלימה של תולדות הלאום כנובעת ממקור אחד של הלאום הופכת את האלימות להכרחית ולכן גם למוצדקת. כך באפוס הקלסי. באפוס המודרניסטי לעומת זאת ׳המשורר המודרני נבדל מקודמיו בשכנוע הרדיקלי שלו שהשלֵמות של העבר התרבותי נשברה ושמשימת המשורר היא ליצור מסורת שיצירתו תתאים לה׳ (Sicari 1991:1). ובמילים אחרות: שטיינברג המודרניסט, החותר תחת הדגם של האפוס הלאומי — המעמיד במרכזו את הגיבור הנודד, הפועל למען האומה — מממש את התמודדותו של האפוס שלו עם האוטופיה הציונית בדרך חלופית לזו של האפוס הקלסי.

על כן יש לשאול: אם אצל שטיינברג מצויה כתיבה לאומית ציונית שאינה מובהקת ואינה חד־משמעית כמו זו שבלטה למשל באידיליות שכתב דוד שמעונוביץ על העלייה השנייה, מהו בעצם המניע העיקרי להגירתו של הגיבור אבישלום? מדוע הוא מחליט לעזוב את אוקראינה ולעלות לארץ ישראל? כבר מן ההתחלה בולט לעין שהפואמה אינה נוטעת את נקודת הראשית הציונית שלה בשלילה מוחלטת של הגולה; כבר מן ההתחלה מתברר שאוקראינה, שהייתה גיא הריגה ורדיפות של יהודיה, מצטיירת בעיניו של הגיבור אבישלום כמקום מלא חן שאליו הוא קשור בעבותות של רגש עמוק.

באופן דומה ברשימתו ׳אוקראינה׳ שטיינברג מציין מצד אחד את הרצחנות האוקראינית כלפי היהודים: ׳זהו חיבוק־התופת של תלין וקרבנו, זהו חיבוק־התענוגים האיום אשר העם באוקראינה, איום החיבוקים, קונה לעצמו מתקופה לתקופה במחיר ענות־לא ניקֻמֶת של יהודים׳ (שטיינברג תשכ״ג: 210), כשהפרספקטיבה הציונית בולטת כאן בביקורת

ששטיינברג מפנה אל ענות היהודים כמי שאינה נוקמת באוקראינים. אך מן הצד האחר, ולמרבה התמיהה, באותה רשימה שטיינברג קובע ש'הארץ היא רבת־טוב ורבת־נוף, ואנשיה נמהרים' (שם: 208).

נראה שלדו־ערכיות הזאת תרמה גם העובדה שלעומת הרדיפות והפגיעות ביהודי אוקראינה — שאותן ליבו למשל רדיקלים אוקראינים וסוציאליסטים, בייחוד החוג האוקראינופילי שהתלכד סביב כתב העת **אוסנובה** (*Основа*), שראה אור בראשית שנות השישים של המאה התשע עשרה בפטרבורג; הפרעות שליבה השלטון בעקבות רצח אלכסנדר השני ב־1881 ואחר כך סביב מהפכת 1905; וכן האנטישמיות הגלויה של ראשי המדברים בספרות הרוסית — היו גם מעט ליברלים רוסים שהשמיעו את קולם בעד שוויון זכויות ליהודים (אטינגר 1989: 171–174).

וככלל, סופרים רוסים אמנם מחו נגד כניסת יהודים אל הספרות הרוסית, אך עם זאת נענו בביקורת נוקבת. אירוע נודע במיוחד היה ב־1909 כשהתכנסו מחזאים, שחקנים ועיתונאים יהודים ורוסים להאזין לקריאת מחזהו של שלום אַש 'ייחוס'. כשביקרו הרוסים את המחזה, כעס אַש וטען שהם אינם יכולים לדון במחזה המתאר את ההוויי היהודי. בתגובה ענו הרוסים שאם כאלה הם פני הדברים, היוצרים היהודים אינם יכולים להבין את ההוויי הרוסי ועל כן אין להם מקום בתרבות הרוסית. האירוע עורר גלים רבים בעיתונות, והתגובות עליו וגם ההכחשות את מה שאירע המחישו את מעמדם המעורער של היהודים בתרבות הרוסית (סלוצקי תשל"ח: 21–24). עם זאת לאחר מהפכת 1905, לעומת ייאושם של הציונים מפתרונה של הבעיה היהודית ברוסיה, לא פסקו ניסיונותיהם של גופים פוליטיים יהודיים כמו 'הקבוצה העממית היהודית', ה'בונד' או האוטונומיסטים להשיג זכויות מלאות ליהודים ברוסיה, אך כל זאת ללא הצלחה (שם: 26–39).

ג

ב'מסע אבישלום' מתקיימת כך נראה בעיה אינהרנטית של אפוס שיש לו אוטופיה ברורה. היה זה גיאורג לוקאץ' שאיתר את כישלונו הצפוי מראש של האפוס האוטופי בכך שבשל מחויבותו לאוטופיה מוטל עליו לערוך טרנסצנדנציה של המציאות האמפירית, ועל כן הוא גולש אל הלירי או אל הדרמטי, הנוטים אל הנעלה ואל הנשגב (Lukács 1971 [1915]: 46). ואכן הדובר של שטיינברג, שאמנם מתאר את ההווה, מרוכז בעצמי הלירי שלו יותר מבאירועי העלייה השנייה. כמודרניסט, הדובר הלירי שלו קרוע ומפגין את דו־ערכיותו כלפי העלילה הציונית של העלייה ארצה בעקבות שלילת הגולה.

המקור העומד ביסודו של הלאום — שאותו גם האפוס המודרניסטי מבקש לשקם — אינו מובהק, והעובדה שהוא אף מציין שבר גדול מציבה ביסוד אמירתו הציונית מקור ויעד דו־ערכיים. אלא שיש להדגיש שדו־ערכיות זו היא ביסודה ציונית ואינה חורגת מן הקנון הציוני, אלא רק מרחיבה אותו, וככזאת היא אמורה בסופו של דבר לספק מנוף להצדקת הפעולה הלאומית האלימה. עם זאת, יש לציין, התגובות לשירתו של שטיינברג הגיעו

עד כדי פקפוק בציוניותו, למשל בדבריו של המשורר והמבקר שמואל בס, שכתב על שטיינברג כך:

> אין הוא עוד מאמין בתחייתו, משום כך, אין הוא שר גם שירי לאום; משום כך, בכל שיריו נתן לנו רק את 'פזמון האבל'. הוא ישנו בארץ לפני הימים הגדולים של ההצהרה, בזמנה ואחריה ולא יכול להתכחש לנפשו לשיר לנו כשאינו מאמין בו (בס תרפ"ה: 61).

אך אם כאלה הם פני הדברים, אם גלות אוקראינה אינה נשללת מן היסוד, מהו בכל זאת הגורם שמביא את אבישלום להכריע בעד ההגירה? נראה ששלילת הגולה של שטיינברג אינה קשורה בעיקר בסבל ובפגיעה הפיזיים שהיה מנת חלקם של היהודים באוקראינה. שלילת הגולה האוקראינית שלו נעוצה בדבר אחר לחלוטין, שעיקרו המשבר הרוחני העמוק שהיה מנת חלקם של יהודים צעירים מסוף המאה התשע עשרה. צעירים אלה התרחקו מן הדת והכירו בכך שהעולם של בית המדרש אינו יכול לענות עוד על מאווייהם ועל צרכיהם הרוחניים. ואכן, כבר ב'פתיחה' של הפואמה מציין אבישלום, הדובר, את השבר התאולוגי שהוא נתון בו:

עַפְעַפַּי יֵישִׁירוּ לַתְּהִלָּה
וּדְבַר־מָה לַתְּהוֹם יַדְרִיכֵנִי:
מְחוֹקָה עַל חוֹתַם נְעוּרַי
מִלַּת הַקֶּסֶם: הִנֵּנִי. (שטיינברג תשי"ט: לא)

במקרא מופיעה המילה 'הנני' כדבר האל במצב של התגלות או כביטוי לקשר עמוק בין אב לבנו במצב טעון ביותר מבחינה תאולוגית: 'וַאֲנִי הִנְנִי מֵבִיא אֶת הַמַּבּוּל מַיִם עַל הָאָרֶץ לְשַׁחֵת כָּל בָּשָׂר אֲשֶׁר בּוֹ רוּחַ חַיִּים מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם כֹּל אֲשֶׁר בָּאָרֶץ יִגְוָע' (בראשית ו, יז); ולאחר המבול אומר האל: 'וַאֲנִי הִנְנִי מֵקִים אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְאֶת זַרְעֲכֶם אַחֲרֵיכֶם' (בראשית ט, ט); ובסיפור עקדת יצחק: 'וַיְהִי אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי' (בראשית כב, א); 'וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל אַבְרָהָם אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר הִנֻּנִי בְנִי וַיֹּאמֶר הִנֵּה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים וְאַיֵּה הַשֶּׂה לְעֹלָה' (בראשית כב, ז); 'וַיִּקְרָא אֵלָיו מַלְאַךְ ה' מִן הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי' (בראשית כב, יא).

ואכן התשתית התאולוגית של הפואמה ניכרת כבר בפרולוג, שבו אבשלום מוצג כגיבור אפי, שבהתאם לתשתית התאולוגית של האפוס הקלסי עיקר גבורתו נעוץ בהתגברותו על 'סערת האלים'. ההתגברות על מות האלים מוצגת כאן בפרספקטיבה אפית פוליתאיסטית, בדומה לפוליתאיזם של הומרוס וירגילוס. פוליתאיזם זה פירושו מצד אחד זרות ליהדות המונותאיסטית ומן הצד האחר מחויבות לסדר יום דתי. ואכן שטיינברג מציג את אבישלום כמי שהתגבר על הדת, אך עדיין שרוי בעולמה, שכן הוא אבֵל ומיואש. הוא אמנם עושה כן מצד אחד מתוך הפגנת גבורה שאמנם צבועה צבעים ציוניים לאומיים, אבל מן הצד האחר היא אינה יוצרת גיבור אפוס קלסי, המסמן מקור אחיד ומובהק. על כן גבורתו היא בעמידת ביניים של התגברות אישית מתוך התעלמות מן הסבל מזה ומן התענוג מזה:

הָדוּר, דָּגוּל, גְּבַהּ עֵינַיִם –
כָּכָה עָמַד אֲבִישָׁלוֹם
קוֹמְמִיוּת בַּעֲלוּמָיו
וּכְשֹׁךְ סַעֲרַת הָאֵלִים
בְּמוֹלַדְתּוֹ וּבְנַפְשׁוֹ;
רַק בִּרְתוּקוֹת יָגוֹן פֶּלְאִי
רִתְּקָה אוֹתוֹ יַד גּוֹרָלוֹ
בְּתוֹךְ מַעְגַּל בַּטָּלָה.
לִבְלִי נְטוֹת לִשְׁבִיל הֶעָמָל,
לִבְלִי סוּר לִנְתִיב הָעֹנֶג,
לִבְלִי הֵימִין אֶל עַלִּיזִים,
לִבְלִי הַשְׂמְאִיל גַּם לַמְּעֻנִּים,
לִבְלִי נְפֹל גַּם מִלֹּא קוֹמָתוֹ
לַאֲבַק הָאֵל הַשָּׁרוּף,
וּלְהָרִיעַ תְּרוּעַת אֵבֶל
לִקְלוֹן עַד וּלְיֵאוּשׁ נֵצַח. (לב)

את מות הקדושה שטיינברג מציג בעצמה רבה בפרק הראשון ב'הַשִּׁיר הָרִאשׁוֹן' של הפואמה, שכותרתו 'מוֹת־אֱלִים'. פרק זה כולל שבעה בתים ששלושה מהם מסתיימים בהצבעה על 'רֵיחַ דַּק שֶׁל קְדֻשָּׁה מֻתָּה' (לד) או על 'זֹהַר דַּק שֶׁל קְדֻשָּׁה מֻתָּה' (לד). למעשה שטיינברג מסרטט את תהליך הנטישה של הדת ובית המדרש כמו שנחקק בעצמה רבה בתרבות העברית, למשל באמצעות שירת ביאליק.

ב'מסע אבישלום' שטיינברג מציג מבע אוטוביוגרפי של נער המתבגר בבית המדרש וחש בדידות. ברוח האפוס ההומרי מוצג כאן הסיפור התאולוגי היהודי מפרספקטיבה אפית פוליתאיסטית, המרחיקה אותו מן היהדות הגלותית שממנה נסוג אבישלום:

אֵלֶּה קוֹרוֹת אֲבִישָׁלוֹם,
הוּא הָעֵלֶם כִּבַד־הַחֲלוֹמוֹת,
אֲשֶׁר הִצִּיל בְּיוֹם זָדוֹן,
בְּהִתְגּוֹשֵׁשׁ אֵל בְּאֵלִים,
פְּלֵיטַת אֵשׁ וּשְׁיָר נִשְׁמָתוֹ.

עוֹדוֹ נַעַר וַיִּבָּדֵל
מִבְּנֵי גִילוֹ הוֹגֵי־תוֹרָה
בְּבֵית רַבָּם וּבַחֲבוּרָה:
הוּא לְבַדּוֹ, רַךְ וִיחִידִי,
נָטַר דְּמָמַת בֵּית־מִדְרָשׁ
בַּאֲפֵלַת לֵילֵי חֹרֶף,

עֵת גַּם לַהַב נֵר־הַתָּמִיד
נִזְקַף תּוֹהֶה עַל הָעַמּוּד
כְּמִשְׁתָּאֶה לָעַצֶּבֶת,
וְהַחֻשָּׂכָה סְפוּגַת יָגוֹן
דֹּם נִתְקַפְלָה בַּזָּוִיוֹת,
וַאֲפֵל הַלַּיְלָה קָרַב
אֶל כָּל חַלּוֹן, וַיִּצָּמֵד
כְּבִנְשִׁיקַת־שְׁחוֹר חֲשָׁאִית
אֶל כָּל שִׁמְשָׁה מְהַבְהֶבֶת,
וּבַבַּיִת תָּסַס דּוּמָם
רֵיחַ דַּק שֶׁל קְדֶשָׁה מֵתָה; (לג–לד)

ד

ביסודו של דבר אבישלום נקרע בין שני קטבים: בין שלילה רוחנית של הגולה ובין ערגה נרגשת אל נופיה ואל אנשיה. מצד אחד הוא מבכה את מות הקדושה היהודית בגולה, ומן הצד האחר הוא מעלה על נס את יופייה האנושי והפיזי של אוקראינה הגויית. הדו־ערכיות של שטיינברג מועצמת בכך שכבר בראש הפרולוג של האפוס, שכותרתו 'יְגוֹן הַמּוֹלֶדֶת', נאמר במפורש שנקודת המוצא למסעו של אבישלום אינה בשלילה של החיים בגולה, המוצגים באמצעות הפיגורה של הליטוטס (הקביעה באמצעות שלילה) האפי:

לֹא מִגֶּזַע בֵּית רַקָּבוֹן
יָנַק לְשַׁדּוֹ אֲבִישָׁלוֹם,
וּבַעֲוֹן יְרֵשַׁת קָלוֹן
לֹא הִתְגָּאֲלָה בּוֹ נַפְשׁוֹ;
לֹא בְּמִשְׁכְּנוֹת הָעִנִּי
כָּבְדָה רוּחוֹ וַתֵּעָגֶן
לִשְׁבִיל יֶשַׁע בַּמֶּרְחַקִּים; (לא).

לעומת שלילת הגולה התאולוגית שלו, שטיינברג מחייב את הגולה באוקראינה שממנה הוא מתפעם ואותה הוא מציג כמולדת רבת יופי וריגושים ארוטיים:

וּבָעֵת הַהִיא וַיֶּלֶךְ
בִּימֵי קַיִץ אֲבִישָׁלוֹם
לִשְׁאֹף צֵל בִּשְׂדֵה אוּקְרַיְנָא;
וּבְנֶעֱם לוֹ שְׁלוֹם הַקַּיִץ,
וּמְלֹא נַפְשׁוֹ דְּמִי וָזָהַר,

כְּמִלֹא מִשְׁטַח יְאוֹר רוֹגֵעַ
בַּצָּהֳרַיִם מוּל הַשֶּׁמֶשׁ, —
וַיִּסָּעֵר פִּתְאֹם לִבּוֹ
לִדְמוּת נַעֲרָה מִן הַנְּעָרוֹת
אֲשֶׁר יָצַק אֵל הַיַּפְי
מוֹר הָאַהֲבָה עַל רֹאשָׁן. (לב)

אבל גם ההתפעמות מן הגולה האוקראינית, שאותה הוא מכנה ׳מולדת׳ (לג), לכודה בדו־ערכיות עמוקה הניכרת ב׳תוגה הסתומה׳ (לג) המרחפת לתחושתו מעליה. מצד אחד זו היכבשות ארוטית בנופיה ובנשותיה של אוקראינה, ומן הצד האחר ההתאהבות הזאת רגעית וחולפת. הכוח השכלי המפוכח של הגיבור האפי אינו מוביל אותו לשגות בהזיות. הוא מבין יפה את גבולותיו של חיוב המולדת האוקראינית וסולל את הדרך הדו־ערכית לשלילתה:

כָּכָה אַהֲבַת הָאִשָּׁה
לְלֵב גֶּבֶר חוֹמֵד אִשֵּׁר;
כְּאַגָּדַת־פְּלָאִים סְתוּמָה,
אֲשֶׁר תִּבְלַע עַיִן מִתְבּוֹדֵד
מֵעַל פְּלִיטַת גְּוִיל קַדְמוֹנִים —
רֵגַע גָּז וְתַם הֶחָזוֹן,
וּמִתּוֹךְ הַיָּד יִשָּׁמֵט
זָר וְאִלֵּם גְּוִיל הָרָזִים,
רַק הָאִישׁ עוֹד יוֹסִיף יִשְׁהֶה
וּלְמִשְׁעֶנֶת כִּסְאוֹ יִדֹּם,
וּבְעֵינַיִם כָּלוֹת יָתוּר
בַּדּוּמְיָה הַלּוֹחֶשֶׁת. —
כָּכָה אָהַב אֲבִישָׁלוֹם:
לְלֹא רֶטֶט הַמַּוָּיִים
אֲשֶׁר יִצְנְפוּ לֵב־אוֹהֵב
אֶלֵי רוֹם דְּמְיוֹנוֹת נֹעַר,
לְלֹא מַרְוֵה הַהֲזָיָה,
אֲשֶׁר יִתֵּן עֹז רְמִיָּה. (לב)

ה

היוצא מזה הוא ששלילת הגולה היא מעשה תאולוגי המצביע על מות הקדושה. ועל כן אם הבעיה היא מציאת קדושה חלופית לזו שמתה בגולה, ארץ ישראל יכולה לשמש פתרון

שישקם את המקור השסוע של המהגר. ההצדקה בבחירה בארץ ישראל, שאליה העם היהודי קשור בעבותות הדת, כיעד להגירה היא אפוא ביסודה תאולוגית, והיא אף נובעת מן ההגדרה התאולוגית של שלילת הגולה. לכן ארץ ישראל שבה ׳ראה חורש זיו השכינה׳ היא היעד שבו אולי תשתקם הקדושה:

יוֹם לְיוֹם וּלְשָׁנָה שָׁנָה —
אֵלִים גּוֹוְעִים וּמִתְחַדְּשִׁים;
כַּאֲרֶשֶׁת בְּשׂוֹרַת פְּלָאִים
בָּא הַחֲלוֹם בְּתוֹךְ הַגּוֹלָה:
עַל הַיַּרְדֵּן אוֹ בַּשָּׁרוֹן
רָאָה חוֹרֵשׁ זִיו הַשְּׁכִינָה.

אָז הִתְנַעֵר גַּם הָעֶלֶם
וַיִּתְחַדֵּשׁ עִם הַבְּשׂוֹרָה,
וּבְגַעְגּוּעֵי־אֵל חֲדָשִׁים
טָס לִקְרַאת הָאֵל הֶחָדָשׁ
אֲשֶׁר קָרָא לוֹ הַגְּאֻלָּה.
אָז יִפָּרֵד אֲבִישָׁלוֹם
פְּרֵדַת־עוֹלָם מֵאוּקְרַיְנָא,
בָּאָנִיָּה יָשִׁים דַּרְכּוֹ,
אֶלִי נוֹף־הַתְּכֵלֶת יַחְתֹּר,
וְכִקְסוּם תִּפְאֶרֶת יִשְׁעֶה
לְשַׁעֲשׁוּעֵי יָם־הַתְּכֵלֶת. (לד)

ו

בכך מעיד שטיינברג על חוסר המובהקות של חילוניותו. דו־ערכיות זו בין החילוניות לדת כבר מתגלמת בסובייקט של ׳העברי החדש׳, השולל את הסובייקט היהודי. בספרות העברית ייסד אותו מיכה יוסף ברדיצ׳בסקי, אותו יהודי חדש שבמאמרו הידוע ׳סתירה ובנין׳ מכונה ׳העברי הראשון׳ (ברדיצ׳בסקי תש״ך: כט), האמור לחיות בארץ ישראל שהעברים עתידים לשלוט בה. ואילו ביאליק ייחס אותו למשוררי ׳שירתנו הצעירה׳ ושטיינברג בכללם (ובכך אגב סתר את עצמו בדבריו על מובהקותה של שירה זו כשירת היחיד):

> כל מה שיש בו מכח היצירה הפיוטית של האומה ואישיה — הרי הוא בכלל שירה לאומית. מן הלב העברי תצא ואל הלב העברי תשוב, ויציאתה כביאתה עושה רושם בלבבו של העברי הצעיר, שהתחיל, כמדומה, לבקש אף הוא את תפקידו ככל ה׳לבבות׳ שבעולם (ביאליק תשכ״א: קיז; ההדגשה שלי).

אלא שחשוב לחזור ולהדגיש שההתגוששות בין עבריות ליהודיות אינה מתרחשת מחוץ לדת היהודית, אלא בתוכה. הסובייקט העברי האמור להגר לארץ ישראל ולייסד שם קיום יהודי ריבוני אמנם עושה כן מתוך שלילת הסובייקט היהודי הגלותי, אך מן הצד האחר קשור אליו בכך שהוא מכונן את עצמו באמצעות שלילת הגולה היהודית ותרבותה. בפואמה של שטיינברג הדבר בא לידי ביטוי בכך שבשלב של מות הקדושה העלם שבגר מציל 'פליטת־אש ושיָר נשמתו' (לד), שממנה בהמשך צומח 'החלום בתוך הגולה' על יישוב ארץ ישראל. כלומר אין כאן ניגוד חריף בין היהודי לעברי, אלא מתקיימת ביניהם גם המשכיות של אמונה, תהיה זו זעירה כאשר תהיה. העברי החדש הוא אפוא תוצר תאולוגי של הציונות המתנגד ליהדות אך גם ממשיך אותה. על הממד התאולוגי הזה של הציונות כתב אמנון רז־קרקוצקין:

> השילוב בין השפה התיאולוגית לבין המינוח הלאומי־רומנטי מגלם בתוכו את מקומה הייחודי של התודעה הציונית כלפי הדגם הלאומי בכלל, ומתוך זה גם כלפי הביטויים השונים של הלאומיות האירופית. במובן זה, וכפי שייבחן בנפרד, החילון ו'ההלאמה' של המושגים הדתיים מסמנים את הממד הקולוניאלי של תודעה זו, ואת אופייה הייחודי. גם הממד התיאולוגי איננו בלעדי לציונות, ומצוי במוקד של תודעות לאומיות רבות, באירופה ובמקומות אחרים. הציונות התייחדה בכך, שהתודעה הלאומית היתה בה מלכתחילה בבחינת פרשנות למיתוס הדתי ולא תחליף לסיפור שעמד במוקד הזהות הקודמת, כפי שהיה הדבר בהקשרים אחרים (שגם בהם יוחסה לזהות הלאומית משמעות דתית). כלומר, לא רק שלתיאור האומה יוחסו היבטים תיאולוגיים, אלא שהתודעה הלאומית מאליה היתה בגדר פרשנות חדשה למיתוס התיאולוגי היהודי־נוצרי, תוך התאמתו לתפיסת ההיסטוריה האירופית, ובפרט תוך קבלת נקודת הראות האירופית אודות ההיסטוריה. ה'שיבה אל ההיסטוריה' משמעותה היתה השתלבות כיהודים בתוך הסיפור האירופי. מושג ה'שיבה' מבהיר את נקודת המבט שממנה נעשית פרשנות זו, ותוך כדי כך הוא מגשר בין שתי השפות הללו, ומבהיר את היחס ביניהן.
>
> עניין זה קשור במיוחד לכל הנוגע להגות שהוגדרה כחילונית, אשר התנערה מהמחויבות כלפי השיח ההלכתי והדיון התיאולוגי הגלום בו. המגמה לחילון התודעה הדתית לא התבטאה בניטרולה, או בניתוק מן המיתוס, אלא בפרשנות הלאומית שהוענקה למיתוס. הסקולריזציה התבטאה בהלאמתה של הדת, מצד אחד, ובהענקת משמעות תיאולוגית לפעילות הפוליטית, מצד שני (רז־קרקוצקין 1999: 261).

יוצא מזה שהיחס בין הסובייקט הלאומי, הלכאורה חילוני, ובין הדת מורכב ודו־ערכי, וב'מסע אבישלום' שטיינברג מתחקה אחריו בהיסוס ומתוך התרוצצות פנימית. הוא אינו מנטרל את הדת, אלא מפרש אותה דרך הלאום, שמשמר אותה אך גם מחולל בה תמורה. התוצאה הישירה של יחס זה בין הדת ללאום הוא שהמסע הפוליטי־ציוני של אבישלום לארץ ישראל — שהוא ביסודו מסע קולוניאלי אלים — מוצג בעצם כמסע תאולוגי לקראת

׳דת ציונית חדשה׳ (לוז 2000: 209), העוטף את האלימות ומצדיק אותה. ואכן, כבר מן ההתחלה אבישלום קובע במפורש את הסכסוך הפנימי שלו בין הצו האלוהי הנצחי ובין הריקנות הרוחנית שהוא שרוי בה. ניגוד זה מתוגבר באמצעות ההנגדה של החום לקור:

צַו נִצַּח עַל שְׂפָתַי הַקּוֹדְחוֹת
וּבְיָדַי הַקָּרָה אֵין מְאוּמָה. (לא)

ומיד בהמשך הפואמה, כשהדובר השירי מסרטט את דרכו של אבישלום — שאינה נוטה לשום קוטב, אלא מפלסת דרכה באמצעות חתירה לאיזון קלסי — הוא מציין במפורש את ההתנערות מן האל המת, שאינה מסתיימת בייאוש גמור, אלא משמרת מידה של תקווה דתית בכך שהיא מתמסרת לשרפתו:

לִבְלִי נְטוֹת לִשְׁבִיל הֶעָמָל,
לִבְלִי סוּר לִנְתִיב הָעֹנֶג,
לִבְלִי הֵימִין אֶל עַלִּיזִים,
לִבְלִי הַשְׂמִאִיל גַּם לַמְּעֻנִּים.
לִבְלִי נְפֹל גַּם מְלֹא קוֹמָתוֹ
לַאֲבַק הָאֵל הַשָּׁרוּף,
וּלְהָרִיעַ תְּרוּעַת אֵבֶל
לְקִלּוֹן עַד וִילֵיאוּשׁ נֵצַח. (לב)

ז

לדו־ערכיות הבסיסית הזאת, המציבה את היחס לגולה כעירוב היברידי של משיכה ודחייה, השפעה מרחיקת לכת על המשך הפואמה. הן המסע בים והן המפגש עם ארץ ישראל צבועים בדו־ערכיות עמוקה. בכך מציע שטיינברג הצדקה מיוחדת למעשה האלים של ההגירה לארץ ישראל והבחירה בה כיעד בלעדי. במקום ההצדקה הרומנטית, בנוסח ביאליק המוקדם, שטיינברג מציג עמדה מודרניסטית ביחס לגולה ולהיחלצות ממנה. את עמדתו של ביאליק — ששירתו של יעקב שטיינברג ניצבת ביחס אליה בעמדה של המשכיות תוך כדי התנגדות — אפשר לאפיין כשלילה רומנטית של הגולה.

בשיר ׳בַּשָּׂדֶה׳, שחיבר ביאליק בתרנ״ד, אפשר לראות שהכמיהה להתמזגותו של הדובר עם שדה השיבולים ועם אימא אדמה מגיעה למבוי סתום כשהוא מבין שזה מרחב נכרי וגלותי. את ההתמזגות של היהודי החדש עם הטבע אי־אפשר לממש בגולה. העמדה הציונית שוללת את הגולה כמקום שבו יצמח היהודי החדש ושבריאותו הפיזית והנפשית תושג באמצעות עבודת האדמה. את העמדה הרומנטית — שכמעט דרך קבע מספרת סיפור של כמיהה להשתלבות בטבע ובעקבותיה עולה ההכרה שהדבר בלתי אפשרי ובין האדם לטבע פעורה תהום עמוקה — מממש ביאליק ב׳בשדה׳ באמצעות נרטיב ציוני של שלילת

הקשר של היהודי למרחב של הגולה. קשר זה יכול להתממש רק בארץ ישראל, ועל כן בסיומו של השיר הרומנטי שלו ביאליק משרטט את האופק של האוטופיה הציונית, שעל אף שהותו הזמנית של הדובר בגולה הנשללת, היא כבר התחילה להתממש בימיה של העלייה הראשונה:

וּבְכָל־זֹאת יְקַרְתֶּם לִי, שָׂדוֹת, יְקַרְתֶּם לִי שִׁבְעִים וְשִׁבְעָה,
מֵאָז תַּזְכִּירוּנִי אֶת־אַחַי הָרְחוֹקִים, הָעוֹבְדִים בֵּית אִמִּי,
שֶׁאוּלַי בָּרֵגַע הַזֶּה יִשְׂאוּ קוֹלָם מֵרֹאשׁ הַר וְגִבְעָה,
וְעָנוּ גַם־הֵם אֶת־בִּרְכָתִי, הַשְׁלוּחָה אֲלֵיהֶם מֵעִמִּי. (ביאליק 2004: 58)

תכליתו של הנרטיב הרומנטי של ביאליק היא אפוא להצדיק את האלימות הכרוכה בהתיישבות היהודית בארץ ישראל. המנגנון מיוסד על התקה של סיפור האלימות לשדה משמעות של בנייה והתחדשות נפשית ופיזית, המשכפלת את שיח הנאורות האוניברסלי, שתנועות לאומיות משתמשות בו דרך קבע.

אלא שלעומת ביאליק, דרכו של שטיינברג שונה בתכלית. במקום להציב נרטיב בינרי של גלות וגאולה בארץ, הוא מציג לנרטיב הציוני פרשנות היברידית מודרניסטית. הדו־ערכיות הבסיסית של שטיינברג מביאה לידי כך שהוא אמנם אינו מדבר ישירות בשם הלאום, אבל במקום זאת הוא מתנדנד בין הפרטי לציבורי־הלאומי והופך אותו למטבע העיקרי של שירתו, שעליה כתב דן מירון כי 'יעקב שטיינברג הפך מבוכה והיסוסים אלה לעיקר מעיקרי שירתו — בייחוד זו שנכתבה מ־1914' (מירון 1987: 130). לעומת ביאליק הרומנטיקן, שטיינברג מציג מבע מודרניסטי ספקן ומפוכח. המרחב האוקראיני, כמו המרחב הארץ־ישראלי, מוצג בעצם בריחוק מסוים. לכן את הפרולוג שטיינברג מסכם בשורה 'צליל המלה: המולדת' (לג), המכניסה את המולדת לתוך מירכאות כפולות, המרחיקות אותה מיחס רומנטי שמבקש לייצג אותה בקרבה מרבית. באמצעות ייצוג ההגירה האלימה לארץ ישראל כתוצאה של משבר תאולוגי, מבצע גם הוא מהלך של התקה, שתוצאותיו, אך לא דרכו, דומות לאלו של שירת ביאליק.

היחס לביאליק מתבטא במה שדן מירון זיהה כשהצביע על העמדה הפרודית של 'מסע אבישלום' ביחס לשירת ביאליק (מירון 1987: 201–215). מירון מדגים את הפרודיות של 'מסע אבישלום' ביחס לביאליק באמצעות התמטיקה התאולוגית של הפרק 'מות אלים':

הקטע כולו שקוע בתוך האלמנט הביאליקאי. הקורא חש בכך מן הרגע הראשון, החל בשורות הפתיחה, המזהות את אבישלום כ'העלם כבד החלומות, / אשר הציל ביום זדון / – – פליטת אש ושייר נשמתו'. הקשר בין עלם זה ל'עלם בהיר העינים' מ'מגילת האש' ברור משיהיה צורך בהוכחתו. התכונה העיקרית (חלומיות, נשיאת עינים אל על) משותפת לשני העלמים, והיעוד או הגורל — הצלת תלתל־האש האחרון — אף הם משותפים. יום הזדון של שטיינברג מקביל לליל החורבן של ביאליק, ואפילו לאפיטטון 'כבד החלומות' ניתן למצוא מקור ביאליקאי — תיאור תלתליו של העלם בהיר העינים, ש'גדלו פרע' ו'כבדו' ונעשו 'יער רענן של חלומות'. מרבית פרטיו של

הקטע מבוססים על שירי בית־המדרש הקלאסיים של ביאליק, ובעיקר על 'לבדי' ו'לפני ארון הספרים'. הוא עומד בסימן השפעתו הבולטת של האחרון בשני שירים אלה (שנכתב לא יותר משלוש שנים לפני 'מסע אבישלום'), אך למעשה מחבר את מערכת האיקונות של שניהם. הנער אבישלום נותר 'לבדו, רך ויחידי' בבית־המדרש בלילות החורף הממושכים, הוא עד ליגונו של האל העזוב, הממלא את החשיכה אשר 'דום נתקפלה בזויות'. זהו יגון 'כבד הכנף', והוא נשקף כביכול מעינו של האל, שמבטה המתחנן נקבע ב'געגועים ובתוכחה' בתוך עיניו של הנער. אבישלום מזדהה עם יגון זה, המנשק 'נשיקת רעים בשעת גסיסה' את הגוילים המוטלים 'באבק בית הספרים'. במשך לילה ארוך עֵד הוא לרטט הגסיסה החשאי של האל, המתמחש כתנועה 'בין קמטי הפרוכת', ורק אחר־כך יוצא הוא לתמיד מבית־המדרש הריק והעזוב (מירון 1987: 201–202).

מירון מבאר את הפרודיה הזאת כפרודיה כבדת ראש על חוויית המשבר התאולוגי של הצעיר היהודי לנוכח בית המדרש. לשם כך שטיינברג גם מייחס לאבישלום אדישות מסוימת לדרמה הביאליקאית, וכשהוא מתייחס אל מסעו של אבישלום בים, הוא רואה בעמדתו עמדה רומנטית ביירונית:

המטפורה של האוקינוס כמו גם הפוזה של עמידת המשורר על סיפון האניה המתרחקת אל לב הים (פוזה ארכיטיפית בשירה הרומנטית החל ב'מסעו של צ'יילד הרולד' של ביירון) הן הביטוי הסמלי התמציתי של הגיבור וקיומו — קיום 'נישא', גא, זקוף אך גם פסיבי ורפה־ידיים. אבישלום, גיבור ביירוני מובהק, הוא עלם 'הדור, דגול, גבה־עינים' המטולטל על־גבי סטיכיה של אמונות וחורבנות, שתמיד היא אחת ותמיד היא משתנה, ונשאר בבחינת צופה מן הצד ביחס אליה. פעילותו היא פעילות מלולית־אסתטית. הוא נושא המינון לעתיד או שר קינה למולדת. עיניו נשואות אל 'נד הערפילים' שבאופק הים — העתיד העלום, המרחיק והולך ככל שתקרב אליו (מירון 1987: 209).

אבל נראה שהרומנטיות שמירון מצביע עליה היא רק תחילתו של תהליך. שטיינברג הוא מודרניסט הקורא מחדש את ביאליק כמשורר לאומי ובאמצעות הפרודיה מציע נוסח מודרניסטי לייצוג הרומנטי־ציוני של ביאליק. על כן מעניין לראות כיצד בהתרפקו על אוקראינה מולדתו דיבורו משתנה מדיבור רומנטי לדיבור מודרניסטי סימבוליסטי. תחילה הדיבור הרומנטי:

אֵלֶּה דִּבְרֵי אֲבִישָׁלוֹם,
זֹאת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרַךְ
אֶת מוֹלַדְתּוֹ אוּקְרַיְנָא
בְּיוֹם גַּעֲגוּעִים וְזִכָּרוֹן:

מִן הַדְּנִיפֶּר עַד־הַנְּהָרִים
עַד לְיַעֲרוֹת נוֹף־הַבְּצוֹת,
רָחֲבָה שָׁקְטָה אֶרֶץ־גַּנִּים
בְּרוּכַת שֶׁמֶשׁ וַעֲרָבוֹת.
וְהַשֶּׁמֶשׁ שֶׁמֶשׁ גְּבוּרָה:
אוֹרָהּ בָּא בְּזָהָב הַחִטָּה
וּבִלְחִי תַּפּוּחַ יֶאְדַּם,
וּשְׂיָר זֶהֳרָהּ לָעֲנָב
הַמַּצְנִיעַ בַּמִּסְתָּרִים;
וְלָעֲרָבוֹת הוֹד הַמֶּרְחָב
סְפוּג חֲלוֹמוֹת וְגַעְגּוּעִים, –
הֲלֹא הֵם צֶאֱצָאֵי חוֹרִין,
פְּלֵיטַת־אוֹן וּשְׂיָר קוֹזַקִּים,
אֲשֶׁר רִוּוּ הָעֲרָבָה
בְּשִׁירוֹתָם צָדוֹת נָפֶשׁ.
אַשְׁרֵי חוֹמֶד אֶת אַדְמָתֵךְ,
לְעָרוֹת נַפְשׁוֹ אֶל מֶרְחָבֵךְ
וּלְקַדְּמָנָה — בְּיוֹם שׁוּבָהּ
טְבוּלַת־טַל וּסְפוּגַת זֹהַר –
[...]
כִּכְלוֹת עָמָל בָּעֲרָבִים
תִּיקַּן שִׁירַת בְּנוֹת הָאָרֶץ.
זִמְרַת נָשִׁים חִרְלַת־יָגוֹן,
שִׁירַת מְנוּחָה, אֲשֶׁר מָלְאָה
רִמְזֵי אֹשֶׁר כְּבָר לֹא רָחוֹק;
וּלְעֻמָּתָהּ מִמֶּרְחַקִּים
רִנַּת גְּבָרִים תַּעַן אִמֶּן,
בְּמַנְגִּינָה רַבַּת־עֶצֶב.
בַּהֲמוֹן גַּעֲגּוּעִים עַזִּים
וּבִיקַר חֲלוֹמוֹת־גְּבוּרָה: –
כָּכָה יוּשַׁר בְּאוּקְרַיְנָא,
מִן הָאָבִיב לְבֶן־הַנִּצָּה
עַד הַסְּתָו בְּתֹם הַקָּיִץ. (לה)

אגב, גם לאחר מכן מתגלה הנרטיב הרומנטי הזה בחריפות בקטע המייצג את ההפלגה בים לארץ ישראל. שטיינברג מעלה בו דמויות מיתולוגיות (כהן 1971: 365–381) כמו ׳שר התהום׳ ו׳שר המצולה׳ ומציג את עמדתו מול הים כמאבק חסר פשרות שבו האדם ניגף מפני הטבע:

שַׂר־הַתְּהוֹם, אֵי נוֹף חֲלוֹמְךָ?
אָנָה דוֹאִים הֵם הַגַּלִּים?
לִבְלִי קֵץ נְתִיב הַקֶּצֶף
וּבַמֶּרְחָק נֵד עַרְפַּלִּים!

אַךְ הוּא צוֹעֵד, שַׂר הַמְצוּלָה,
קֶצֶף חַי וְטָהוֹר נְתִיבוֹ;
אַף מִשְׁבָּרָיו לְצִבְאוֹתָם
טָסִיס אַחֲרָיו, טָסִיס סְבִיבוֹ.
[...]
רַב וְעַז עֲמַל הָאָדָם
וְהַחַיִּים כָּכָה דַלִּים;
נִלְחָם הוּא עַד תֹּם וְאוֹבֵד
כָּאֲנִי נִטְרָף בֵּין הַגַּלִּים. (לח)

אבל בלב הפואמה מתחולל שינוי צורה של הרומנטי לסימבוליסטי. העובדה שהקטע הרומנטי מסתיים בשירה ובמוסיקה מאפשרת לשטיינברג לגשר בין הקול הרומנטי ובין הקול הסימבוליסטי, המרוכז כדרכו ביופי ובמוזיקליות הטהורה של הטקסט השירי:

מִן הַסִּים עַד גְּדוֹת הַדְּנִיסְטֶר
בָּעֲרָבוֹת יְנִוֶּה עֶצֶב.
כְּלִיוֹן נֶפֶשׁ אֵין לוֹ שַׁחַר;
הֲלֹא הוּא יְגוֹן הַיְּפִי
אֲשֶׁר חִבֵּר לְכָל הָדָר
וַיְצַמֵּד לְכָל גְּבוּרָה.
אֲשֶׁר יֶהְגֶּה דֹּם אֵלֵינוּ
מִתּוֹךְ שְׁאוֹן יְעָרוֹת שָׂחִים
וּמִדְּמָמַת הַמֶּרְחָב,
אֲשֶׁר יִרְמֹז מֵעֵין גֶּבֶר
שׁוֹמְרָה אִמֶּן וּבְטָחוֹן,
וּמִשְׁתַּקֵּף עִם חֲלוֹמוֹת
מִלֵּב נַעֲרָה חוֹמֵד אִשֶּׁר. (לה)

כך ביחס למרחב האוקראיני וכך גם במסע בים, המסתיים בעתיד מעורפל וב׳געגועים ללא שפה׳, המדגימים את זיקתו למוזיקליות הסימבוליסטית:

וַאֲנִי — אֶת הוֹד הֶעָתִיד
רַק אֶרְאֶנּוּ בָּעֲרָפֶל;
מִכָּל זָהֳרוֹ — לְחַיַּי
אַף קַו אֶחָד עוֹד לֹא נָפָל

אָכֵן יֵשׁ לִי סְגֻלָּה קְטַנָּה:
תּוּגָה גְּדוֹלָה וּמְצָרָפָה;
עוֹד לִי יֵשׁ גַּעְגּוּעֵי־סֵתֶר,
גַּעֲגּוּעִים לְלֹא שָׁפָה. (לט)

ח

לנוכח המעבר הזה מרומנטיקה לסימבוליזם — שאפיין את כלל שירתו של שטיינברג (זנדבנק תשנ"ח: 86), שינקה מן הספרות הסימבוליסטית הצרפתית והרוסית (שאנן 1968) — יש לחזור ולשאול מהו הדחף השולל אצל שטיינברג את הגולה? מה נמצא ביסוד החישוב התאולוגי שלו של שלילת הגולה? נראה שביסודו של דבר במקום הדחף הרומנטי לשלילת הגולה נוסח ביאליק, שטיינברג נועץ את שלילת הגולה התאולוגית הדו־ערכית שלו באותו 'שוויון נפש' שעליו כותב מירון (מירון 1987: 204), שבעצם מעיד על ריקנות פנימית מודרניסטית ששטיינברג מגדיר אותה כ'קדושה שמתה'. לשם כך הוא מסתייע בסימבוליזם הצרפתי, על הערפול המסתורי, האסתטיזציה, הא־מוסריות והמוזיקליות שלו (בר־יוסף 2000: 40–45) — בייחוד זה של ורלן (ששטיינברג שילב עיבוד של שירו 'דו־שיח רגשני' במחזור 'שלכת' — דיקמן אצל ורלן 2010: 160–161) — אבל גם ב'שיממון' הבודלריאני, אותו ennui (זך תשכ"ג: ט; מירון 1987: 265) שרווח בשירת בני דורו של שטיינברג (כהן 1972: 51) והשפיע רבות על הסימבוליזם הרוסי (Donchin, 1958: 123), שממנו, כך נראה, ינק שטיינברג. זהו 'שיממון' המעיד על ריק ועל חוסר תוחלת קיומי, המנוכר לשאלות של מוסר לאומי ושמהווה כאן את הדחף לשלילת הגולה ולחיפוש המשמעות הדתית שאולי תושג באמצעות ההגירה לארץ ישראל:

אָז יָבוֹאוּ הָעֲרָפִלִּים
לָעֲרָבוֹת הַשּׁוֹמֵמוֹת,
וְהֶרְעִיפוּ — דֶּרֶךְ רֶשֶׁת
גְּשָׁמִים יוֹרְדִים לְשַׁמָּמוֹן -
נִטְפֵי יָגוֹן קַר וְאִלֵּם. (לו)
[...]
וְהֵם, כַּאֲחוּז שִׁמָּמוֹן,
פּוֹלֵט קֶצֶף וּמִתְנוֹדֵד,
וּבַמֶּרְחָק לִמְרַאֲשׁוֹתָיו
תִּלֵּי־תִלִּים שֶׁל עֲרָפֶל
נֶעֱרָמִים לוֹ לִמְנוּחָה;
וּכְמוֹ נָס הַיָּם וַיִּרְבַּץ
מִתּוֹךְ הִרְהוּר יָגוֹן נִפְסָק,

וּבְתוֹךְ לֹעוֹ עוֹד לְמֻחֲצָה
שַׁאֲגַת שְׁעָמוּם רוֹתַחַת, -
נִהְיָה פִּתְאֹם עַל הַמֶּרְחָב
דְּבַר־מָה כָּבֵד וּמִתְאַפֵּק,
הֲלֹא הוּא יְגוֹן הַחַיִּים
אֲשֶׁר קֹרֶא לוֹ: שִׁמָּמוֹן. (לו)

יוסף חיים ברנר כבר זיהה ב־1910 את הריקנות ואת השיממון הזה **בספר הסטירות** (תר״ע) של שטיינברג. המעניין שהוא קושר אותו למה שהוא מזהה כחילוניות של הספרות העברית, הנעדרת את הקשר הדתי לארץ ישראל. בכך, כך נראה, הוא סימן את הקדושה כיעד של שירת שטיינברג כשהיא מתחקה אחר עלייתו של אבישלום לארץ ישראל, המחפש בה פתרון תאולוגי לשיממונו (ברנר תשמ״ה [תרע״א]: 412–422). ואכן, **בספר הסטירות** כתב שטיינברג:

וַאֲנִי שָׁמַעְתִּי אוֹמְרִים
עַל דַּיָּרֵי פַּלֶּשְׁתִּינָה:
עַל הַיַּרְדֵּן אוֹ בַּגְּלִיל
רָאָה חוֹרֵשׁ זִיו הַשְּׁכִינָה. (שטיינברג תר״ע: 32)

ולאחר ארבע שנים, כשכבר הגיע לארץ ישראל, כתב ב׳מסע אבישלום׳ דברים דומים להפליא, אלא שכעת כבר שילב את השיממון בהיחלצות האוטופית הציונית ממנו:

כַּאֲשֶׁר בְּשׂוֹרַת פְּלָאִים
בָּא הַחֲלוֹם בְּתוֹךְ הַגּוֹלָה:
עַל הַיַּרְדֵּן אוֹ בַּשָּׁרוֹן
רָאָה חוֹרֵשׁ זִיו הַשְּׁכִינָה. (לד)

השיממון — שברשימתו ׳אוקראינה׳ שטיינברג מייחס אותו גם לאוקראינים (שטיינברג תשכ״ג: 208) — הוא התשתית לתפיסת ׳האמנות לשם אמנות׳ של בודלר ובני דורו, שביטויה הטריטוריאלי בלשונו של שארל בודלר (בתרגומו של רועי גרינואלד) הוא ׳נווה אימה במדבר של שממון׳,[1] ושוולטר בנימין במסתו ׳יצירת האמנות בעידן השיעתוק הטכני׳ תיאר אותה כתאולוגיה של אמנות (בנימין 1996: 161). כלומר אמנות מובחנת כרשות קדושה.

שיממון זה גם חותר תחת המודוס האפי של הפואמה, שכן לאורו אי־אפשר עוד לאפיין את אבישלום כגיבור מוסרי:

1 ‘Une oasis d’horreur dans désert d’ennui’ — מתוך ‘Le Voyage’ בספרו של בודלר **פרחי הרע** (*Les Fleurs du Mal*) שראה אור ב־1857.

אֵלֶּה דִּבְרֵי אֲבִישָׁלוֹם,
כְּלִיוֹן לִבּוֹ אֲשֶׁר שָׂפַךְ,
וּמְצוּקוֹתָיו עֵת כִּי גָבְרוּ
וַתִּתְעַטֵּף עָלָיו נַפְשׁוֹ:
עַז אֲנִי וְלֹא לִגְבוּרָה.
אֵי בְטָחוֹנִי בְּיוֹם הוֹלֵךְ,
הֶמְיַת נַפְשִׁי לְיוֹם מָחָר
וְלַעֲתִידוֹת כִּי תִקְרֵינָה? (לו)

שיממון זה מבהיר יפה מדוע שלילת הגולה של שטיינברג אינה נמרצת ובינרית, אלא היברידית. הסיבה לכך היא שבעצם היא תוצאה ישירה של ניגודים הפולשים זה לתוך זה: 'עז אני', אומר אבישלום, אבל 'ולא לגבורה'. זו עמדה אפית מודרניסטית, שיש בה כוח אבל לא גבורה אפית קלסית. ולכן שלילת הגולה של הגיבור האפי המודרניסטי היא כפולה: מצד אחד הוא מתפעל מאוקראינה, אבל מן הצד האחר הוא מצביע על המשבר הרוחני־תאולוגי המתרחש על אדמת הגולה וממריץ אותו להגר לארץ ישראל. התוצאה היא עמידה דו־ערכית מול הגולה:

רַךְ אֲנִי וְלֹא לְחֶדְוָה,
רַק לְאוֹיְבַי וְלִמְנַדַּי
אָרוּץ לִדְרֹשׁ וְאֶשְׁאֲלָה
רִנַּת חַיִּים וְחֶדְוָתָם;
וּבְעוֹד אֶצְחַק צְחוֹק שִׂבְעוֹנִי
תַּחֲרִידֵנִי כְּנַף־הַבְּדִידוּת,
יַכְלִימֵנִי פִּזְמוֹן כְּבָלִים. (לו–לז)

ובמילים אחרות: השיממון והריקנות מניעים אותו לחפש את חדוות החיים אצל מעניו הגויים. זה הצד של חיוב הגולה, המתבטא בהתפעלותו מאוקראינה. אבל מן הצד האחר השיממון והבדידות מחרידים אותו ומביישים אותו באמצעות 'פזמון כבלים', כלומר הכבלים והסבל המוטלים עליו כיהודי בגולה.

הגורם העיקרי המניע אותו הוא אפוא השיממון, והוא מביא בעקבותיו את חוסר הבינריות של עמדת אבישלום ביחס לניגוד גולה–מולדת. כלומר העובדה שאבישלום אינו משתנה באופן כליל וחד מגולה לגאולה מביאה לידי כך שהשיממון אינו נותר מאחוריו בגולה, אלא עובר עמו גם אל שלב הגאולה במולדת החדשה. שתי המולדות אינן ניצבות זו מול זו באופוזיציה בינרית, אלא מקיימות ביניהן ניגוד דו־ערכי המתיק את מעשה ההגירה לתחום הנפש הדו־ערכית, ובכך מצניע מאחוריה את מעשה הכיבוש האלים של הארץ. שטיינברג מנסח בבהירות את עמדת הביניים שלו כשהוא מעמיד זו מול זו את תחושת הזרות והרדיפה של אבישלום בגולה אל מול 'ברכת אחים' מארץ ישראל, המופנית לכל היהודים בתפוצות הגולה. מסקנתו מכך היא נקיטת מהלך של טרנסצנדנציה לקראת חיוב הקשר הבלתי אמצעי לאדמה בכלל, הן זו הארץ־ישראלית והן זו האירופית:

זָר אֲנִי, וְאִם עַל שְׂפָתַי
בִּרְכַּת אַחִים לְכָל רָחוֹק
וּלְכָל נוֹף וּלְעֵבֶר יַמִּים.
וְנָשָׂא שְׁמִי כָּל עַם עַל שְׂפָתוֹ
לִגְאוֹן־עַד לִי וְלִקְלָלָה,
וַאֲנִי כְיָתוֹם נֶעֱזָב,
אֲשֶׁר דּוּמָם יַעֲמֹד יִשְׁהֶה
לִצְחוֹק אֵם וּלְאוֹר עֵינֶיהָ.—
אַרְעִיד עַפְעַף וְאֶשְׁתָּאֶה
לָאֲדָמָה, אִם כָּל גּוֹיִים,
וּלְרַחֲמֶיהָ אֲשֶׁר גָּדְלוּ
מִנִּי רַחֲמֵי הַשָּׁמַיִם,
וּלְבִרְכָתָהּ אֲשֶׁר תִּנְעַם
מִנִּי בִּרְכַּת הַשָּׁמַיִם. (לז)

ט

העמדה הסימבוליסטית, המתענגת על האדמה, מתרכזת בכך בייצוג סמלי של המרחב ומציגה את הקשר בין המרחב למשמעותו הרגשית, הרוחנית והפוליטית כדבר טבעי ומובן מאליו. דרכה לנכס לעצמה את המרחב מיוסדת על העלמת התיווך בין המסמן למסומן והצגתם כאחדות טבעית, הכוללת בתוכה פנימה כוחות מנוגדים ומתחרים. חתירתו של שטיינברג לסימבוליזם היא ניסיון ליצור קשר רגשי סוער ולא אמצעי בין המהגר ובין מולדתו החדשה.

בכך מציב שטיינברג באפוס המודרניסטי שלו את אבישלום לא — כדרכו של האפוס — כמקור משוקם ומובהק, כסובייקט לאומי מוסרי העולה למולדתו המקורית חדור הרעיונות האוניברסליים של הנאורות, שברוחם הוא מבקש להבריא את עמו הגלותי ולממש את הקשר ההיסטורי לארץ ישראל, שאת ימיה הוא רוצה לחדש כקדם — אלא דווקא כסובייקט מודרניסטי דקדנטי, שבעקבות כישלון מהפכת 1905 פיתח, בדומה למשל לזלמן שניאור, עמדה של שיממון המתרחקת מן המוסר של התחייה הלאומית (אונגרפלד תשל"ב: 528; קופלביץ תש"י: קעז; ברר־יוסף 1997: 181, 233, 297, 319).

בעצם ניתן לומר ששטיינברג פעל כמעין אוריינטליסט מרוקן, שבאמצעות המזרח הזר כמֵהַ למלא בתוכן את נשמתו שהתרוקנה בכרכי אירופה, ובכך יוצר גרסה של לאומיות היברידית. האוריינטליזם — שהפעיל את כוחו המנכס והכובש על המזרח בכך שנקט בין השאר פרקטיקות של מסע למזרח, לעתים קרובות למטרות של תיירות ארכאולוגית ואף תיירות מין — עשה כן לא מטעמים לאומיים מוסריים של התחדשות קהילה במולדתה ההיסטורית, אלא מטעמים של סיפוק ארעי של צרכים פיזיים ורוחניים שטחיים. ואכן

ישראל כהן — שבתחילת שנות השבעים כתב על שטיינברג מעמדה ציונית מובהקת — ציין כי ׳האמת לי אמר, שגם אנו מאוכזבים קצת מזרותו זו של משורר עברי, המדבר לא על ארץ־ישראל אלא על "המזרח", כאילו תייר סתם נקלע לכאן ומצא הווי אכסוטי, שמקצתו נראה לו ומקצתו לא נראה לו. מין תבלול היה בעינו׳ (כהן 1972: 74). ואילו מבקר ציוני אחר כתב בשנות החמישים על ׳מסע אבישלום׳ כי ׳עשן הנארגילה העצל הוא סמל המזרח הישן מן הלבנון ועד אלג׳יר, מאיראן ועד ערב. החלוצים אינם אלא "צבא תועים" שהותעה למזרח על ידי יאוש׳ (זילברשלג ת"ש: 336).

הספרות הרוסית — ובראשה דוסטויבסקי ואלכסנדר בלוק, ששטיינברג ודאי היה קרוב להם — פיתחה זן מיוחד של אוריינטליזם, שעיקרו הדחייה שדחתה הסלבופיליות את המערב ושראתה ברוסיה יבשת אירופית־אסיאתית המשלבת יחדיו אלמנטים אירופיים ואסיאתיים. על פי עמדה זו אסיה היא המקום היחיד שבו הרוסים יכולים להיות שקולים לאירופים. האוריינטליזם כדיסציפלינה אקדמית התפתח ברוסיה מאז שלטונו של פטר הגדול במפנה המאה השמונה עשרה. ברוסיה ניכרה ההשפעה של הטקסט האוריינטליסטי **מסע צ׳יילד הרולד** של ביירון, המתאר את מסעו של ג׳נטלמן למזרח הלא מרוסן כדי לחפש את חירותו (Schimmelpennick van der Oye 2010: 4, 31, 61), טקסט שנוכחותו ניכרת גם ב׳מסע אבישלום׳ של שטיינברג. אבל נראה שדבר לא השפיע על הדמיון הרוסי האוריינטליסטי יותר מ׳הפואמות הדרומיות׳ של פושקין מ־1820 (Ibid: 63).

העמדה האוריינטליסטית של שטיינברג ניכרת בדו־ערכיות העמוקה שלו, המשמרת לצד הקִרבה ואפילו האינטימיות עם המזרח מידה גדולה של ריחוק וזרות. כך בדיוק שולל שטיינברג את הגולה, וכך, באמצעות אותה דו־ערכיות, הוא פוגש את המזרח. בכך מערער האוריינטליזם שלו את הניגוד הציוני בין גולה ובין מולדת כשהוא הולך בדרכו של האוריינטליזם האירופי, המפורר את הניגודים הבינריים בין קולוניה ובין המטרופולין, בין מרכז ובין שוליים (Dobie 2001: 4).

הטקסט של שטיינברג יכול להצטרף בקלות למסורת הארוכה של כתיבה אוריינטליסטית צרפתית ורוסית, ששטיינברג היה ככל הנראה אמון על ספרותה. שטיינברג — בדומה לפלובר ומסעו הרווי מיניות למצרים (Flaubert, 1972) — דומה גם לבודלר, שעל יחסו להודו כתב תאופיל גוטייה כי:

> שָׁמים שנוצצות בהם קבוצות כוכבים זרות לשמי אירופה עוררו בו הערצה; צמחי ענק מופלאים שנינוחם עז, פגודות הדורות ומשונות, דמויות כהות כרוכות אריגים לבנים וכל אותו טבע אקזוטי חם, עז וססגוני כל כך, ובשיריו נשאו אותו שורותיו לא פעם מפריז הערפילית והבוצית אל ארצות האור, השמים התכולים והבשמים. במצולות הפואטיקה הקודרת ביותר נפתח תכופות צוהר לא אל ארובות שחורות וגגות אפופי עשן, כי אם אל אוקיינוס הודי כחול או אל חוף מופז ואל ילידה ערומה למחצה שפוסעת עליו בקלילות וכד על ראשה. מבלי לחדור למעלה מן הראוי אל חייו הפרטיים של המשורר אפשר להניח שבנסיעה זו התאהב בדמות הוונוס השחורה שהייתה למושא סגידתו עד יום מותו (גוטייה 2010: 28).

ואכן, שטיינברג מדמה את אבישלום הנוסע למזרח כמי שחיוניותו האירופית התייבשה והוא מבקש לרענן אותה באמצעות קול קדמוני ופראי:

רַק הַדָּם הַקַּר רוֹתֵחַ,
וּרְתִיחָתוֹ כְּעֵין בַּת־קוֹל
שֶׁל יְצוּר קַדְמוֹנִי פֶּרֶא
שֶׁרֹב גּוּפוֹ וַחֲצִי לִבּוֹ
כְּבָר נִתְיַבְּשׁוּ מִן הַזִּקְנָה,
וְרַק אַרְסוֹ מְפַעְפֵּעַ
עוֹד עַל שְׂפָתָיו וְרוֹתֵחַ. (לז)

הקול הקדמוני הוא שיחבר אותו מחדש אל האדמה הארץ־ישראלית לאחר שנטש את אדמת הגולה. הטריטוריאליזציה הכרחית, וכאן שטיינברג חושף את הפן האוריינטליסטי אוטוכטוני של שלילת הגולה שלה:

אֲשֶׁר כִּחֵשׁ לָאֲדָמָה
לֹא תַעֲבֹרֶנּוּ רוּחַ מְנוּחָה,
וְהָאֲדָמָה אוֹתוֹ תִּפְקֹד
בְּנִקְמָתָהּ — כִּי יִשְׁתּוֹלֵל
וְלֹא יָחוּשׁ מָרִי וּמְצוּקוֹת,
וּקְשִׁי לִבּוֹ לֹא יְרַחֵם
גַּם בַּחֲלִיפוֹת רַע וָאֹשֶׁר,
וּפָקְדוּ אוֹתוֹ הַשָּׁמַיִם
בְּכִלְיוֹן־נֶפֶשׁ אֵין לוֹ שַׁחַר
וּבַחֲלוֹמוֹת מַרְבֵּי־הֶבֶל,
וּבְגַעְגּוּעִים יוֹצְקֵי־רַעַל
וּבְמַאֲוַיִים לֹא־מִתְקַיְּמִים. (לז)

'הַשִּׁיר הַשֵּׁנִי' של הפואמה נפתח בפרק א', שכותרתו 'בַּמִּזְרָח'. בראש פרק זה מבליט שטיינברג את תנאי הפתיחה של העולה לארץ, שהוא בודד 'כְּבַד חֲלוֹמוֹת / בְּמוֹלַדְתּוֹ בַּנֵּכָר' (לט). מן המקום הבודד שחלומותיו אינם בהירים ונחושים ברוח לאומית אוניברסלית, מצביע השיר על היעדר אוטופיה דקדנטי של הבא בשעריה של הארץ. ואכן דן מירון — שכתב על ההשפעה הרפויה של האל החדש הציוני על שטיינברג — ציין ש'אין הוא יכול להצטרף אל עדת "תועי־הלב", המנסים לפתח אקטיביות חדשה בלב המיראז' של המזרח' (מירון 1987: 207–208).

בראש הפרק מתאר דובר האפוס את מפגשו הדו־ערכי של אבישלום עם המזרח. דו־ערכיות זו, המאפיינת את השיח האוריינטליסטי, כבר מופיעה מן ההתחלה: הדובר משווה בעצם בין נופיה הירוקים של הגולה ובין נופיו הקמלים של המזרח הצחוב אגב ציינו גם את הזוהר האוריינטליסטי של המזרח. זוהר זה הוא זוהר שמקורו בעבר מפואר שדעך:

כָּכָה חָזָה אֲבִישָׁלוֹם
אֶת הָאָרֶץ בְּיוֹם בּוֹאוֹ,
בְּיוֹם דְּרֹךְ רֹאשׁוֹנָה רַגְלוֹ
עַל הַחוֹף בּוֹאֲכָה יָפוֹ:
צְהֻבַּת־חוֹל וּכְלִילַת־שַׁחַק,
שְׁטוּפַת־זֹהַר וַעֲרָמָה, —
לְלֹא דֶּשֶׁא יוֹנֵק עָפָר,
לְלֹא צִיץ זוֹרֵעַ חִנּוֹ,
לְלֹא שִׂיחַ שׁוֹמֵר צִלּוֹ
בַּאֲבַק עֲרָבוֹת נְשַׁמּוֹת
וּבִדְמִי מִשְׁעוֹלֵי־אָבֶן.
כִּצְלִיל־שִׁיר חֲדַל־גַּעְגּוּעִים,
כַּהֶבֶל עֲלִילוֹת עֶבֶד;
כְּזֵר פְּרָחִים אַחֲרֵי מִשְׁתֶּה
וְכַעֲטֶרֶת מֶלֶךְ נִשְׁכָּח;
כִּפְנֵי חֶרֶב חֲלוּדַת־לַהַב
וּכְעָצְבוֹן לֹא תִשְׂיחֶנּוּ; (לט-מ)

את המעשה הציוני אבישלום מתרגם להיקסמות אוריינטליסטית מן המזרח הנחשל, שבו הוא מוצא בסופו של דבר את השיממון הבודלרי שממנו נמלט. נראה שבכך הושפע שטיינברג מן הנטייה לאקזוטיות שרווחה בסימבוליזם הרוסי (Donchin 1958: 150):

הָלוֹךְ הָלַךְ אֲבִישָׁלוֹם
לִרְאוֹת אֶחָיו, אֲשֶׁר בָּאוּ
לָסֹל דֶּרֶךְ אֶל הַמְּנוּחָה
בְּתוֹךְ מַעְגַּל הַקְּסָמִים
אֲשֶׁר קָרָא לוֹ: הַמִּזְרָח.
עֵינוֹ יָשִׂים אָז הָעֶלֶם
לַעֲמַל אֱנוֹשׁ אֲשֶׁר יִנְדֹּף
לְלֹא פְּרִי וּלְלֹא כִשָּׁלוֹן,
וּלְבַטָּלָה אֲשֶׁר תִּנְעַם
לְלֹא חַג וּלְלֹא עִצָּבוֹן,
וּלְתַעְתּוּעֵי חַיֵּי לַחַץ,
אֲשֶׁר דָּבְקוּ בָם גַּם יַחַד
מְצוּקוֹת פְּרָאִים וְסִבְלוֹתָם,
אַף גַּם מַדְוֵה הַשִּׁמָּמוֹן —
נַחֲלַת גּוֹיִים כּוֹבְשֵׁי־אָרֶץ. (מ)

י

האוריינטליזם, כצפוי ממנו, מתפעל מן האישה האוריינטלית, עורך לה אסתטיזציה (Dobie 2001: 17) — שאצל שטיינברג היא סימבוליסטית — ומתרפק על המתח הארוטי שאיש אירופה הפוגש את המזרח נתון בו. האֵרוס, שהיה נקודת המוצא לעזיבת הגולה, מחפש את תיקונו בארוטיזציה של האישה האוריינטלית. 'האישה האוריינטלית' היה ביטוי נפוץ בתרבות הצרפתית של המאה התשע עשרה, שמאפייניו הם חידתיות, מסתורין והבטחה, כמו למשל במכתב ששיגר פלובר ב־1862 למבקר הספרות סנט בֶּב (Dobie 2001: 1). וכך כותב שטיינברג:

וּבְהִתְהַלְּכוֹ וּבְפָנוֹתוֹ
כֹּה וָכֹה יַרְא הָעֵלֶם
בְּנוֹת הָאָרֶץ וְהִנֵּה כֻלָּן
שְׁזוּפוֹת־עוֹר וַחֲטוּבוֹת־תֹּאַר.
צַעֲדָן קַל וּכְאַיָּלוֹת שָׂדֶה
שָׂטוֹת הֵן יְחֵפוֹת־רֶגֶל
לִצְלִיל נִזְמֵי אַף וָאֹזֶן;
חִיַּת קַעֲקַע בִּבְשָׂרָן,
אַךְ נְטוּיוֹת־גָּרוֹן כֻּלָּן
וּלְכָל אַחַת מִשְׁנֵה הָדָר.
וּבֵינֵיהֶן — לוּטוֹת־צָעִיף,
כְּלִילוֹת־רֹךְ וְרָמוֹת־עַיִן
וַעֲטוּפוֹת אַדְּרוֹת־רִקְמָה —
נְשֵׁי הַהַרְמוֹן תִּתְנַהֲלָנָה;
וּמִקְמְטֵי כָּל אַדֶּרֶת
יֵרֵמֹז עֵרְבוּב תַּעֲלוּמָה,
אֲשֶׁר נִצְמְדוּ בוֹ יַחַד
שַׁלְוַת־רֹךְ שֶׁל גְּבִירוֹת־כָּבוֹד,
אַף גַּם עֶדְנַת בְּשַׂר אֲמָהוֹת.
כָּלִיל נִשְׁקָף סוֹד הָאִשָּׁר
מִתּוֹךְ נִבְכֵי שְׁחוֹר־עֵינֵיהֶן,
וּמִתַּחַת מַסְוֵה צְעִיפָן
זוֹלְפָה חִיַּת עֹנֶג טָמִיר,
וּמִשְׁתַּקֵּף חֲלוֹם־הַחֲלוֹמוֹת, —
הֲלֹא הוּא חֲלוֹם הַפְּלָאִים,
מְלֵא כָּל גִּיל וּפְאֵר וַחֲמוּדוֹת,
אֲשֶׁר קָרָא לוֹ: הַמִּזְרָח. (מ)

בשביל המהגר האירופי אחוז השיממון הערבים הילידים הם פוטנציאל לפתרון למצוקתו הרגשית:

אִם לֹא יִנָּוֶה שְׁלוֹם־הָאִשָּׁר
בֵּין יְרִיעוֹת אָהֳלֵי־קֵדָר
וּבְמַקְהֲלוֹת זְקֵנֵי־כָבוֹד,
אִם לֹא יַעַל גִּיל הַפִּתְרוֹן
לְתַעְתּוּעֵי יֵצֶר אֱנוֹשׁ —
בַּעֲתַר עֲשַׁן נַרְגִּילָה,
אִם לֹא צְרוֹרָה פְּדוּת נַפְשֵׁנוּ
בְּמַדּוּחֵי מִשְׁלֵי־קֵדֶם,
אִם לֹא יִדֹּם רִיב־הַנְּצָחִים
לְמַנְגִּינַת חֲלִיל הָרוֹעֶה,
וּגְבִיר־אֶחָיו, יוֹשֵׁב־אֹהֶל,
כִּי יֵרָשְׁרֵשׁ בְּטַלְיִתוֹ
בַּעֲצֶרֶת נְשִׁיאֵי שִׁבְטוֹ —
יִנְדַּף כְּלִיוֹן לֵב וַנֶּפֶשׁ? (מ-מא)

אבל כל זה קורה רק לשעה קלה, שכן הדו־ערכיות הבסיסית של יחס האירופי ליליד — שהוא תערובת של היקסמות ודחייה, ידיעה ואי־ידיעה (Dobie, 2001: 11) — גוברת. כאן אבישלום חוזר לצופן של האפוס הקלסי, שבשמו הוא מגנה את המזרח על שהגבורה ממנו והלאה או שלכל היותר נותרו בו כמה משרידיה. הכיבוש האירופי הרחיק את המזרח מאידאל הגבורה הקלסי. התוצאה היא שאבישלום נותר בשיממונו האירופי, וכל נרטיב ההגירה הציוני, האמור להחיות ולחזק אותו, הגיע למבוי סתום. המקור השסוע שלו מבקש להשתקם בארץ ישראל באמצעות דו־ערכיות חדשה — בין הבעתה מן המזרח ובין ההיקסמות ממנו:

רֵגַע לָהַט לֵב הָעֵלֶם,
וּמִשְׁנֵהוּ — שָׁקַט לִבּוֹ,
וּבְצָחוֹק עַל שְׂפָתָיו הָגָה,
כָּכָה הָגָה אֲבִישָׁלוֹם:
*
מִקֶּסֶם־שָׁוְא גְּאוֹן הַמִּזְרָח,
תַּרְמִית־עַיִן הוֹד־הַקֶּדֶם;
אָבַד זֵכֶר לַגִּבּוֹרִים
אֲשֶׁר נָתְנוּ יְקַר־הַדּוּ
שַׁעֲשׁוּעִים לִיפוֹת־עָיִן.
כַּעֲשַׁן נַרְגִּילָה נָדַף

זְדוֹן הַיֵּצֶר, אֲשֶׁר חָמַד
מְחוֹל פִּילַגְשִׁים וּמִשְׁמַעַת,
סְגֻלּוֹת חֶמְדָּה וְהַזָּיָה;
[...]
רַק מִקְטֶרֶת הַנַּרְגִּילָה,
אֲשֶׁר יְמוֹג בַּעֲשָׁנָהּ
שְׂרִיד הַגְּבוּרָה שֶׁנִּשְׁתַּמֵּר
תּוֹךְ חֲרִיצֵי פְּנֵי בֶּדוּאִים,
גַּם עוֹד נוֹתַר צְעִיף־הַכָּבוֹד
עַל פְּנֵי נָשִׁים סְגֻלּוֹת הָרֶמוֹן, —
הֲלֹא הוּא צְעִיף הַחִידָה,
אֲשֶׁר הֵלִיט בּוֹ אֶת פָּנָיו
וַיֵּרֶד שְׁנַת־חֲרָדָה
לְבְעוּתֵי שִׁלְטוֹן זָרִים
וּלְהֵד הֶמְיַת חַיִּים רְחוֹקִים —
כָּל הַמִּזְרָח, מִן הַלְּבָנוֹן
עַד לִגְדוֹת אַלְגִ׳יר הַחוֹלְמָה,
וּמִגְבוּל אִירָן בַּמִּדְבָּר
עַד לִנְאוֹת עֶרֶב הַבְּרוּכִים.

כָּכָה הָגָה אֲבִישָׁלוֹם,
וַיִּתְעַר מֵחֶזְיוֹנוֹ
וַיִּתְהַלֵּךְ בְּתוֹךְ עַמּוֹ
וַיְהִי מַשְׁמִים יָמִים רַבִּים. (מא; ההדגשות שלי)

התוצאה של מהלך אוריינטליסטי דו־ערכי וכוחני זה מתבטא בסוגת הקינה. את האפוס המודרניסטי שלו מסיים שטיינברג בפרק שכותרתו 'קִינַת־הַמּוֹלֶדֶת'. האנלוגיה בין אהבה לאישה ובין אהבה למולדת נמתחת כאן עד לחורבן שתיהן:

כַּאֲשֶׁר יִשָּׂא אִישׁ גַּעְגּוּעָיו
לְאֵשֶׁת־בְּרִיתוֹ מִמֶּרְחַקִּים,
וְשׁוֹמֵמָה יִמְצָאֶנָּה,
לְלֹא רֶטֶט־חֹם עַל לֶחְיָהּ
וּלְלֹא זַהַר־גִּיל בָּעַיִן; (מא)

ומיד שטיינברג מסיק את המסקנות התאולוגיות ממהלך ההגירה שלו. ראשיתו כזכור בניסיון לשקם את הקדושה שמתה בגולה, ואילו אחריתו כאן היא ההכרה במאמץ לחדש את הקדושה — בדומה לדרך שהציג א״ד גורדון, איש העלייה השנייה, את עלייתו ארצה במונחים דתיים כשהוא טווה אנלוגיה בין עלייתו שלו ובין עלייתו של יהודה הלוי (שביד

2004: 251–253). אך המפגש של אבישלום עם הארץ הקדושה נכשל כשהוא נכבש בדו־ערכיות היהודית העמוקה ביחס לקדושת הארץ:

כַּאֲשֶׁר יִכְרַע אִישׁ בְּמִקְדָּשׁ
תַּחַת סֵבֶל הֶמְיַת לִבּוֹ,
וּבְעוֹד דְּמִי הַקֹּדֶשׁ קֵרְבּוֹ —
תַּעֲכֶרֶנּוּ רוּחַ שֶׁפֶק
לֵאמֹר: רֵיקִים הַשָּׁמַיִם; (מא)

לאכזבתם של חלוצי העלייה השנייה, שרובם חזרו לגולה כלעומת שבאו, ניתן לעתים קרובות פירוש דתי (שביד 2004: 238–240). ואילו אצל שטיינברג סיכומו של המהלך הגדול והמקיף של הפואמה הוא שהגולה פלטה את גיבור האפוס שלה מסיבות תאולוגיות והביאה אותו לארץ ישראל בתקווה שנכזבה למצוא בה להן תיקון. מסיבות תאולוגיות הוא נהפך לתועה דרך שכיוון את דרכו למזרח, שבו נמצאת המולדת החדשה ואשר על הגיעו אליה הוא מקונן:

אָכֵן תּוֹעֵי־לֵב הֵם הָיוּ,
צְבָא הַתּוֹעִים אֲשֶׁר בָּאוּ
וַיָּנִיפוּ יַד עֲמֵלָה
בְּתוֹךְ מַעְגַּל הַקֶּסֶמִים,
אֲשֶׁר קָרָא לוֹ: הַמִּזְרָח;
אָכֵן עַם רַק נוֹאָשׁ הָיוּ,
שְׁרִידֵי רִבְבוֹת הַגּוֹלִים,
אֲשֶׁר עָלוּ וַיָּחֵלוּ
לָסֹל דֶּרֶךְ אֶל הַמְּנוּחָה
אֲשֶׁר קָרָא לָהּ: מוֹלֶדֶת. (מב)

לאמתו של דבר עד סוף הפואמה המילה 'מולדת' נותרת במרכאות כפולות, שכן היא מופיעה באמצעות הצגתה כמי שמכנים אותה 'מולדת'. המעין מירכאות האלה מעידות שתהליך הטריטוריאליזציה שהפואמה מבקשת לממש לא הושלם עד סיומה:

אֵלֶּה דִּבְרֵי אֲבִישָׁלוֹם,
זֹאת הַקִּינָה אֲשֶׁר קוֹנֵן
לְתַמְרוּרֵי הַדּוּמְיָה
עַל הַחוֹף בְּלֵיל הַתְּכֵלֶת.

דְּמִי הַמִּדְבָּר אֲפָפָנִי,
כְּנַף־הַלַּיְלָה רַק רוֹעֶדֶת:
מִן הַדְּמָמָה הֶאֱזַנְתִּי
צְלִיל הַמִּלָּה: הַמּוֹלֶדֶת. (מב)

הדגש על הצליל של המילה 'מולדת' מבליט את העמדה הסימבוליסטית של שטיינברג, המנווט את הטריטוריאליזציה של שירתו בכיוון אוריינטליסטי סימבוליסטי, שמעצם טבעו אינו נשלם לעולם. לשם כך הוא משקיע מאמץ ניכר בהאזנה לצליליה של המולדת:

רוֹעֲדִים סִלְסוּלֵי קֶצֶף
עַל הַגַּלִּים הַשַּׁאֲנַנִּים,
וּבְקוֹל רָז לְחֵיק הַלַּיְלָה
גַּעֲגוּעִים הֵם מְתַנִּים.

רוּחַ־יָם עוֹבֶרֶת שֶׁפִי,
רִשְׁרוּשׁ קַל בַּחוֹל יִשָּׁמַע —
אִם לֹא הֶמְיַת עֶצֶב טָמִיר
חָלְפָה, שׁוֹקֶקָה בַּדְּמָמָה?

קוֹל שׁוּעָלִים יִבְךְּ בַּמֶּרְחָק,
וּבַגְּבָעוֹת הֵד תַּמְרוּרִים;
הִנֵּה הוּא נִהְיָה הַתְּלוּנָה
לְמוֹרָאֵי כָּל הַיְצוּרִים. (מב)

ובמהלך סימבוליסטי טיפוסי הוא מקדש את הלשון הטהורה, המשותפת, המאחדת ביגונה את שפע הלשונות בטבע ובמשפחת האדם:

אֶחָד הוּא יְגוֹן הַחַיִּים,
רַק הַלְּשׁוֹנוֹת הֵם נִפְרָדִים;
אַחֲרֵי צְלִלֵי הַמְּנוּחָה
כָּל יְצוּרֵי עוֹלָם נָדִים. (מב)

סוף הפואמה הוא סיכום כל תהפוכותיו של הגיבור שלה: הדו־ערכיות של היהודי ביחס לגולה, המפגש המאכזב עם המולדת במזרח, הכולל בכל אופן את הממד התאולוגי של הזוהר והיופי של 'האמנות לשם אמנות', וההיאחזות בצלילי המוסיקה של המולדת, הנעשית ברוח הסימבוליזם הצרפתי. האוריינטליזם והסימבוליזם של שטיינברג הם המנגנונים העיקריים שבאמצעותם הוא מטשטש את האלימות שבפעולת ההגירה לארץ ישראל. אלה הם נרטיבים רגשיים ואסתטיים המתיקים את השיר מן הצורך לתת דין וחשבון על האלימות שבמעשה ההגירה. כך ביחס לארץ ישראל, וכך גם ביחס לגולה. העובדה שהשיממון הפנימי הוא ביסודו אוריינטליסטי מודרניסטי מביאה לידי כך שהגולה אינה נשללת בחדות, אלא באמצעות פרודיה מודרניסטית. הציונות בשביל שטיינברג היא כבר עובדה קיימת, ולכן שלילת הגולה אינה נעשית במסגרת המאבק על נפשו של היהודי הגלותי בתחילת התחייה, אלא רק ציטוט שלה. שלילתה הדו־ערכית של הגולה היא זו המייצרת את הדחף הדו־ערכי להגירה לארץ ישראל, שאליה מופנים 'געגועים / יוצקי רעל לי מחכים':

וּבְעוֹד טֶרֶם יִמַּק לִבִּי
בִּיגוֹן זָרַע עַם הַיְּהוּדִים,
וּכְבָר לִהֲטוּ כָּל קְרָבַי
תַּאֲוַת־דְּרוֹר וַחֲלוֹם־נְדוּדִים.

וּבִמְלֹאת יְמֵי עֲלוּמַי —
נִתְּקוּ רַגְלַי לְעוֹלָמִים
מִן הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֹהַב
וְאֵין לְבָבָהּ אִתִּי תָּמִים.

כָּךְ יִנָּתֵק אִישׁ מִזְּרוֹעוֹת
אֵשֶׁת־חֵן אֲשֶׁר אֲהֵבָהּ,
כִּי יִשְׁתַּקֵּף מִמֶּנָּטָה
עֵרְבוּב אַהֲבָה וְאֵיבָה.

עֵרְבוּב אַהֲבָה וְאֵיבָה
הִדִּיחֲנִי לַמֶּרְחַקִּים,
אוּלָם אָחוּשׁ: גַּעֲגוּעִים
יוֹצְקִי רַעַל לִי מְחַכִּים.

לְלֹא עֶדְנַת פְּנֵי מוֹלֶדֶת
קְצֵה הָאָרֶץ לִי נִתְגַּלָּה:
גַּם הַזֹּהַר — זֹהַר עֶלְיוֹן,
גַּם הַיֹּפִי בָּא מִלְמַעְלָה.

אֶכֹּף רֹאשִׁי לָאֲדָמָה,
אַטֶּה אָזְנִי וַאֲאַזִּינָה:
אִם לֹא תִּנְשֹׂם לִי נִחוּמִים
הָעֲרָבָה הַמַּלְבִּינָה?

אוּלָם סְבִיבִי דְּמִי הַמִּדְבָּר,
כְּנַף־הַלַּיְלָה רַק רוֹעֶדֶת;
מִן הַדְּמָמָה עוֹד אַאֲזִינָה
צְלִיל הַמִּלָּה: הַמּוֹלֶדֶת. (מג)

יא

הפואמה ׳מסע אבישלום׳ נכתבה כיצירת המשך ליצירה חשובה שפרסם שטיינברג לפני בואו לארץ ב־1914. באותה שנה פרסם ביידיש את **רוסלאנד** בספר מיוחד בליווי הקדמה

מאת מבקר הספרות בעל מחשבות (איזידור אלישיב) (שטיינבערג 1914). הפואמה מגוללת סיפור אהבה בין הדובר ובין ארוסתו וכן את יחסו כיהודי לרוסיה מולדתו. לאחר הפגיעות ביהודים ברוסיה הוא שב אליה משווייץ ופוגש בה את הארוסה. הוא חווה את האימה מפני הפרעות הצפויות באחד במאי, וכן נאלץ להסתתר מפני המשטרה הרודפת יהודים שאין בידם רישיון לגור במקום. במרכז הפואמה ההכרה כי המהפכה, שיכלה להעניק ליהודים שוויון זכויות, מביאה את האוקראינים דווקא לפגוע בהם, ועל כן כיהודי עתה עליו להתגונן מפני בעלי בריתו למהפכה שהכזיבו ויצאו נגדו.

וכך טען דן מירון (במכתב אלי מ־3 באוגוסט 2010):

׳מסע אבישלום׳ הוא מעשה עיבוד של יצירה יידית; מעשה, שבו התרחק שטיינברג בהדרגה מן המקור היידי המבריק (פואמה פושקינית במובלט בשם ׳רוסיה׳, שרק חלקה הראשון, שהעמיד ספר קטן בפני עצמו, יצא לאור). היתה זו יצירתו השירית היידית העיקרית עד לעלייתו לפלשתינה בשנת 1914, ולדעתי, יצירתו השירית המבריקה ביותר עד למיפנה התימאטי והסיגנוני החריף שהתחולל ביצירתו לקראת סוף העשור השני של המאה. מתחילה ניסה את כוחו בתרגום ישיר של המקור היידי (בקובץ **שירים אחרונים** שלו תמצא קטע מתרגום זה בשם ׳הפרידה מרוסיה בשנת 1914׳). אבל אחר כך נוכח, שאין בכוחו לקיים בעברית את הנוסח הפושקיני הקל והשנון, ואז נאלץ להמיר את ׳אונייגין׳ האירוני היהודי שלו באבישלום הפאתיטי והרומאנטי.

אגב, ׳הפרידה מרוסיה בשנת 1914׳ הוא חלק (המתחיל מן הבית השישי) מן השיר ׳שאי שלומי, מולדת!׳, שהוא תרגום הפרולוג של **רוסלאנד** שפרסם שטיינברג כבר **במולדת**, ג (תרע״ד) (כותרת המשנה ׳אפילוג לפואמה, ״רוסיה״׳; כהן 1972: 69; 451) ובו כתב בין השאר:

הוֹשַׁטְתִּי יָדִי לְמַטֵּה הַנִּדּוּדִים —
שְׂאִי שְׁלוֹמִי, מוֹלֶדֶת, לְאַחַי הַמְּרוּדִים
שָׁם נוֹתַר בְּכִלְאֵךְ כָּל קְהַל הַנִּדָּחִים,
שֶׁפָּסְקוּ נְעוּרֵיהֶם וּלְבָבָם לַמְּנוּחָה, —
וַאֲנִי, עַד לֹא נִסְתַּם עוֹד צִנּוֹר נְעוּרַי,
בִּנְדוּדִים אֲבַקֵּשׁ הַפִּנָּה הַבְּטוּחָה,
וּבִלֶּכְתִּי בִּנְדוּדַי מִגּוֹי לִבְנֵי גוֹי,
לֹא יִכְבַּד לִי נֵטֶל הַבְּדִידוּת מִנְּשֹׂא.
אָנֹכִי רַק צוֹחֵק בַּת־צְחוֹקִי הַקָּרָה —
לֹא רְגָשׁוֹת שֶׁל אֵיבָה בִּלְבָבִי נוֹלָדִים:
כֹּה רָעָה הָיִיתְ אַתְּ, אָנֹכִי כֹּה חַלָּשׁ —
שְׂאִי שְׁלוֹמִי הָאַחֲרוֹן, מוֹלֶדֶת עֲבָדִים! (שטיינברג [תרע״ד] 1985: 65)
[...]

הוֹי, אַרְצִי הַמְּלֵאָה לְשׂוֹנוֹת וּלְאֻמִּים —
אֵי יוֹם אֶזְכְּרֵנוּ וְיִהְי לִי תַּנְחוּמִים?
אַתְּ כֻּלֶּא הָיִיתְ לִי — וְלָכֵן אִפְּרֵד
בְּפַרְפֵּר עוֹד נַפְשִׁי וּלְבָבִי עוֹד חָרֵד. (שם: 67)

נראה ששטיינברג לא יכול היה להעמיד בעברית גרסה חדשה לרוסלאנד בגלל מחויבותו לדפוס הציונות המודרניסטי האוריינטליסטי שהתגלה לו לאחר שהגיע לארץ. ואכן, רוסלאנד היא במפורש פואמה לא ציונית, ובעת שכתב אותה שטיינברג אף עבד בכתב העת היידי דער פריינד, שפסק מלהיות ציוני ב־1905.

רוסלאנד משרטטת את חייו בגולה של גיבורה. גם כאן שטיינברג מבקש ליצור אפוס מודרניסטי המודע לכך שאין בכוחו להעמיד גיבור קלסי של אפוס, שכן הוא מובס במאבקו על קיום יהודי של כבוד בגולה:

א ראמאן איז אָהן א העלד
ווי א לאנדשאפט אָהן א פעלד,
ווי א יונגע פרוי אהן חן, (שטיינבערג תרע"ד: 56)

ובתרגומו של שלום לוריא:

אִם הָרוֹמָן חֲסַר גִּיבּוֹר
הוּא כְּמוֹ נוֹף חֲסַר שָׂדוֹת,
כְּמוֹ עַלְמָה שֶׁאֵין לָהּ חֵן, (שטיינברג 1985: 54)

גם ברוסלאנד מוצגת עמדתו הדו־ערכית של שטיינברג כלפי הגולה הרוסית (כהן 1972: 421), שאותה הוא מכנה 'ארץ חורגת' (שטיף לאנד), וכדבריו של בעל מחשבות 'ניכר שעם כל הרגשת המרירות שהמשורר רוחש כלפי ארצו החורגת, הריהו קשור אליה בכל זאת קשר חזק, ובנסעו בדרך עדיין נמשכים מבטיו ומחשבותיו אל אותם המקומות, שבהם "ירוק ומאיר ירח מאי, והקיץ משביענו"' (בתרגומו של ישראל כהן 1972: 264).

זאל דער אין דיר, מיין שטיף-לאנד, בלייבען,
ווער ס'האט זיין יוגענד דאָ בעגראָבען...
און וויל אויף רוה א ווינקעל האבען
נאר איך -- כ'בין יונג, איין קאָן נאָך קלייבען (שטיינבערג תרע"ד: 7)

ובתרגומו של שלום לוריא:

יַמָּשִׁיךְ לְחִיוֹת בָּךְ, אַרְצִי הַחוֹרֶגֶת,
הָאִישׁ אֲשֶׁר קָבַר כָּאן אֶת נְעוּרָיו
אוּלָם אֲנִי צָעִיר, הַבְּרֵרָה בְּיָדִי. (שטיינברג 1985: 9)

שטיינברג כותב במפורש 'הברירה בידי' ועדיין לא בחרתי, ובכך אינו מגדיר את יעד היציאה מן הגולה. ואכן עלילת הפואמה מסתיימת בגולה בהסתתרותו של הגיבור מפני המשטרה שבאה לחפש את מי שאין להם רישיון ישיבה בעיר, וכשלדבריו של ישראל כהן אין המשך למעשיו של הגיבור:

> מפני שרוסלאנד הניח אותנו באפלה ולא ידענו להיכן הוליכה אותו ההכרה שנקנתה לו, כי קרבן הגלות הוא ושוב אין לו מקום בתוכה. 'מסע אבישלום' מבהיר לנו, שבאותם ימי סער והכרעה הבריקה בנפשו המלה 'מולדת' והיא היתה כוכבו־מדריכו, מחוז חפצו. מוטיב־הנדודים זכה איפוא לעילוי אמנותי וביצועי. שוב אין המצוקה והפרעות המניע היחיד, שחולל תמורה בגיבור והביאו לידי יאוש מארץ־הולדתו וגידולו ולידי עזיבה: גורמים אחרים, רוחניים, היו שותפים לתמורה זו, כמאמרו:
>
> לֹא שְׁגִיוֹנוֹת אִשֶּׁר־נִעַר,
> אַף לֹא סֵבֶל חַיֵּי־לַחַץ
> מִמּוֹלַדְתּוֹ הִתְעוֹהוּ; (לד; כהן 1972: 429)

המעבר לספרות העברית לא הסתייע שכן המעבר מיידיש לעברית לא אפשר לשטיינברג ליצור את הרצף הציוני המבוקש. בעברית הוא כבר לא כתב פואמה רומנטית בלבד, אלא שינה אותה לסימבוליזם מודרניסטי. אז כבר היגר לפלשתינה ומשם כבר כתב על המפגש המודרניסטי האוריינטליסטי עם המזרח שנעדר לחלוטין מרוסלאנד. על אף עמדתו הדו־ערכית — שאולי יכלה לסלול את הדרך בין היידיש, לשון הגולה, שראתה בחזונה קיום של מיעוט לאומי יהודי בגולה, ובין העברית, לשונה של ארץ ישראל, שראתה בחזונה הקמת מדינת לאום יהודית — הניגוד האידאולוגי ביניהן לא אפשר לו בסופו של דבר לגשר ביניהן. ואכן שמץ של ציונות אין ברוסלאנד (לוריא תשל"ב: 123), ששטיינברג כתב אותה כשעבד בדער פריינד הרדיקלי, שכאמור היה ציוני רק בעברו. 'מסע אבישלום' לעומת זה הוא שיר ציוני, שבסופו של דבר לא יכול להיות בגדר המשך לרוסלאנד. ואכן, כשתרגם שטיינברג את הפרולוג של רוסלאנד לעברית ופרסמו בהפועל הצעיר (שטיינברג תש"ג) הוא כבר כינה אותו 'אפילוג', ובכך הצהיר בעצם שאין המשכיות בין הפואמות וחתך את הקשר הנרטיבי ביניהן. ואכן לאחר שהתיישב בארץ ישראל ב־1914, כשמאחוריו קריירה מרשימה של כתיבה ביידיש, נטש אותה שטיינברג כמו שנטש את אוקראינה האהובה (מירון 1987: 264), ומכאן ואילך כתב את יצירותיו בשירה, בסיפור ובמסה אך ורק בעברית.

מקורות

אונגרפלד, מ', תשל"ב. 'יעקב שטיינברג (עשרים וחמש שנים למותו)', **הדואר**, לא (יח בתמוז), עמ' 528–529.

אחד העם, תשי"ג. **כל כתבי אחד העם**, דביר והוצאה עברית, תל אביב וירושלים.

אטינגר, שמואל, 1989. **האנטישמיות בעת החדשה**, מורשת, בית־עדות על שם מרדכי אנילביץ, ספרית פועלים, תל אביב.

ביאליק, חיים נחמן, תשכ"א. **דברי ספרות**, דביר, תל אביב.

ביאליק, חיים נחמן, 2004. **השירים** (ערך וביאר אבנר הולצמן), דביר, אור יהודה.

בנימין, ולטר, 1996. **מבחר כתבים**, ב: **הרהורים**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.

בס, שמואל, תרפ"ה. 'יעקב שטיינברג', **התורן**, תשרי, עמ' 59–61.

בר־יוסף, חמוטל, 1997. **מגעים של דקאדנס: ביאליק, ברדיצ'בסקי, ברנר**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע.

בר־יוסף, חמוטל, 2000. **סימבוליזם בשירה המודרנית**, הקיבוץ המאוחד וקרן יהושע רבינוביץ לאמנויות, תל אביב.

ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף, תש"ך. **כתבי מיכה יוסף בן־גוריון (ברדיצ'בסקי): מאמרים**, דביר, תל אביב.

ברנר, יוסף חיים, תשמ"ה [תרע"א]. 'מצרור כתבים ישנים (הרהורי קורא)', **כתבים**, ג: **פובליציסטיקה, ביקורת**, הקיבוץ המאוחד, ספרית פועלים, תל אביב, עמ' 409–430.

גוטייה, תיאופיל, 2010. **בודלר** (תרגמה אביגיל בורשטיין), נהר ספרים, בנימינה.

ורלן, פול, 2010. **67 שירים** (מבחר, תרגום, מבוא והערות עמינדב דיקמן), כרמל, ירושלים.

זילברשלג, יצחק, ת"ש. 'יעקב שטיינברג', **בצרון**, א, ד (טבת), עמ' 333–344.

זך, נתן, תשכ"ג. 'הקול המחריש', בתוך: יעקב שטיינברג, **מבחר ליריקה ורשימות**, דביר, תל אביב, עמ' ה–כד.

זנדבנק, שמעון, תשנ"ח. '"ערוות הפה": יעקב שטיינברג ושארל בודלר', **עט הדעת**, ב, עמ' 76–86.

כהן, ישראל, 1971. 'דמויות ותמונות־לשון מיתיות בשירת יעקב שטיינברג', **ירושלים**, ה–ו, עמ' 365–381.

כהן, ישראל, 1972. **יעקב שטיינברג: האיש ויצירתו**, דביר, תל אביב.

לוז, צבי, 2000. **שירת יעקב שטיינברג: מונוגרפיה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.

לוקאץ', גיאורג, 1955. **הרומן ההיסטורי, התפתחות המגמות והצורות בענפי הספרות** (תרגם מהונגרית אריה סולה), ספרית פועלים, מרחביה.

לוריא, שלום, תשל"ב. 'הפואמה — "רוסלאנד" של יעקב שטיינברג וזיקותיה לשירתו בעברית', **דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות**, ד, עמ' 121–127.

מירון, דן, 1987. **בודדים במועדם**, עם עובד, תל אביב.

סלוצקי תשל"ח. **העיתונות היהודית־רוסית במאה העשרים (1900–1918)**, האגודה

לחקר תולדות היהודים, המכון לחקר התפוצות, תל אביב.
קופלביץ, יעקב, תש״י. **בדור עולה**, מוסד ביאליק, דביר, תל אביב.
רביצקי, אביעזר, 1998. ׳ארץ חמדה וחרדה: היחס הדו־ערכי לארץ־ישראל במקורות ישראל׳, בתוך: הנ״ל (עורך), **ארץ־ישראל בהגות היהודית בעת החדשה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים, עמ׳ 1–41.
רז־קרקוצקין, אמנון, 1999. ׳השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה — או: מהי ה״היסטוריה״ שאליה מתבצעת ה״שיבה״, בביטוי ״השיבה אל ההיסטוריה״?׳, בתוך: ש״נ אייזנשטדט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים, עמ׳ 249–277.
שאנן, אברהם, 1968. ׳בעקבות המסע אל החדלון׳, **דבר**, 5.7.
שביד, אליעזר, 2004. ׳ארץ־ישראל בחוויה הציונית: בין מסורת למודרניות׳, בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), **ארץ־ישראל בהגות היהודית במאה העשרים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים, עמ׳ 233–256.
שטיינבערג, יעקב, 1914. **רוסלאנד: א פּאָעמאַ פון יעקב שטיינבערג מיט אינלייטונג פון בעל מחשבות**, פּערלאג אוניבערסאל, דזיקא 7, ווארשא (שטיינבערג, יעקב, 1914. **רוסלאנד: פואמה של יעקב שיינברג עם הקדמה של בעל מחשבות**, ורשה).
שטיינבערג, יעקב, תרע״ד. ׳שאי שלומי, מולדת!׳, **מולדת**, ג (איר־סיון). נכלל בשטיינברג, 1985.
שטיינברג, יעקב, תר״ע. **ספר הסטירות**, הוצאת ׳ספרות׳, ורשה.
שטיינברג, יעקב, תש״ג. ׳הפרידה מרוסיה בשנת 1914 (חרוזים מתוך מחברת ישנה)׳, **הפועל הצעיר**, 52. נכלל בשטיינברג תשי״ט, עמ׳ צב–צד.
שטיינברג, יעקב, תשי״ט. **כל כתבי יעקב שטיינברג**, דביר, תל אביב.
שטיינברג, יעקב, תשכ״ג. **מבחר ליריקה ורשימות**, דביר, תל אביב.
שטיינברג, יעקב, 1985. ׳רוסלאנד׳ (מקור ותרגום מאת שלום לוריא), **דפים למחקר בספרות**, 2 עמ׳ 7–72.

Bakhtin, Mikhail, 1981. *The Dialogic Imagination* (edited by Michael Holquist, translated by Caryl Emerson and Michael Holquist), University of Texas Press, Austin.
Bessinger, Margaret, Jane Tylus, and Susanne Wofford (eds.), 1999. 'Introduction', *Epic Traditions in the Contemporary World: The Poetics of Community*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, pp. 1-17.
Bhabha, Homi K., 1994. *The Location of Culture*, Routledge, London and New York.
Braziel, Jana Evans and Anita Mannur, 2003. 'Nation, Migration, Globalization:

Points of Contention in Diaspora Studies', in: Janan Evans Braziel and Anita Mannur (eds.), *Theorizing Diaspora: A Reader*, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 1-22.

Clark, Katherina and Michael Holquist, 1984. *Mikhail Bakhtin*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA and London.

Dobie, Madeleine, 2001. *Foreign Bodies: Gender, Language, and Culture in French Orientalism*, Stanford University Press, Stanford, CA.

Donchin, Georgette, 1958. *The Influence of French Symbolism on Russian Poetry*, Mouton, 'S-Gravenhage.

Flaubert, Gustave, 1972. *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour* (edited and translated by Francis Steegmuller), An Atlantic Monthly Press Book, Little Brown and Company, Boston and Toronto.

Lukács, George, 1971 [1915]. *The Theory of the Novel: A Historic-Philosophical Essays on the Forms of Great Epic Literature* (translated by Anna bostock), MIT Press, Cambridge, MA.

Schimmelpennick van der Oye, David, 2010. *Russian Orientalism*, Yale University Press, New Haven & London.

Sicari, Stephan, 1991. *Pound's Epic Ambition: Dante and the Modern World*, State University of New York Press, Albany.

Wofford, L. Susanne, 1999. 'Epic and the Politics of the Origin Tale', in: Bessinger, Margaret , Jane Tylus and Susanne Wofford, *Epic Traditions in the Contemporary World: The Poetics of Community*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London, pp. 239-269.

ספרות, זהות והזדהות ביצירתו של ס. יזהר ובהתקבלותה*

עמית עסיס

שנים ארוכות קיים בשדה מחקר הספרות ויכוח על הרלוונטיות של כוונת המחבר ושל זהותו בפרשנות הטקסט הספרותי.[1] עם זאת, הן בביקורת הספרות והן בשוק הספרים זהותו של המחבר היא נתון ראשוני שאי־אפשר להתעלם ממנו,[2] ואפילו במחקר עדיין משמשים שמותיהם של מחברים ספרותיים ותאורטיים כלי מארגן מרכזי של מחקר ושל הוראה.[3] בשיח על הספרות משמש שם המחבר מטבע לשון עובר לסוחר, והוא טעון פירוש.

במאמר זה לא אנסה, אפוא, לתאר את יזהר סמילנסקי הביוגרפי כהסבר ליצירתו אלא אלך בכיוון ההפוך: להבין את היצירה כהסבר לשם ׳ס. יזהר׳ כפי שהוא מופיע בשיח

* מאמר זה מבוסס על קטעים מעבודת הדוקטור שלי, ׳״ס. יזהר: פואטיקה ופרסונה של מחבר׳, שנכתבה בהנחייתה של ד״ר רחל אלבק גדרון במסגרת התכנית הבין־תחומית לפרשנות ותרבות באוניברסיטת בר־אילן, תשע״א.

1 יש כמה אבני דרך בדיון הזה. מאמרם של וימסט ובירדסלי על כשל הכוונה מצדיק את הפרקטיקה של הקריאה הצמודה מבית מדרשה של הביקורת החדשה (new criticism), ראו: William K. Wimsatt and Monroe C. Beardsley, 'Intentional Fallacy', *Sewanee Review*, 54 (1946), pp. 468-488. מאמרו של רולאן בארת, ׳מות המחבר׳ מעלה את הטענה למישור תאורטי יותר ומבטא עמדה פוסט־סטרוקטורליסטית רווחת, ראו: רולאן בארת, **מות המחבר**/מישל פוקו, **מהו מחבר?** (תרגם דרור משעני), רסלינג, תל אביב 2005, עמ׳ 7-18. לסיכום עמדות תאורטיות ופרשניות בדבר מקומו של המחבר ראו: Andrew Bennet, *The Author*, Routledge, New York 2005. לעבודה ביקורתית ראו אצל Sean Burke, *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*, Edinburgh University Press, Edinbugh 1998.

2 Clara Benedetti, *The Empty Cage: Inquiry into the Mysterious Disapperance of the Author* (trans. by William J. Hartley), Cornell University Press, Ithaca and London 2005. בנדטי טוענת שלעובדה זו יש משמעות בכינון ערכה האמנותי של היצירה משום ששם המחבר, בדומה למוסכמות הז׳נריות, יוצר את אופק הציפיות של הקורא.

3 אפשר לציין באירוניה שהשיח האקדמי שבמסגרתו נשמעות טענות מעין זו של רולאן בארת, הוא דוגמה למקומו המרכזי של המחבר כמקור של טקסט, שכן מיד לאחר ציון המושג ׳מות המחבר׳ צריכה לבוא הערת שוליים המצביעה עליו כעל מקור הטקסט וסמכותו. ראו: עמית עסיס, ׳רָשות הדיבור׳, **מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית**, 2 (תש״ע), עמ׳ 131.

הספרותי. כאשר אנחנו באים לבחון מיהו ׳ס. יזהר׳ כדמות בשיח הספרותי, איננו יכולים לקבל כמובן מאליו את החיבור בין האיש לבין יצירתו. עלינו לבחון את ׳ס. יזהר׳ כסימן תרבותי. מה פירושו של השם הזה כשדנים ביצירה כיצירה ׳שלו׳, כשמביאים אותו כדוגמה, כשמעריצים אותו, כשמתנגדים לו וכשמכריזים עליו כעל סופר צעיר ומבטיח בן הדור החדש של ילידי הארץ?

השאלה שאני מבקש לשאול כאן היא אפוא שאלה פרשנית העוסקת בשם המחבר כפי שהוא מופיע בשיח על הספרות, וביחס שבין היצירה לבין הדימוי של מחברה.[4] לכאורה, לבירור שאלה פרשנית מסוג זה יש צורך בשני קורפוסים נפרדים המתאימים לשני דיונים שונים: למחקר הספרות מתאים קורפוס היצירה הספרותית, ולדיון בדגמי הזהות שייך קורפוס אחר שהיצירה הספרותית היא מושאו: טקסטים של ביקורת, של פרשנות ושל מחקר. לשני קורפוסים אלה אפשר להוסיף סוג שיש לייחס לו מעמד ביניים: היצירה המטה־פואטית (או ׳ארס־פואטית׳), שהיא חלק מיצירת יזהר וכמה ממאפייניה נמצאים בכל יצירתו, אבל כטקסט מודע לעצמו היא גם חלק מהקורפוס העוסק ביצירת יזהר.

אפתח את העיון במשמעות השם ׳ס. יזהר׳ בקריאה בסיפור ׳הנמלט׳ מתוך הקובץ המטה־פואטי שפרסם יזהר בשנת 1963, **סיפורי מישור**. לאחר שאעמיד דגם של זהות העולה מתוך הסיפור אבקש להראות שדגם דומה של זהות והזדהות מיוחס ל׳ס. יזהר׳ ולקוראיו בפולמוס שהתעורר בעיתונות על לשון יצירתו בראשית שנות החמישים. בסיום המאמר אני מבקש למקם את דגם הזהות שיוצר שם המחבר ׳ס. יזהר׳ כדרך ליצירת זהות חברתית של אליטה צברית, כדרך למימוש התקווה ללידתו של היהודי החדש, פרי הטרנספורמציה של החיים בארץ ישראל.

בפירוש משמעותו התרבותית־חברתית של שם המחבר אני הולך בעקבותיו של הסוציולוג פייר בורדיה, הרואה את שמות המחברים כדרך שבה הקורא, כצרכן תרבות, מסמן את עצמו באמצעות טעמו הספרותי. לדידו של בורדיה, כשאדם בוחר יוצר שיצירתו קולעת ל׳טעמו׳ הספרותי או האמנותי, הוא ממקם את עצמו בתוך החברה בדומה לאופן שבו אותו יוצר ממקם את עצמו בין היוצרים.[5] בעקבות הניתוח החברתי של בורדיה אני מציע לקרוא את שמו של המחבר כסימן המאפשר לקוראים לבטא את זהותם באמצעות פעולה של הזדהות אתו. בניתוח כזה היוצר ויצירתו אינם משמשים רק חלון החושף זהות שכבר קיימת אצל הקורא, אלא דגם המשתתף בתהליך יצירת הזהות כהזדהות. היחס שבין הפרט לבין דגמי ה׳אני׳ שבהם הוא בוחר דומה ליחס שבין מסמן ומסומן, שכן הפרט מסמן את עצמו, כלומר מזהה את עצמו, מזדהה.

4 לעיון דומה בספרות העברית ראו חנה סוקר־שווגר, **מכשף השבט ממעונות עובדים: יעקב שבתאי בתרבות הישראלית**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק תשס״ז.

5 פייר בורדיה, **שאלות בסוציולוגיה** (תרגם אבנר להב), רסלינג, תל אביב 2005, עמ׳ 155–164, 193–205.

ייצוג והזדהות בסיפור מטה־פואטי של יזהר

אתחיל את הדיון בעיון באחד הסיפורים הקצרים שקובצו בספר סיפורי מישור. הערך המטה־פואטי של הסיפורים שבכרך זה טמון בעובדה שיזהר מכניס בהם את הסיפור למעין 'סיפור מסגרת' שבו מספר מבוגר משמיע באוזני נמען צעיר וחסר סבלנות סיפורים על ימי ילדותו.[6] בסיפור המסגרת מתגלע קונפליקט בין ציפיותיו של המאזין לסיפור שהמוקד שלו הוא בעלילה לבין המספר השוקע בתיאורי נוף ואווירה, ממש כיזהר עצמו.[7] הקונפליקט הזה גלום בסיפורים הפחות מטה־פואטיים של יזהר, במבנה הדמויות האופייני ליזהר שאותו תיאר גרשון שקד במאמרו 'הפלאי והשיירה'.[8] במאמר עמד שקד על מתח בין דמות הגיבור הלירי המעודן ('הפלאי') שהסיפור נמסר מנקודת מבטו, לבין הקבוצה שאליה הוא שייך ('השיירה'), שנקודת מבטה מאופיינת מתוך ריחוק אירוני כשטחית, יום־יומית ומעשית.[9]

6 לדיון ביקורתי מאוד **בסיפורי מישור** ראו: דן מירון, **ארבע פנים בספרות העברית בת־ימינו: עיון ביצירות אלתרמן, רטוש, יזהר, שמיר**, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל"ה, עמ' 414–431; לדיון באופי המטא־פואטי של הקובץ ראו: עסיס, 'ס. יזהר: פואטיקה ופרסונה של מחבר', עמ' 50–72.

7 באופיו זה של יזהר כמספר שמוקד עניינו איננו בעלילה, הבחינו כבר המבקרים שכתבו על סיפור הביכורים שלו 'אפרים חוזר לאספסת' עם הופעתו **בגליונות** בעריכתו של יצחק למדן ב־1938: פלס (פנחס אלעד־לנדר), 'על התחלה אחת', בתוך: חיים נגיד (עורך), **ס. יזהר: מבחר מאמרים על יצירתו**, עם עובד, תל אביב תשל"ב, עמ' 38 (נדפס לראשונה: גליונות, ז (תרצ"ח), עמ' 150); י' אובסי, 'אפרים חוזר לאספסת', **הדאר**, י (תרצ"ט), עמ' 154–155.

8 גרשון שקד, 'הפלאי והשיירה', בתוך: נגיד (עורך), **ס. יזהר: מבחר מאמרים על יצירתו**, עמ' 99–116 (פורסם לראשונה בהמשכים: **משא**, 27.7.1956; 3.8.1956). מקורה של כותרת מאמרו של שקד הוא ב'ספיח' של ביאליק. במשך השנים הצטברה כתיבתו של שקד על יזהר במאמרים ארוכים אחדים לכדי ממדים מונוגרפיים, ראו: הנ"ל, **גל חדש בסיפורת העברית**, ספרית פועלים, מרחביה ותל אביב תשל"ד, עמ' 11–25; הנ"ל, 'דיוקנו של האמן כחלוץ צעיר', **עכשיו**, 51–54 (1987), עמ' 162–200; הנ"ל, **הסיפורת העברית 1880–1980**, כתר, ירושלים תשל"ח–תשנ"ח, עמ' 189–229; הנ"ל, **ספרות אז כאן ועכשיו**, זמורה ביתן, תל אביב תשנ"ג, עמ' 181–199.

9 הדגם שמעמיד שקד, של ניגוד בין נקודת מבטו של הדובר הלירי לבין נקודת המבט התכליתית של יתר הדמויות, עומד ביסודם של מחקרים רבים אחרים שנערכו על יצירת יזהר, כולל מחקרים שבחנו נושאים שונים ביצירת יזהר. לבחינת האירוניה ראו: מירון, **ארבע פנים בספרות העברית בת־ימינו**, עמ' 284–300; ברוך קורצווייל, **בין חזון לבין האבסורדי: פרקים לדרך ספרותנו במאה העשרים**, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל"ג, עמ' 439–443; Menachem David Rotstein, *Forms of Irony in the Short Stories of S. Yizhar*, PhD Dissertation, Brandeis University 1978, pp. 145-224. לבחינת העמדת המוסרית ראו: אורי שוהם, 'הערבה הפתוחה הפרדס הסגור והכפר הערבי', **סימן קריאה**, 3–4 (1974), עמ' 336–346; עסיס, 'ס. יזהר: פואטיקה ופרסונה של מחבר', עמ' 199–227. על לשון היצירה ראו: חמוטל בר יוסף, 'נוסח אישי ונוסח ציבורי: הטרוגניות לשונית והשלכותיה האידיאולוגיות בחיל הפרשים מאת יצחק באבל ובימי צקלג מאת ס. יזהר', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ז; נחום כרמי, 'התבנית המונולוגית ומאפייניה הלשוניים: עיונים בסיפורי א"נ גנסין וס. יזהר', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב תשל"ז.

מימוש המתח בין הגיבור לקבוצה כקונפליקט מטה־פואטי מאפשר ליזהר לנסח את הביקורת על יצירתו תוך שימוש בקריקטורות עצמיות, ואף להשיב לאותן הטענות. כך לדוגמה מתנסח המאזין המפציר במספר לוותר על התיאורים ולהמשיך בעלילה:

> ראה, לא תכעס אם אפסיק אותך כאן להזכיר כי כבר סיפרת ואני יודע על האקציות, ועל החול שמתחת לאקציות, גם על ריחן המיוחד להן, וגם על ציוצי הציפורים המשכימות כבר סיפרת פעם, ואולי אתה הולך להזכירן מיד, שווה נא בנפשך כי כבר אני רואה וחש כל זה היטב; ובכן, הגעתם אל שער הפרדס ההוא [...][10]

על כך מגיב המספר בתיאור קריקטורי של תיאורי טבע ביצירת יזהר. הוא מצהיר שאמנם היה בדעתו להעיר הערה על ציוצי הציפורים, אבל לאור בקשתו של המאזין, 'אני פוסח עליה וכובש אותה בי ויישאר הסיפור בלי אותה מילה קלה'.[11] אולם מיד לאחר הצהרתו זו הוא מפרט את סוגי הציפורים המצייצות בסתיו:

> [...] שלא הכל יודעים כי צריחתם בעופם דורים דורים בין גבהי האקליפטוסים, חוגים חוגים, קשקושם והמולת צויחתם — שירה היא, נוגעת ממש בגשם הנוסע לבוא, רוויה מאוד בשורה והמון תקוה לטוב... אלא שאתה אינך פנוי כי־אם לעלילות דברים נחוצים בלבד, אינך סבלני כי אם למה שיהיה אחר הדברים האלה — ומתי תורם של הדברים עצמם?[12]

המספר מציג את התעקשותו על תיאורי הנוף כנאמנות ל'דברים עצמם'. הוא עושה זאת מתוך מודעות לבעייתיות הפילוסופית של היחס בין הדברים לבין המילים.[13] בסיפור אחר בקובץ רומז המספר לקביעה הקאנטיאנית בדבר חוסר האפשרות להכיר את 'הדבר עצמו': 'וחוץ מזה, אתה יודע', אומר המספר למאזין, 'זה שלפנינו הוא הדבר עצמו, והדבר עצמו, כשם שלימדו אותך אינו בשום פנים שום סיפור, אלא נשאר הדבר עצמו'.[14] אותו ה'דבר עצמו' מתואר בסיפורים כרווי בסוד, ותיאורו עומד על סף גילוי הסוד: 'ימי סתיו. שאולי

10 ס. יזהר, 'ערימת הדשן', **סיפורי מישור**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשכ"ד, עמ' 15.

11 שם.

12 שם, עמ' 15–16.

13 על המתח האפיסטמי ביצירת יזהר עמדו רבים. אפשר לציין כאן את דן מירון שציין (לשלילה) את הניסיון (הלא־מוצלח בעיניו) להתגבר על הפער בין המילים לבין הדברים ראו: מירון, **ארבע פנים בספרות העברית בת־ימינו**, עמ' 420–431; את גידי נבו, שראה את המוטיבציה הפואטית הזו של יזהר כדגם ייחודי, שהוא אפלטוני יותר מאשר אריסטוטלי, ראו: גידי נבו, **שבעה ימים בנגב: על 'ימי צקלג' לס. יזהר**, הקיבוץ המאוחד ומכון בן־גוריון, תל אביב תשס"ה, עמ' 184–188. מירי גלעד תיארה את היחס של המספר היזהרי אל המציאות כיחס של התגלות, ראו: מירי גלעד, **האובייקט: מכמיהה להתבוננות ועד התגלות — דיון משווה ביצירתם של וירג'יניה וולף וס. יזהר**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ד.

14 ס. יזהר, 'סיפור שלא התחיל', **סיפורי מישור**, עמ' 115.

אפשר ואין מלה קצרה אחת שתסכון כאן, אלא אולי רק זאת. ימים חרישיים. ומוטב: ימים נוסעים. מאליהם. מכוחם הכמוס, החרישי. מעל כל הדברים. עוד מהשכמה עומדת קשיבות בעולם'.[15]

הסוד של ימי הסתיו האלה מעורר במספר תנועה של בריחה: 'אני אחוז בכל שיש כאן [...] אך בבוא ערב־סתיו מחריש כזה אני נשמט לזנוח הכל. [...] וללכת לי קל וריק ופטור...'.[16] בריחה כזאת עומדת במרכזו של הסיפור שבו נתמקד להלן.

קריאה ב'הנמלט'

עלילת 'הנמלט' מורכבת מתיאור בריחתו של אחד משני הסוסים ששאל אביו של המספר משכנו, אריה, כדי לתחח את הגינה. הבריחה מתוארת מנקודת מבטו של המספר כילד. השילוב של מוטיב הבריחה ונקודת המבט הילדותית מעלה תמונה של יציאה מכל סדרי העולם המוכרים:

> עד אנה יברח לו? מי יוכל לקום לרדפו? היכן ייעצר ויירגע? היחזור לעת ערב? העוד ניתן לתקן? כבר הוא מחוץ לאיזור הפרדסים, כבר הוא מחוץ לכל הגדרות ומשוכות־האקציות, מחוץ לכל סדר ומשטר החלקות שיש להן שֵם ובעלים. כבר הוא בפתוח הרחוק, באותם מקומות אשר אין שם בלילה אלא אך ריק ותנים רעבים, צבועים דורסים ואימות־חרדה (מה אומר אהרוני על הצבוע? היטרוף? הטרוף יטרוף סוס? או רק פגרים יאכל וזיפי גבו מזרים אימה? אריות אין שם, אבל נמרים? היכן בעצם מתגורר הברדלס?) ולאחר המישור שעם הכפר הערבי: היפנה אל החולות? או דרומה יפרוץ ויאוץ לו הנגבה? למדבר. לשם, כנראה. ומשם והלאה בחזרה אל מולדתו. אל מוצא הסוסים. אבותיו קוראים לו. דמו הסואן. אל מקורו. אל מחצבתו. אל היותו המשוחררה. מכל מה שטפלו לו. הנהו שם רץ צוהל אל עולמו שלו. בודד במרוצתו. רץ ורץ. בלי שום חוק. אינו עוד של כלום ולא של איש. אינו שלי, אינו שלך, אינו שלו, אינו עוד של שום שהוא. איננו. רק של לבדותו הרצה בנרחב הגדול. מתעופף בלבדותו. אנשים אם ייקרו על דרכו ייעצרו משתאים. לא אחד יחמדנו. יעריץ יופיו המרהיב. לא אחד ישאל מניין, של מי, ומה. משיב לא יהיה. כי מי יודע. אינו משל היודעים. מחוץ לידם. מחוץ ליודעים ולידיעות ולידים ולידי הידיים, לוטפות כמכות. החוצה מן החצר, הרחק־הרחק. מחוץ לשייך ולשייכות. ורק בריצה. ערום מכל אחרת. עלום לא. לגמרי. רואה? בריצה. זה. נשתחרר. כן. בן־דרור. של העולם כולו ושל אף כלום. של מחוץ לגדר. ושום שרשרת. ושום רסן. ושום סייג. ורק סוס לבן רץ בערבה. מה אתה מתפלא: אני לא הייתי רץ?[17]

15 שם, 'ערימת הדשן', עמ' 8.
16 שם, עמ' 9.
17 שם, 'הנמלט', עמ' 47–48.

המשפט האחרון שייך למספר המבוגר הפונה למאזין. הוא מחזיר את רצף הטקסט מנקודת המבט של המספר הילד ומעמת אותה עם תגובתו של המבוגר המגולם בדמות המאזין המתפלא. לאורך התיאור משתלבת נקודת המבט של המספר המתיילד[18] בנקודת מבטו של הסוס. היציאה מעבר לעולמות המוכרים מעוררת בדובר חרדות ופחדים, המגולמים בחיות הפרא האורבות, כביכול, לסוס. בריחתו של הסוס מתוארת כחזרה שלו אל מקורו, שם הוא חווה רגשות אוקיאניים וקיום נרקיסיסטי: תחת יחסי הבעלות שאפיינו את המושב ואת שהותו בו כבהמת עבודה הוא חוזר ונהיה אדון לעצמו; אחרים חומדים את יופיו אך הוא אינו מתמסר.

הנרקיסיסטיות של הבריחה מעמידה את הסוס לא רק מעבר ליחסי בעלות אלא גם מעבר לידיעה על בעלות. איש אינו יודע להשיב אותו לבעליו, וכך מתקיימת הבריחה המוחלטת עד כדי היעלמות: 'אינו עוד של כלום ולא של איש. אינו שלי, אינו שלך, אינו שלו, אינו עוד של שום שהוא. איננו'. האנפורה של שלילת השייכות משגיבה את חירותו של הסוס עד שהשלילה נותרת לבדה כשלילת קיום, 'איננו', המגביהה את הסוס לגובה טרנסצנדנטי.

לאה צבעוני שחקרה שימושים של שלילה ביצירת יזהר מצאה אותה מיוחדת בחריגותה מן הנורמה הלשונית. הנורמה מחלקת בין סוגים שונים של שלילה ומייחדת לכל אחד מהם תווית משלו: שלילת המשפט כולו, שלילת הנשוא ושלילת מרכיבים אחרים מתוך המשפט.[19] צבעוני מביאה דוגמאות רבות לשימוש החריג של יזהר בתוויות שלילה. במשפט שקראנו מנצל יזהר את תפקודו של 'איננו' בשפה בשני שימושים שונים, כדי להבליע את ההבדל בין שני סוגי השלילה, ולזהות את שלילת הבעלות ('איננו+של x') עם שלילת הקיום ('איננו').

הסוס הופך בלתי מושג, תרתי משמע: בעליו אינם מצליחים להשיגו, ולפיכך הוא יוצא מאפשרות ההשגה וההמשגה השכלית. הקישור בין שני המובנים הללו מתחזק בקישור האליטרטיבי שבין יידיים לידיעה: 'לא אחד יחמדנו. יעריץ יופיו המרהיב. לא אחד ישאל מניין, של מי, ומה. משיב לא יהיה. כי מי יודע. אינו משל היודעים. מחוץ לידם. מחוץ ליודעים ולידיעות ולידים ולידי הידיים'. הקשר בין ידע לידיים הוא קשר שבין ידע לבין כוח, בין השגה הכרתית להשגה רכושנית. הקשר הזה מובע באמצעות האנפורה ('מחוץ ל... מחוץ ל...') ובאמצעות החזרה האליטרטיבית ('ידיים', 'יודעים' וכולי). גם בהמשך הבריחה המדומיינת של הסוס רואה הילד את מי שמנסה הן להשיג בעלות על הסוס והן להשיג בתודעה את זהותו: 'לא אחד יחמדנו [...] לא אחד ישאל מניין'.

שלילת הבעלות הופכת לסמל לשלילת ההשגה האפיסטמית ולשלילת היכולת לתאר, שכן הסוס בורח 'מחוץ לכל סדר ומשטר החלקות שיש להן שֵם ובעלים'. לאור ההקבלה

18 להתרכזותו של יזהר בנקודת המבט הילדית ראו: צבי לוז, 'מפלט הילדות של היחיד: האכזבה מהקולקטיב והבריחה אל הארוס הערטילאי בסיפורי ס. יזהר', **הקבוץ**, 13 (תש"ן), עמ' 143–155.

19 לאה צבעוני, '"כשום המשקל שיש לשום לטאה חופזת שהיא": שימושי שלילה ייחודיים של ס. יזהר', **מסורות: מחקרים במסורות הלשון ובלשונות היהודים**, 9–11 (תשנ"ז), עמ' 135–152.

בין בעלות לבין ייצוג, תיאור הסוס הבורח מעבודתו איננו מבטא רק תיאור של דמות המתנגדת למשטר המשקי. זוהי דמות המתנגדת לעצם פעולת הסיפר בכך שהיא בורחת מציידיה, ממייצגיה. הסוס מתפקד כאובייקט מופתי לפואטיקה של הניסיון לתאר את הבלתי־ניתן־לתיאור: הסוס הוא מה שאיננו ניתן לתיאור במסגרת הקונוונציות של משטור ושל משמוע.[20]

יציאתו של הסוס אל מחוץ לטווח־יכולת־התיאור מכוננת אותו כמופת עבור הילד המתבונן. היא פועלת על הילד ממש כשם שהצירוף 'ערב סתיו מחריש' עובד על המספר המבוגר של 'ערימת הדשן'. פעולתה של היציאה אל מחוץ לגבולות התיאור היא רדיקלית, משום שהיא איננה אירוע שנוגע לאובייקט מסוים שאיננו ידוע; היא נוגעת בעצם היכולת של סובייקט להכיר, היא חושפת את הסוד הגלום בכל האובייקטים.

יציאתה של בהמת העבודה אל מעבר לתחומי השייכות קוראת גם תיגר על סדר הדברים של המושב הממוין והממושטר בחלוקה למשקים, שמפתו מעוצבת על ידי גבולות של חלקות. ההיגיון הכלכלי של הבעלות ושל משטרי החיים של היום־יום הוא שמכתיב את מערכות היחסים במצב שקדם לבריחת הסוס: 'לנו מעולם לא היה סוס. הגענו עד חמור, גדול אמנם ושחור, ובכך גמרנו. ואילו סוסים מעולם לא היו לנו. לא סוס ולא סוסה ולא סייח. ותדע, אנשים שסוסים להם בחצרם לעולם שונים הם מאנשים שאין להם ולא גידלו סוס בחצרם, אחרת יהלכו להם בעולם, ריחם ריח אחר, ומבט עיניהם אחר'.[21]

בריחתו של הסוס מעמידה חלוקה בין הדמויות הנוטלות חלק בסיפור ונותרות בתחום החיים הממושטרים לבין הדובר המזדהה עם הסוס שברח מחוץ לחיים הללו. כאן מתבטאת הפואטיקה של הקונפליקט בין נקודות המבט ששקד תיאר תחת הכותרת 'הפלאי והשיירה': הילד מאמץ נקודת מבט לירית ומזדהה עם האובייקט (הסוס), ואילו יתר הדמויות נותרות בתוך מערכת המשטור הרגילה המציבה את הדמויות במרוחק מן האובייקט.

בין הילד לבין המבוגרים

העמודים הבאים של הסיפור מאפשרים הצצה אל האפקט האירוני שאותו יוצר יזהר באמצעות הדגם של 'הפלאי והשיירה'. בעמודים אלה מנסים כל מיני אנשים לעוץ לאריה, בעל הסוס, עצות, אבל המספר מרותק למראה: 'אבל אני איני יכול למוש. הכל עודו

20 סוסים הם דומיננטיים מאוד ביצירת יזהר. כדוגמאות בהקשרים רלוונטיים לסיפור 'הנמלט' אפשר להביא את הסייח הצעיר שמוצאים החיילים הפושטים על חרבת חזעה ומנסים לתפוס אותו. דמותו של הסוס מייצגת שם את ממשותו החיה של הכפר, ראו: ס. יזהר, **סיפור חרבת חזעה/השבוי**, ספרית פועלים, מרחביה 1949, עמ' 54–59. דוגמה מובהקת נוספת ראו גם: **ימי צקלג**, עם עובד, תל אביב תשי"ח, ב, עמ' 807. וכן גם שם, א, עמ' 553; שם, ב, עמ' 697, עמ' 882.

21 יזהר, 'הנמלט', **סיפורי מישור**, עמ' 42.

כנגדי',[22] 'הם במועצה ואני לסוס'.[23] הצגתו של הסיפור מנקודת מבטו של הילד 'הפלאי' מאפשרת ליזהר את האירוניה כלפי יתר הדמויות המייצגות את החברה, שבריחתו של הסוס פרעה לרגע את סדריה. לרגע מייצגת נקודת מבטו של הילד את המבט הבוגר יותר המביט אל 'עולם המבוגרים' שהובך:

> ועדיין אנו עומדים שם על עמדנו. מטופשים למדי, במחילה. עד ששוב נתנער שכננו אריה. שרשרת הסוס הנותר בידו מזה, ובידו מזה שרשרת ריקה עם כלימת אין־לה־סוס, שרשרת ריקה שאינה אוחזת כלום אלא כלימה, וחבט בה בשרשרת הריקה בקרקע, ואמר לעזאזל ועוד דברים רעים וקשים, שאינם לילדים, ויצא בצעדים ארוכים לפניו, בהחלטיות גדולה, כאילו הוא כבר יודע מה ולאן, ויצא והלך ופסע, כדי שלוש פסיעות. ושם עצר ושם עמד, ושם חדל ולא הוסיף.[24]

בפסקה באים לידי ביטוי כמה קונפליקטים מקבילים המשתלבים למבנה היוצר את משמעותו של הסיפור כולו. קונפליקט של נקודות מבט מתגלע בין האופן שבו תופסות הדמויות את הסוס לבין האופן שבו תופס אותו הילד המספר. נקודת מבטו המרוחקת של המספר המבוגר מוסיפה קונפליקט בין תיאור הילד, תוך אימוץ נקודת מבטו, לבין האופן האירוני שבו מתוארת הקבוצה כולה. הקונפליקטים הגלומים בפער שבין נקודות המבט מתממשים לבסוף בקונפליקט הממשי שבין הדמויות שבסיפור הפנימי: לקראת סוף הסיפור פונה הילד אל אריה ושואל אותו לפשר בעלותו על הסוס. מתוך נקודת המבט של אריה, המבוגר, שהשאיל את הסוס לעבודה למשפחתו של הילד, נתפסת השאלה כניסיון להתחמקות מאחריות מצד הילד כנציג של המשפחה ששאלה את הסוס. עולמו הפנימי של הילד איננו נגיש לאריה השכן כשם שהסוס איננו ברשותו:

> אני אוחז בשרוול אריה האילם
> 'אה', הוא אומר אלי, 'מה?'
> 'לא כלום'. אני אומר אליו.
> 'אתה רצית משהו', הוא אומר.
> 'לא כלום. רק לשאול'.
> 'אתה עכשיו עזוב', הוא אומר. 'הלא אתה רואה', הוא אומר, 'מה רצית לשאול?'
> 'לא כלום', אני אומר, 'רק מניין היה לך הסוס ההוא'
> 'שלום עליכם. מה פירוש מניין היה? דבר חדש. היה לי. כמובן, אלא מה, גנבתי?'
> 'לא', אני אומר. 'אבל מניין הבאת אותו כשהיה לשלך?'
> 'שלום עליכם', הוא אומר. 'שלי, כמובן, אלא מה, לא שלי? דבר חדש, שלי מי אם לא שלי? שלך?'

22 שם, עמ' 48.
23 שם, עמ' 49.
24 שם, עמ' 48.

'לא', אני אומר, 'אינך מבין: אני רק שואל מניין הוא בא להיות לשלך?'
'אתה כעת אל תבלבל', הוא אומר אלי. 'מה אתה רוצה כעת. זה הסוס שלי. קניתי אותו והוא שלי. וגמרנו. מה עוד אתה רוצה?'
'לא כלום. זה הכל. והוא רצה?'
'מי?'
'הסוס'.
'הסוס?'
'כן. הסוס'.
'שמע־נא, מה אתה רוצה מה? מה הסוס רצה?'
'לא כלום. רק אם רצה להיות שלך?'
'רצה? מי? הסוס? שלום עליכם. מי שואל אותו? דבר חדש: מה עולה על דעתך אתה שם? רצה או לא רצה: הוא שלי. ואתה חדל כעת. אל תתחיל כעת לבלבל אתה כעת. שומע? הוא יכול לרצות הוא יכול? הסוס? דבר חדש. גם זה במבלבלים'
'ואולי הוא לא רצה...'
הנח לו, בחור. מה נטפלת אליו. געגו בי הכל מעברים. עזוב עכשיו גמרנו.
'טוב. אני גמרתי. רק חשבתי...'
'אתה תחדל', כעס שכננו אריה ואמר בוטות מאוד. 'אתה שלא תחשוב. ושתלך הביתה שלכם ושם תהיה ושם תבלבל ואותי שתעזוב כעת. כן? שם תשאל שאלות ושם תאכל לחם. ולי שתתן מנוחה. שמעת? אם אינך רוצה לחטוף משהו. וזה הכל. דבר חדש: כל רטבן יבוא לבלבל'.[25]

בעלותו של אריה על הסוס שברח הפכה לבעלות שבכוח, תאורטית. היא איננה מעוגנת במציאות אלא במשטר הבעלות שבו מעוגן הכפר. הילד מערער את המובן מאליו הזה. הפער האירוני היוצר את המצב הקומי בנוי על אי־ההבנה הבאה: אריה תופס את הילד כנציג של המשפחה ושל האינטרסים הכלכליים שלה, אך קוראי הסיפור יודעים שהוא מזדהה עם הסוס.

אריה, הבעלים, מאוים מאוד על ידי ערעור הבעלות שמציע הילד, והתחביר שלו מסתרבל: 'אתה שלא תחשוב [...] ואותי שתעזוב כעת'. הייצוג של לשון הילד כרהוטה עומדת מול לשונו המתבלבלת של אריה. מתרחש כאן היפוך תפקידים שבמסגרתו גם מצנזר המספר המזוהה עם הילד את דבריו של אריה ש'אמר לעזאזל ועוד דברים רעים וקשים, שאינם לילדים', ובכך מבליע מעין נזיפה במבוגרים על כך שהם מאבדים את עשתונותיהם ומדברים בצורה שהילד יודע שהיא אסורה.

עם זאת, האירוניה כלפי אריה בעל הסוס איננה מותירה את הקורא אדיש למצבו, משום שלמרות האירוניה אריה איננו מוצג באופן חד־ממדי, וניכר בו הקונפליקט בין הרצון להקשיב לילד לבין הכעס עליו. הילד, לעומתו, מתגלה גם בנימוסיו המגושמים כשהוא

25 שם, עמ' 55–56.

מגלה רגישות כלפי הסוס אך איננו מצליח להתחשב ברגשותיו של האדם שאיבד את סוסו. אריה השותק מגיב תחילה ברגישות לפנייתו של הילד, שואל אותו לרצונו, ולמרות שהוא נתון במצב לא קל, מתעקש שהילד יאמר מה רצונו:

'אה', הוא אומר אלי, 'מה?'
'לא כלום'. אני אומר אליו.
'אתה רצית משהו', הוא אומר.

ואחרי שהילד מבקש לשאול הוא מפנה אותו לנקודת המבט שלו כמבוגר. מנקודת המבט הזו המציאות כביכול מדברת בעד עצמה: '"אתה עכשיו עזוב", הוא אומר. "הלא אתה רואה", הוא אומר'. ועדיין הוא קשוב: 'מה רצית לשאול?'. עם זאת, נקודת המבט של הילד נותרת דומיננטית.

בלבול התחביר שראינו לעיל בדבריו של אריה קשור גם לפערים הדוריים. הילד של יזהר שהוא בן דורו של יזהר הביוגרפי הוא דובר ילידי של עברית, שחי בחברה שדור המבוגרים שלה אינם מורגלים בשפה מילדות. השימוש של אריה ב'שלום עליכם' כביטוי של הפתעה אירונית מצד המבוגר, הוא דוגמה לשימוש יידי, וגם המילה 'רטבן' היא תרגום של 'פישער' היידית, כינוי מזלזל לילד או לאדם צעיר וחסר ניסיון חיים. הילד מייצג דור בעל עברית רהוטה שפיו ומחשבתו שווים, בעוד דור ההורים מיוצג כדור עילג, שהשפה שבה הוא משתמש מתוקף האידאולוגיה שלו איננה ביטוי לראייה ישירה של המציאות אלא תרגום מחשבותיו מיידיש או משפות אחרות,[26] כשם שערכיו (הבעלות על הסוס) אינם מייצגים את המצב בפועל (בריחת הסוס).

בריחתו של הסוס 'מחוץ לכל סדר ומשטר החלקות שיש להן שֵם ובעלים' מעמיד את הבריחה כשיקוף של הסיטואציה הספרותית. הסוס שהוא מושאו של משטר הבעלות ברח מן המרחב שעליו חלות הבעלויות. בדומה לכך בורחת המציאות מן הניסיון לתאר אותה. התיאורים האירוניים של תגובת בעליו של הסוס משרתים את התפקיד הבא: הסוס שאיש לא שאל את פיו הופך בבריחתו את הבעלות עליו לבדיה תאורטית שאין לה אחיזה (תרתי משמע) במציאות. בריחתו של הסוס מבטאת גם עמדה פואטית: בריחתו היא בריחתו של המסומן, ותיאורה הוא עיון מטה־ספרותי ביכולת לייצג. המציאות המשמשת מושא לעלילות בדיוניות 'בורחת' מהן ומותירה את הספרות 'מבוישת' כמו אריה, ש'בעלותו' על הסוס נותרת 'מבוישת'.

לבעלות נודע כאן, כאמור, תפקיד חשוב בהבניית הזהות. לאימוץ מבט אחר על האובייקט, מבט שאיננו מבט של בעלות, צפויות, אפוא, השלכות על הבניית הזהות: הילד איננו רואה בסוס מושא למיון, לסיווג ולניצול, אלא להזדהות. בדמיונו הוא רואה את הסוס בורח אל קיום נרקיסיסטי שבו אין איש יודע מיהם בעליו, בדמיונותיו הסוס איננו אובייקט של מושגי הלשון והכלכלה אלא קיום שלם ומספיק לעצמו. חרדתו של הילד לגורלו של

26 דוגמה ליחסו המזלזל של הדור שאותו מייצג יזהר אל היידיש ראו **ימי צקלג**, א, עמ' 374.

הסוס, הבורח למקומות שמעבר ליישוב המוכר, 'נצבעת' בצבעי תודעתו של הילד ויוצרת מעין מבע משולב.[27] זהו טקסט שאיננו משלב רק בין המספר כמבוגר לבין דמותו כילד המשתתף בסיפור, אלא גם בין דמות המספר (הילד) לבין מושא ההתבוננות שלה (הסוס).

ייצוג והזדהות: הפרסונה המשתוקקת אל הבלתי ניתן לייצוג

הזדהותו של המספר עם נקודת המבט של הילד באמצעות המבע המשולב מאפשרת לסיפור כולו לאמץ יחסים של הזדהות עם מושא הייצוג. ביחסים כאלה המספר איננו עומד מול המציאות כסובייקט נפרד המתאר מציאות חיצונית, אלא כמזדהה עם המציאות שאותה הוא מתאר. זוהי גם נקודת מבטו של הילד ביחס לסוס: הסוס איננו מושא הכרתי המובחן מן המתבונן בו, אלא מושא העומד כדגם להבניית זהותו של הילד. הסוס מונגד לעולם הבעלויות של המושבה, והילד המזדהה אתו מונגד לעולמם של המבוגרים.

לשני הניגודים הללו מצטרף ניגוד שלישי: בסיפור המסגרת מתקיים קונפליקט בין המספר הנוסטלגי לבין המאזין קצר הרוח, ניגוד שהחל להיבנות בסיפור 'ערימת הדשן' שבתחילת **סיפורי מישור**. המספר שואף לייצג את 'הדברים עצמם', החיים מלאי הסוד, ומנסה לברוח מציפייתו של המאזין, המייצג עלילה רגילה שתכליתה להגיע למה ש'אחר הדברים האלה'. המספר המבוגר מזדהה עם דמות הילד, עם עצמו כפי שהיה בילדותו. בריחתו של הסוס מעוררת אותו להפליג בתיאורים נרקיסיסטיים־מתענגים של המחוזות שאליהם בורח הסוס, בעוד המאזין מבקש ממנו לחזור לעלילת הסיפור, אל 'אחר הדברים האלה':

> אבל, אנא, מה היה הסוף?
> הסוף? איזה סוף?
> הסוס הזה שברח. הלבן. שכחת?
> הסוס? אהה. כן. הו, כן. כמובן. הוא נתפס. נתפס והוחזר. חשבת שלא ייתפס? איפה. אצלנו כך בנוי הכל: שייתפס. או מה תארת לך? אם לא היום, מחר. סוסים ברחנים נתפסים.[28]

27 המונח 'מבע משולב' שהתקבל בעברית מקביל למונח free indirect speech ומציין את השילוב בין שימוש בקונוונציות תחביריות וספרותיות של דיבור ישיר (ציטוט) לבין קונוונציות של דיבור עקיף בגוף שלישי. ראו: שלומית רמון קינן, **הפואטיקה של הסיפורת בימינו**, ספרית פועלים, תל אביב תשמ"ד, עמ' 107–109. שילוב זה מבטא את הדינמיות של הסובייקט שדיבורו מיוצג. ראו: חגית בורר, 'היבטים לשוניים של המבע המשולב', **הספרות**, 30–31 (תשמ"א), עמ' 36. יוסף אבן כינה אותו 'דיבור סמוי', ראו: יוסף אבן, 'הדיבור הסמוי: מושג בתורת הפרוזה וגילוייו בספרות העברית', **הספרות**, 1 (תשכ"ח), עמ' 140–141.

28 יזהר, 'הנמלט', **סיפורי מישור**, עמ' 64.

הדיאלוג הזה, לקראת סיומו של הסיפור, מתאר לא רק את החזרת הסוס לאורווה, אלא גם את חזרתו של המספר המזדהה אתו מן הבריחה הלירית אל המחויבות הנרטיבית אל מה ש'אחר הדברים האלה'. כמו הסוס חוזר גם המספר אל התלם הספרותי שאליו הוא מחויב. גם ברובד זה מתקיים, אפוא, קונפליקט המשקף את הקונפליקט שבסיפור הפנימי: כשם שהילד מזדהה עם הסוס הבורח מתפקידו כסוס עבודה, ומנוגד בכך למבוגרים — כך מזדהה המספר עם הילד ומנוגד למאזין.

דגם הסיפור המטה־פואטי של יזהר הוא תוצאה של מבט אירוני של המספר היזהרי על עצמו, אירוניה המתאפשרת עקב הכנסת פעולת הסיפֵּר אל תוך הסיפור. הדיון המטה־פואטי הנוצר כאן מצדד בספרות המתמסרת למושאי התיאור שלה. היחס האינטימי אל הסוד הוא מנת חלקה של הדמות שאיננה מסתפקת בתפיסת המציאות התכליתית. היא מודעת לכך שהמושאים במציאות חומקים מן התפיסה הזאת. היחס האינטימי, הסודי, אל מושאי ההכרה כרוך במוכנות לעמוד מול הבלתי־ניתן־לייצוג ולייצג אותו מתוך מודעות למגבלות הייצוג. הסובייקט של ההכרה איננו נותר אדיש לנוכח הסוד שאותו כומס מושא ההכרה. אותה דמות יזהרית מתבוננת היא פרסונה הנוצרת מתוך פואטיקה, דמות המעוצבת על ידי ההתבוננויות הלירית שלה במציאות.

's. יזהר' כסימן הנבנה מתוך ניגודים – מפואטיקה לסוציולוגיה

המרכזיות של תבנית הניגוד ב'הנמלט' מובילה אותי לפרשנות סטרוקטורליסטית שראשיתה בתפיסת השפה של הבלשן השוויצרי פרדינן דה סוסיר. הוא גרס שיש לפענח סימנים בהנחה שהקשר בין מסמן למסומן איננו נובע מקשר פנימי כלשהו בין השניים, אלא ממערכת היחסים המבנית בין כל סימן לבין הסימנים האחרים.[29] בתפיסתו של דה סוסיר השפה איננה רק כלי תקשורת שצלילים משמשים בו להעברת מחשבות, שכן ההבדלים בין סימני השפה הם היוצרים את עצם אפשרות החשיבה: 'מבחינה פסיכולוגית, אם נתעלם מביטוייה על ידי המילים, מחשבתנו אינה אלא גוש נטול צורה ומעורפל'.[30]

האנתרופולוג קלוד לוי שטראוס אימץ כלים מהסטרוקטורליזם של דה סוסיר כדי להבין את המיתוס, המכיל לדעתו את הקוד הלשוני של התרבות שבה נוצר.[31] המתודה של לוי שטראוס בנויה על קריאה צמודה במיתוס ועל פירושו באמצעות עמידה על הניגודים שבו כמערכת של סימנים היוצרת את משמעותו.[32] לדידו, כשם שההבדלים בין הסימנים יוצרים

29 פרדינן דה סוסיר, **קורס בבלשנות כללית** (תרגם אבנר להב), רסלינג, תל אביב 2005, עמ' 180–181.

30 שם, עמ' 177.

31 Claude Levi-Strauss, 'The Structural Study of Myth', *The Journal of American Folklore*, 68, 270 (1955), pp. 428-444

32 שם, עמ' 429.

את המשמעות של איברי השפה, כך נוצרת משמעותם של הדימויים השונים במיתוס מתוך מערכת הניגודים הבינאריים ביניהם.

פייר בורדיה מחיל קריאה סטרוקטורליסטית על הסוציולוגיה של התרבות. לדידו של בורדיה 'יצרן תרבות' הוא 'לטעמו' של 'צרכן' אם מיקומו של הצרכן בשדה החברתי מקביל למיקומו של היצרן בשדה הייצור התרבותי. הבחירה של האדם הצרפתי לקרוא ביקורת תאטרון בעיתון **נובל אובזרבטר** והתחושה שהיא מבטאת את טעמו נובעת, טוען בורדיה, מהניגוד בין ביקורת התאטרון של **הנובל אובזרבטר** לבין זו של **הפיגארו**.[33]

טעמו של הציבור מובנה, לדעת בורדיה, בדומה למערכת הסימנים של דה סוסיר, לא על פי דמיון פנימי בין הקהל לבין התוכן התרבותי אלא על פי המיקום בתוך שדה הייצור, משום ש'האינטלקטואלים — כמו הפונמות — אינם קיימים אלא מכוח השוני שביניהם'.[34] בורדיה מקפיד לציין שהאינטלקטואלים אינם מכוונים 'לקלוע' לטעם הקהל, אלא שהם חשים שטעם תרבותי מסוים מבטא את עצמם ואת המיקום החברתי שלהם.[35] בורדיה מדגיש צורך מערכתי על־אישי להבחנה של גורמי המערכת (הן ה'יצרנים' והן ה'צרכנים') זה מזה כדי לייחד את עצמם. תהליך כזה תובע מהצרכנים ערנות מתמדת באשר למיקומם, משום שלנדירות של מוצרי תרבות יש ערך בציון דקות האבחנה של בעליהם.[36] בשדה האמנות והספרות, טוען בורדיה, שמו של המחבר הוא אחד המוסדות המרכזיים העומדים מאחורי הערכת מוצר האמנות: ייחוס של יצירה למחבר מעניק לה מההון הסימבולי שהשדה מייחס לו, וכך פועל שֵם האמן באופן כמעט מאגי על מוצר בנלי והופך אותו לבעל ערך של יצירה (בורדיה מביא את דושאן כדוגמה קיצונית).[37]

אפשר לתאר את הסוציולוגיה של בורדיה כסמיוטיקה של העצמי: האדם מסמן את עצמו באמצעות צריכת תרבות. כאשר 'צרכן תרבות' בוחר בטעמו האמנותי של 'יצרן תרבות' מסוים הוא בוחר בו כדי לסמן את עצמו. שם המחבר משמש סימן, והקורא, בהזדהותו עמו, מזהה את עצמו אתו.

תיאור כזה מאפשר לי להמשיך את פרשנותו של 'הנמלט' מהניתוח הספרותי אל ניתוח חוץ־ספרותי, שעניינו היחסים בין הסופר לקורא. בניתוח היצירה עלתה סדרה של ניגודים היוצרים זהות: הסוס הבורח עומד בניגוד למשטר הבעלויות של המושב, הילד המתבונן בו מעמיד את עצמו בניגוד לעולם המבוגרים, והמספר המתבונן בו מעמיד את עצמו בניגוד

33 פייר בורדיה, **שאלות בסוציולוגיה**, עמ' 198.

34 שם, עמ' 158.

35 שם. במקום אחר הוא מנסה להוסיף לתיאור המערכתי את תפקידו של הסובייקט הפועל כשהוא מתאר יחסים דיאלקטיים בין מערכת הייצור המורכבת ממגוון העמדות האמנותיות האפשריות לבין התנהלותו (הביטוס) האמנותית של האמן שאיננה מוכתבת על ידי מערכת הייצור (שם, עמ' 195–196).

36 שם, עמ' 158–162.

37 Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Columbia University Press, New York 1993, pp. 258-266.

לציפיות הנרטיביות של המאזין. בין כל צמד של ניגודים מתקיימים יחסים של הכרה וייצוג: מדובר בסובייקטים (הדמויות, המספר והנמען) המתבוננים באובייקט (הדמויות מתבוננות בסוס הבורח, המספר והנמען מתבוננים בסיפור הפנימי בכללותו) ונקודת המבט שלהם מיוצגת בסיפור. צמדי הניגודים יוצרים הזדהויות: הילד מזדהה עם הסוס והמספר מזדהה עם הילד. לעומת זאת המבוגרים מזדהים עם משטר הבעלויות התכליתי של המושב והמאזין מזדהה עם דרך הסיפור התכליתית המקבילה לו.

כמו המיתוסים שאותם קורא לוי שטראוס, יוצר הסיפור 'הנמלט' מעין שפת ניגודים המעניקה משמעות לדמויות ולנקודות המבט המיוצגות בו, והופכת אותן לסימנים. סימנים אלה זמינים לשימוש כמסמני זהות בקהילה הספרותית. הם זמינים כדי לסמן עמדות בתוך השיח הספרותי — מחוץ לגבולות היצירה הספרותית עצמה ובתוך שפת הניגודים שמחוץ ליצירה — וזהויות של קוראים. בתוך השפה של השדה הספרותי מזוהה שמו של הסופר עם הקוטב ה'רגיש' וה'בורח' שבתוך הסיפור (המספר, הילד, הסוס). מול הקוטב שאתו מזוהה הסופר עומד קוטב אחר, המזוהה עם המשטר שממנו בורח הסוס, עם עולמם של המבוגרים ועם הציפיות העלילתיות של הנמען. קוטב זה, הקוטב התכליתי, יכול להיות מזוהה עם הספרות הרֵאליסטית המבקשת את המעשים המסתברים, ועם הראליזם הסוציאליסטי שבו תיאור המציאות נרתם לאינטרסים אידאולוגיים.[38]

העמדה הפואטית הראליסטית, והעמדה הראליסטית הסוציאליסטית אף במידה רבה יותר, מקבילות לנקודת המבט המשקית של המבוגרים בסיפור, שתפיסת המציאות שלהם, המודגמת בתפיסתם את הסוס, מכפיפה את הסוס ל'סדר ומשטר החלקות שיש להן שֵם ובעלים'. כך מסתמן ניגוד בין עמידתו של 'ס. יזהר' כמסמן של נקודת מבט ספרותית לבין הראליזם הסוציאליסטי, ניגוד הממשיך את שרשרת הניגודים שבתוך הסיפור. הניגוד בין נקודת מבט לירית לבין נקודת מבט פונקציונלית, 'חילונית', אופייני ליצירת יזהר כפי

38 הראליזם הסוציאליסטי מאופיין במחויבות של הסופר לייצג גיבור המתמודד עם דילמה חברתית ראליסטית בצורה חיובית מנקודת מבט אידאולוגית, ראו: ארנה גולן, **בין בדיון לממשות: סוגים בסיפור הישראלי** (מהדורה מעודכנת), האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2004, א, עמ' 71–74. אף שהראלזם הסוציאליסטי הנוקשה שהוצג בארץ בידי עזריאל אוכמני לא שימש אמת מידה של ממש לבני זמנו של יזהר, עקרונות היסוד שתבעו מעורבות פוליטית של הספרות היו שרירים גם בעיני מתנגדיו. על הפולמוס ראו: אבנר הולצמן, **אהבות ציון: פנים בספרות העברית החדשה**, כרמל, ירושלים תשס"ו, עמ' 346–359. לאופי ה'מגויס' של ספרות העלייה השנייה ראו: בשמת אבן זהר, 'צמיחת הדגם הספרותי של "העברי החדש" בספרות העברית 1880–1930', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב 1988, עמ' 46. מאפיינים שונים של הראליזם הסוציאליסטי נתמכו בידי מבקרים שהחלו לכתוב בשני העשורים שקדמו להקמת המדינה. ראו: נורית גרץ, **חרבת חזעה והבוקר שלמחרת**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשמ"ד, עמ' 12–15. בין התומכים המובהקים בראליזם ה'חיובי' מונה גרץ את פנחס אלעד (לנדר, 1905–1987) שהיה בין הראשונים שזיהו (במאמר שנכתב תחת שם העט 'פלס') את יזהר כסופר צעיר ומבטיח. ב'אפרים חוזר לאספסת' שעליו כתב אלעד, הגיבור אמנם מכריע לטובת ערכים קולקטיביים ו'חוזר לאספסת', אבל 'חזרה' זו איננה מבטאת הלוך רוח 'אופטימי' כלפי הערכים הקולקטיביים.

שתיאר שקד: ניגוד בין נקודת התצפית של הגיבור המתוארת באמצעים ליריים לבין נקודת המבט של החברה הסובבת אותו, נקודת מבט תכליתית המתוארת באירוניה.[39]

התיאוריה הסטרוקטורליסטית־בורדיאנית שהוצגה כאן מאפשרת להשלים את תגובת ההזדהות של הקורא על סמך אותה מערכת של ניגודים. הקורא העומד מול מסמני זהות כ׳רגישות׳ וכ׳בריחה׳ העולים מן הסיפור, מוזמן להזדהות אתם כמנוגדים לאטימות של הקוטב התכליתי שלמולם. בסיפורים המטה־פואטיים מוזמן הקורא גם להזדהות עם הסופר, ׳ס. יזהר׳, הממקם את עצמו מול יתר היוצרים. ההזדהות הזאת ממקמת את הקורא בניגוד לעמדה ההפוכה, שהסיפורים מתייחסים אליה באירוניה, ולפיכך גם בניגוד לאנשים אחרים בעולם הממשי.

תגובתו של הקורא, והאופן שבו הוא מזהה את המחבר, נמצאים כמובן מחוץ ליצירה המנותחת. כל קורא חופשי לקרוא את הטקסט כרצונו, ואי־אפשר לדבר על תגובה אוטומטית של הקורא לטקסט.[40] לפיכך ניתוח ההזדהות של הקורא עם הסופר המוצע כאן אינו יכול להפיק מסקנות ודאיות בנוגע לקורא הממשי אלא לקורא המובלע,[41] שהוא, לצורך העניין, הצעה לאופן קריאה ולאופן הזדהות המובלעת בטקסט הסיפורי. להלן אדגים את אימוץ הצעת הקריאה הזאת בשיח ההתקבלות של יצירת יזהר.

מקרה מבחן: הפרסונה של יזהר בהתקבלותה של לשון יצירתו

עיון בפרק מתוך ההתקבלות של יזהר ויצירתו יכול להעלות תמונה של מערכות ניגודים שיכולות להתאים לזו העולה מקריאה ב׳הנמלט׳. אחרי פרסום **סיפור חרבת חזעה** (1949), למעלה מעשור שנים לפני **סיפורי מישור** (1963), התעורר פולמוס על הלשון שבה משתמש יזהר ביצירותיו.[42] הפולמוס, שפרץ את גבולות כתבי העת הספרותיים אל העיתונים היומיים, העלה באופן מפורש את שאלת זהותו של הקורא המובלע.[43]

משה סתוי החל את הפולמוס בתלונתו מעל דפי **הארץ** על לשונו ה׳קשה׳ של יזהר. הוא העיד על עצמו שיש לו עניין רב בספרות ובסופרים הצעירים, אך סיפורי יזהר אינם מצדיקים את הכתר שנקשר לראשו של הסופר הצעיר משום שהוא לא מצליח ליצור סגנון שיהיה מובן לקורא.[44] ביקורת אחרת על לשונו של יזהר פרסם יצחק שדה, מפקד הפלמ״ח,

39 גרשון שקד, ׳הפלאי והשיירה׳.

40 וולפגנג איזר, **מעשה הקריאה: תיאוריה של תגובה אסתטית** (תרגמה אביבה גורן), מאגנס, ירושלים תשס״ו, עמ׳ 103–104.

41 איזר, שם, עמ׳ 32. לסקירה של מושגים שונים של קורא היפותטי ראו שם, עמ׳ 25–32.

42 ראו על אודות הפולמוס הזה גם בסקירתו של חיים נגיד: הנ״ל, ׳מבוא (התפתחות הביקורת על סיפורי ס. יזהר)׳, בתוך: נגיד (עורך), **ס. יזהר: מבחר מאמרים על יצירתו**, עמ׳ 20–22.

43 ראו גם שקד, **הסיפורת העברית 1880–1980**, ד, עמ׳ 195–198.

44 משה סתוי, ׳ס. יזהר והקריאה בספוריו׳, **הארץ**, 11.5.1951.

מעל דפי **על המשמר**. כעולה חדש שפנה לקרוא את יזהר בעצת ידידיו והצליח בכך רק בקושי רב, מחה שדה על כך שיזהר מוציא אותו מכלל קהל הקוראים האפשריים של היצירה. שדה התייחס ישירות לשאלת הקורא המובלע ביצירה וקובל על צמצומו. 'מי ומי יכול לקרוא באופן עצמאי את סיפורי יזהר?' שאל שדה. 'היבין אותו בוגר בית־הספר התיכון? או רק מורהו? או רק מי שהתמסר במיוחד ללימוד הלשון העברית בבית־הספר הגבוה?'.[45]

עדות נוספת של עולה חדש שחווה תסכול בקריאת ספרו של יזהר אפשר למצוא במחקרה של גבריאלה ספקטור־מרזל על קציני הפלמ"ח לשעבר כאנשים זקנים. היא מצטטת מריאיון שערכה עם אחד מהאינפורמנטים שלה (המכונה בשם הבדוי 'דוד'), המספר לחוקרת חוויה קשה הכרוכה בקריאה בסיפור של יזהר:

> לא מזמן פגשתי אישה שהיתה חניכה שלי בפלמ"ח. והיא אומרת לי: ידענו שאתה עולה חדש וקיבלנו את זה. זאת אומרת, בעוד שאני ראיתי את עצמי כנוער ישראלי מתגייס, הנוער הישראלי ראה אותי כעולה חדש. במשך השנים אני בעצמי התחלתי לראות את עצמי לא כנוער ישראלי. עברית דיברתי, בעברית הדרכתי, אבל — ואני מספר לך עכשיו דבר אישי — היו לי גם תיסכולים. יום אחד חברה בקיבוץ נתנה לי ספר. אמרה: ספר נפלא, של יזהר סמילנסקי [...] התחלתי לקרוא ולא הבינותי מילה אחת! מאוד שמחתי כשחברה שיצאה לשליחות שלחה לי ספר בגרמנית.[46]

'דוד' הציג את קשיי הקריאה בסיפורי יזהר כמכשול שחשף את העובדה, המביכה בעיניו, שהוא עולה חדש. הוא סיפר זאת כאיור לפער שבין תפיסתו העצמית כישראלי לבין תפיסתה של החברה הצברית אותו כעולה חדש.

הן יצחק שדה והן משה סתוי הקובלים על יזהר, דיברו בשם מחויבות לציבור הרחב של המדינה הישראלית הצעירה. סתוי גם קבל על כך שהסיפור היחיד של יזהר שאפשר להבינו הוא 'השבוי', שביסודו עומדת, לדבריו, 'שאיפה לעולל בעפר כבודו של צ.ה.ל.'.[47] קובלנתו של יצחק שדה באה גם היא בשם הציבור הישראלי. הוא הניח שרצוי שהקורא המובלע יהיה פתוח ורחב ככל האפשר, הנחה הנובעת מתפיסת הסופר כמחויב לחברה המשימתית:

> מכיוון שהכתיבה היא פעולה חברתית, היא שירות לכלל — נשאלת השאלה האם משיג הסופר את מטרתו? האם ממלא הוא בכתיבתו את תפקידו החיובי כלפי החברה? האם באופן כתיבתו המיוחד אינו מצמצם את חוג קוראיו, עד כי ערכה יורד, משום שאינה מגיעה לאלה שהיא צריכה להגיע אליהם?[48]

45 יצחק שדה, 'לבעייה: סגנונו של ס. יזהר', **על המשמר**, 1.6.1951.

46 גבריאלה ספקטור־מרזל, **צברים לא מזדקנים: סיפורי חיים של קצינים בכירים מדור תש"ח**, מאגנס, ירושלים תשס"ח, עמ' 223 (ההדגשה במקור).

47 סתוי, 'ס. יזהר והקריאה בספוריו'.

48 שדה, 'לבעייה: סגנונו של ס. יזהר'.

ה׳כלל׳ שאליו אמור הסופר לפנות לפי הראליזם הסוציאליסטי של שדה הוא כלל החברה הישראלית. אולם למרות המחויבות החברתית של הספרות בשנים הטעונות שבין פרסום סיפורו הראשון של יזהר, ׳אפרים חוזר לאספסת׳ (1938), לבין פרסום סיפורי המלחמה שלו (1949), זכה יזהר להכרה רחבה על ידי כלל אחר: כלל הממסד הספרותי, שנחלץ להגנתו מפני התקפתו של סתוי בשם האיכות האמנותית.[49]

גם בין הנחלצים להגנתו של יזהר יש שמיקדו את השיפוט הסגנוני בשאלת זהותו של הנמען. ישראל גור הגיב על תביעותיו החברתיות מן היצירה בכך שהוא הקדים לצורך לשרת את החברה ולשקף את המציאות את הצורך שהיצירה תשקף את עולמו של היוצר.[50] הדגשת חשיבות אופיו המיוחד של היוצר כרוכה בבחינת זהותם של הנמענים, והצורך שלהם ביצירתו של יוצר מסוים:

> אכן, הכתיבה עלולה להיות פעולה חברתית ולשרת את הכלל — רק במידה שהיא משמשת — קודם כל! — פה לכותב עצמו, לחוויותיו ול[ד]עותיו.[51] והיות וסגנון הכתיבה מוקרן מעצמת החוויה של היוצר — הרי כל שינוי בסגנון אומר גם חבלה בחוויה ובעצמתה. ואם המדובר ביזהר הרי כל ׳הסתגלות׳ סגנונית היתה כונפת עמה נזק חמור לספרותנו.
>
> משום כך אני סבור שאת הדגש יש לשים תחילה על האמת של היוצר, ולא על סגנונו, כי הסגנון הוא רק תולדה של אמת היוצר וחוויותיו [...] כיצד תיתכן נסיגה מסגנון זה — שהוא טבעי ומוכרח־החוויה של היוצר?! [...] הבדלי הסגנונות הם בבחינת ׳חלוקת עבודה׳ חברתית. כולם גם יחד משרתים את הכלל. ס. יזהר משרת חוג קוראים פלוני, שעה שמדורתו של שדה,[52] משרתת חוג קוראים אחר. שכן, הבדלי הסגנונות משקפים — במידה זו או אחרת — את גווני הקשת של מדינתנו. כל גוון — וביקושו הספרותי שלו. העיקר הוא שכל הסגנונות גם יחד מוליכים אל המטרה האחת המשותפת.

אופיו המיוחד של היוצר מתואר כאן לא רק כהישג ספרותי שאין לוותר עליו, אלא גם כצורך של קהל נמענים מתאים. גור מתאר את המענה לאותו ציבור נמענים כ׳חלוקת

49 שרב, ׳לעניין ס. יזהר והקריאה בספריו׳, **הארץ**, 18.5.1951; ז. אבריאל, ׳ס. יזהר ושופטיו׳, **על המשמר**, 18.5.1951; י. אחי־נחמן (ישראל גור), ׳עוד על סגנונו של ס. יזהר׳, **על המשמר**, 8.6.1951; ש״י פנואלי, ׳סיפוריו הבלתי־מובנים של ס. יזהר׳, **גליונות**, כ״ה (תשי״א), עמ׳ 367–368.

50 י. אחי־נחמן (ישראל גור), ׳עוד על סגנונו של ס. יזהר׳, **על המשמר**, 8.6.1951. חיים נגיד ראה בעמדתו זו של גור עמדה של פשרה מול תביעות סוציאליסטיות שהוא מזדהה אתן: גור מתנה את השירות החברתי של היצירה בכך שהיא תשקף את עולמה של קבוצה כלשהי בתוך החברה (ראו גם: חיים נגיד, ׳מבוא (התפתחות הביקורת על סיפורי ס. יזהר)׳, עמ׳ 20). לעומת עמדה זו מעניין לראות את המינוח של ׳כוחות השוק׳ שנכנס לדבריו של גור כשהוא מצדיק את הצורך ביצירת יזהר.

51 הכתיב במיקרופילם של העיתון בספרייה הלאומית לא ברור. בסוגריים המרובעים השלמה שלי.

52 הכוונה לספרו של שדה (בפסבדונים י. נודד), ששמו כשם מדורו בעיתון **הארץ**: ׳מסביב למדורה׳.

עבודה' שבה משתתף הסופר, תוך היענות לשיח החברתי־כלכלי. בפתח מאמרו מודה הכותב ש'אין הקריאה ביצירותיו של יזהר קלה כל עיקר' אך טוען ש'המאמץ משתלם' משום שהסגנון איננו חיצוני לתוכן אלא הוא 'קו מובהק של הוויתו וחוויותיו'. אותן 'הוויות' ו'חוויות' הן 'עלילות נפשיות' אקסקלוסיביות: 'עלילות אלה — לאו כל אדם זוכה בהן'. הניגוד בין מי ש'זוכה' להבין את יזהר לבין מי שאיננו זוכה לכך מתואר הן כניגוד חברתי והן כניגוד של טעם ספרותי היוצר את היכולת להבין את ה'הישג'. גור רואה בדרישתו של שדה שיזהר יפשט את סגנונו דרישה 'לרדת מאיגרא רמה של הישג יזהר לבירא עמיקתא של שפה וולגארית'. לא רק השפה שאותה דרש שדה היא וולגרית בעיני גור, גם הביקורת המופנית כלפי לשונו של יזהר היא וולגרית, ולעומתה 'דווקא [...] מחנה מסוים ניצב עד עתה בשער, יחידי כמעט, כדי להשיב מלחמה למבזי־יצירתו של ס. יזהר'. אותו 'מחנה' הוא היחיד שיכול להבין את יצירתו של יזהר: 'כדי "לשרות" עם "מצוקי" סיפוריו של יזהר [כך לשונו של גור] אין מספיקה ידיעה לשונית, ולו גם ממדרגה גבוהה! בכדי לצלול לסיפוריו נחוצה קודם כל תרבות־חיים מסוימת, חינוך מסוים'.[53]

המבקרים מתארים את אותה 'תרבות חיים' הדרושה להבנת יצירתו של יזהר כעולמם של צעירי בני הארץ, ה'צברים'. כך מסביר יצחק שרב את חוסר הסובלנות שמגלים המבקרים המבוגרים כלפי יזהר הצעיר:

> ובכך רואה אני קו אופייני שיש בו משום הסבר לזעקתם של הקוראים הקשישים והכותבים הקשישים. דומה, שהם רחוקים מהבנת המתרחש בלב הנוער בן הארץ הזאת, ומשום ריחוקם זה נתפסו לטענה הנדושה בדבר ה'צבר' משולל הבעיות, הניגש לכל גישה ישירה ופשוטה. ועל כן חביבים עליהם תאורי 'צברים' נוסח אורי גבור 'הוא הלך בשדות' וחבריו, בעיניהם אין הצבר אלא איש אדמה מהסוג שהורגלו לראותו בארץ מולדתם, ברוסיה. אדם שנוסף על אהבת הקרקע הנותן את לחמו והתאווה לאשה, בצורותיה הפשוטות ביותר, אין לו בעולמו ולא כלום. במלים אחרות: עידון הרגשות, החקירה השכלית המסובכת, החוויה הנפשית העמוקה — הללו זרים לרוח ה'צבר'.[54]

שרב מטעים את חשיבותה של יצירת יזהר בשל התאמתה לרוחו של הדור הצעיר כפי שעולה מכתבים שהתחילו להתפרסם באותם הימים מפרי עטם של צעירים שנפלו בקרבות. אולם הניגוד בין מחייבי יזהר לשולליו איננו רק ניגוד בין 'מבוגרים' ל'צעירים' ובין 'עולים' ל'צברים'. הוא מתואר בדבריו של גור כהבדל בין רמות שונות של עדינות נפש ורגישות ספרותית:

53 שם. עוד על האליטיזם של הנמען המובלע ראו אצל שקד, **הסיפורת העברית 1880–1980**, ד, עמ' 195–198.

54 יצחק שרב, 'לעניין ס. יזהר והקריאה בספריו', **הארץ**, 18.5.1951. גם ישראל גור, שצוטט לעיל, מעמיד את המיוחד שביצירה היזהרית על היותה ביטוי של הדור הצעיר.

ברם תופעה יזהרית מרנינה זו [היכולת למסור את התהוות החוויה הרגעית] אינה מושגת ע״י ציבור הקוראים הכללי שהסכין עד עתה לנוסח ׳הרגיל׳ של סיפור, נוסח שהוא יליד משטר החיים; היא אינה מושגת ע״י אותו טיפוס של קורא הדוהר בלי־נשימה אחרי התפתחות העלילה וסופה, ולא אחרי קצב החיים הסוער המחלחל בפנים־פנימה של נפש האדם; היא גם אינה מושגת ע״י אותם קוראים הנוהגים לבלוע ספרים ולספר לאחר מכן את תכנם לחבריהם, לפי שסיפוריו של יזהר אינם ניתנים למסירה מפה לאוזן.

הניגוד בין הקוראים המבינים את יזהר ומזדהים אתו לבין הקוראים שאינם מבינים אותו ולכן מבקרים אותו מקביל לסדרת הניגודים שנבנו בתוך הסיפור ׳הנמלט׳, בין הסובייקט הרגיש המבין את האובייקט שבו הוא מתבונן ומזדהה אתו (כלומר יוצר את זהותו מתוך הקשר אל דמותו) לבין הסובייקט ההמוני בעל המבט המעשי, היום־יומי. הראשון מזוהה עם הילד בן הארץ, והשני מזוהה עם העולה בן הדור הקודם. דמותו של הנמען חסר הסבלנות **בסיפורי מישור**, שנכתב למעלה מעשור אחרי הפולמוס על לשונו של יזהר וסגנונו מביעה אותו קוצר רוח של ציפייה לעלילה שבו מאפיין גור את הקוראים שחוסר סובלנותם כלפי מה ששונה מ׳הנוסח הרגיל׳ גורם להם לדחות את יצירת יזהר. אותו דיבוב אירוני שדרכו מביא לנו יזהר את קולו של אריה בעל הסוס, ואת קולו של הנמען הפנימי **בסיפורי מישור** (המבקש תמיד, כזכור, את מה ש׳אחר הדברים האלה׳) הוא הדיבוב האירוני שבו משתמשים המבקרים המגנים על כתיבתו כנגד המבקרים השוללים אותה. אותם מבקרים מתוארים כקוראים שאינם נתונים בתוך חוויית הקריאה אלא קוראים כדי לספר לחברים, כמי שאינם יכולים להכניס את עצמם לאותו תהליך שבו זהותו של הסובייקט נבנית מתוך הזדהותו עם האובייקט שבו הוא מתבונן (או לצורך העניין, הספר שהוא קורא), אובייקט שאיננו מתמסר למבט המשעבד אלא נותר בלתי מושג.

ההקבלה בין רמת הרגישות הספרותית לבין הילידיות של הצעירים ממקמת את הרגישות הספרותית כתכונה החורגת מן השדה האמנותי־מקצועי. הרגישות הספרותית מאופיינת כאן כתכונה של הדור הצעיר של ילידי הארץ, וכך נוצרת הקבלה בין הרגישות הספרותית לרגישות של יליד הארץ להווי החיים בארץ ישראל. שרב מאשים את סתוי שהוא מצפה מספרות המייצגת את הדור הצעיר לאפיין את דמותו של הילידי לאור הציפייה קונוונציונלית ל׳צבר׳ ילידי חסר רגישות שאיננו דומה לדמות התלוש של הספרות העברית. שרב מתאר את דור ילידי הארץ כמי שיש לו רגישות העושה אותו ראוי להיות סופר המתאר את עצמו ולא מסתפק בתיאורו בידי ה׳זקנים׳.[55]

55 הוויכוח על אופיו של דור ה׳צברים׳ נמשך עשרות שנים אחרי הפולמוס הזה. לסקירת תולדות הפולמוס בספרות ראו: אבנר הולצמן, **אהבות ציון**, עמ׳ 336–345. לדיון משמעותי בהיסטוריה פוליטית ראו את הוויכוח בין יונתן שפירא לאניטה שפירא: יונתן שפירא, **עילית ללא ממשיכים: דורות מנהיגים בחברה הישראלית**, ספרית פועלים, תל אביב תשמ״ד; אניטה שפירא, ׳דור בארץ׳, **אלפיים**, 2 (תש״ן), עמ׳ 178–204.

רשימתו של ז. אבריאל, שהתפרסמה, כמו רשימתו של שרב, שבוע לאחר פרסום מאמרו של סתוי **בהארץ**, איננה מדגישה את רגישות האבחנה הספרותית של יזהר ושל הקוראים המזדהים אתו אלא דווקא את הנלעגות של מבקריו. אבריאל עוקב אחרי רשימתו של סתוי בפרפרזה ובליווי ציטוטים. תוך שהוא מביא את דברי סתוי הוא משתמש בסוגריים לרוב כדי להעמיד את דבריו של סתוי (לעתים הוא קורא לו 'סטבסקי' כדי להזכיר את היותו עולה חדש, זר לתרבות העברית) באור מגוחך. הוא לועג לסגנונו המגושם, לטרחנות שבה הוא מראה את בקיאותו בספרות הצעירה (הוא קרא כמעט כל סופר צעיר 'או צעיר מלפני 20–30 שנה', מעיר אבריאל בסרקזם). אחרי שהעמיד את סתוי כקריקטורה הוא מעמיד מולה את הישגו של יזהר דווקא על הסגנון הייחודי, ומטעים שאותו סגנון שהיה לסתוי לרועץ הוא־הוא ההישג הגדול של יצירת יזהר, ובמקום להלין על יזהר ממליץ אבריאל למבקר לשבת על ספסל הלימודים 'ולהבין, קודם־כל, את פירוש המילות בסיפורי יזהר, ואחר כך גם את דרכי וניסויי היצירה עצמה, ואחר כך היה מעז אולי לחרוץ משפטו לשבט או לחסד'. גלישת הביקורת לטיעונים לגופו של אדם (אד־הומינם) היא תוצאה של הפיכת היכולת לקרוא את יזהר לנייר לקמוס לרגישות ספרותית:

> ספק גדול אם מוסמך הוא בכלל לחוות דעה על ענייני סגנון, דוקא על אלה שמ"ס [משה סתוי] קורא בהנאה, משום שהוא מבין את סגנונם — ספק הוא אם אפילו שנים מהם יש להם כבר איזה סגנון עצמי משלהם [...] היחיד והבולט מן המשמרת הצעירה הוא לפי שעה ס. יזהר, שהספיק מראשית צעדיו לעצב לו [...] פרצוף משלו, וזוהי תהילתו וסימן טוב הוא שאפילו אלה 'שאינם מבינים אותו' [...].
> סימן יפה הוא — ובזה אין לי כל ספק — לס. יזהר שמ. סתוי (ההבראיסטן המופלג הלזה, בעל הסגנון המדוקדק והמנופה מבחינת רוח הלשון והסינטכסיס ורמת ההרצאה בכלל) — פוסלו, את יזהר, מתוך הצהרה פומבית ש'הוא מקהה בו את שיניו'. אין כמדומה מחמאה גדולה מזו לסופר צעיר שחרג ממסגרת השיגרא וצועד לו קוממיות בשבילו המיוחד.[56]

השימוש ביצירת יזהר כנייר לקמוס לאנינותו של הקורא מספקת, מלבד ההתענגות האסתטית, גם את יכולתו של הקורא לראות את עצמו כאחד ממעטים, כמי שיכול ליהנות מספרות הנגישה למעטים בלבד.[57] יעקב מלכין, אחד מהמבקרים המגוננים על יצירת יזהר מפני ההתקפות על סגנונה, מתאר את הפעולה הכפולה של 'המילים הקשות': 'ואלו המלים המשובחות שהנן לעתים מלומדות כמעט־מילוניות, תהליך זיהויין דורש מן הקורא מאמץ מסוים, אמנם מאמץ זה מהנה את יודעי־החן שבין הקוראים (בחינת שכר מצוה) אך מלאה את אלו שעניינן בספרות אינו "לשמה"'.[58]

56 ז. אבריאל, 'ס. יזהר ושופטיו', **על המשמר**, 18.5.1951.
57 פייר בורדיה, **שאלות בסוציולוגיה**, עמ' 161–162.
58 יעקב מלכין, 'על ספורי ס. יזהר', **עתים**, 10.4.1947.

ההנאה הספרותית שמתאר מלכין כמוה כסחורה או כשער מטבע שנדירותו מעלה את ערכו: חסימת ההנאה מפני מי שאיננו מתעניין ב׳ספרות לשמה׳ מניבה את העלאת ערך ההנאה של אלה שעניינם בספרות הוא ׳לשמה׳. המאמץ שהם משקיעים בהבנת המילים מביא אותם להתענגות על היותם ׳יודעי־חן׳ המקיימים את ה׳מצוה׳ הספרותית (שימו לב לריבוי המטפורות הדתיות). ביקורותיהם של משה סתוי ושל יצחק שדה מכניסות את קשיי הקריאה של הקורא מן השורה אל השיח הביקורתי ומאפשרות בכך למבקרים אחרים לסמן את עצמם באמצעות יכולתם להתענג על יצירת יזהר. יכולת זו עומדת לא רק על ההבדל בין מי שהבין למי שלא הבין, אלא גם על ההבדל בין מי שאי־ההבנה דוחה אותו לבין מי שמוכן לקרוא את הלא־קריא. ניגוד זה מקביל לניגוד ב׳הנמלט׳: היכולת לקרוא את הבלתי־קריא שקולה ליכולת לייצג את הבלתי־ניתן־לייצוג (הסוס).

עולם המושגים של בורדיה מאפשר פרשנות חברתית נרחבת של האופן שבו צריכת התרבות של יחידים בחברה מסייעת להם לסמן את עצמם בתוך סמנטיקה של חברה נתונה.[59] לפי תאוריה כזו יש צורך בתיאור שלם של ה׳היצע׳ התרבותי, כפי שעושה בורדיה, כדי לתאר את התמקמותו של כל ׳מוצר׳ וכל ׳צרכן׳ בתוך המערכת. לכאורה, רק ההתאמה בין שדה תרבותי למשנהו יכולה להסביר את הבחירה התרבותית שבאמצעותה האדם מסמן את עצמו, מזדהה. מה שמיוחד בתמונה העולה מ׳הנמלט׳ הוא האופן שבו, כמו בתפיסת המיתוס של לוי שטראוס, הסיפור הבודד מציע מערכת של נקודות מבט המאפשרת לקורא למקם את עצמו ביחס אליה. ב׳הנמלט׳, ובמידה לא מבוטלת גם ביתר סיפורי יזהר הבנויים על ניגוד בין ׳הפלאי׳ ו׳השיירה׳, כלשונו של שקד, המחבר לא רק מציב את עצמו בתוך ׳שדה הייצור׳ שבו נקודות מבט ספרותיות שונות מוצעות לקורא, אלא מייצג את הניגוד בין נקודות המבט האלה בסיפור עצמו, ובכך מאפשר לקורא את הסובייקטיביות שלו כסימן, וחושף את האופן שבו השדה הספרותי יוצר הערכה ומעניק את מה שבורדיה מכנה ׳הון סימבולי׳.

פרסונה של סופר ותפקודו של השדה הספרותי בהקשר היסטורי

מן הפולמוס עולה שהדיון על הערך הספרותי מעורב בדיון אידאולוגי, ציוני־סוציאליסטי. בדיון זה ערכה של השפה העברית איננו ניטרלי, שכן מדובר בשפה שהציונות מקדמת אותה כערך, ומידת השליטה בה יוצרת חלוקה בין קהלים שונים. בשם התפקיד החברתי של הסופר תובע יצחק שדה מיזהר להיות מובן לעולים החדשים, ומצפה ממנו לפנות לכלל האזרחים היהודים של המדינה הצעירה. מול תביעה זו, תומכי יזהר מנמקים את טעמיהם

59 בורדיה משתמש במונח ׳הון׳ במקום שבו אני משתמש במונח ׳משמעות׳. הפרשנות שאני עורך לו כאן מאתרת את הפוטנציאל הסמנטי שלו, בעוד השימוש של בורדיה עצמו ב׳הון׳ מלמד על התעניינותו הנוטה יותר לשאלות של מעמד.

לא רק בטהרת הדרישה הספרותית לביטוי מדויק וייחודי, אלא גם בשם דמותו של הצעיר הארץ־ישראלי הילידי, ה׳צבר׳ ה׳עברי׳, שכתיבתו של יזהר מבטאת את רוחו. כביכול, הוא הוא הנער שאליו התפללה התנועה הציונית.

הוויכוח, אם כן, איננו רק בין אנשי האידאולוגיה הפוליטית הדורשים מחויבות לבין אנשי הספרות הדורשים רגישות וייחודיות. הוויכוח הוא בין המעשה הרצוי בעיני האידאולוגיה הציונית — לדבר אל כל הישראלים — לבין חגיגה נרקיסיסטית של הדמות הרצויה בעיני אותה אידאולוגיה עצמה — דמותו של ה׳צבר׳. הדיון על ערכה של יצירת יזהר נערך כולו בתוך העולם הציוני המייחס לעצם היווצרותה של דמות ה׳צבר׳ (ושל הסופר ה׳צבר׳ בפרט) ערך של התגשמות החזון. חלק נרחב מן החזון הציוני הזה הוצב ונחלם באמצעים של בדיון ספרותי, אוטופי בחלקו, על האפשרות של קיום יהודי־ילידי בארץ ישראל. המתח הוא בה בעת ספרותי ופוליטי. הוא איננו רק ויכוח בין הגוונים השונים של ׳עלילת העל הציונית׳,[60] אלא בעיקר מתח של הזדהות עם דמות. הסופר, נציגו של הדור הצעיר, דור הצברים, מממש בעצם קיומו החוץ־ספרותי את הדמות הספרותית האוטופית של היהודי הארץ־ישראלי. ספרות ילידיות שכזו, פרי החלום הציוני, מבטאת את החיץ בין דור החולמים שהחלום הוא הנרטיב שלו, לבין הדור שמגלם את החלום בעצם קיומו.

> כלום גם מי שמימיו לא ידע את טילוף היחפות בעפר משעול שדה, התמים הזה כגבעול חרוז עלים, כלום גם הוא יוכל לשמוע את רחש העולם הלובש חג שקיעה על גדלו, בלא שום פרכוס או מחלצות?
> ס. יזהר, ׳סיפור שלא התחיל׳[61]

שם המחבר וסימון עצמי של קבוצה חברתית

בחברה הצרפתית, שאת המעמדות השונים בה מתאר בורדיה, מתקיימת מסורת ארוכת שנים של ריבוד חברתי עוד מהימים שבהם שלט באירופה המשטר הפאודלי. לחברה הארץ־ישראלית הצעירה של ימי יזהר לא היתה מסורת רבת דורות של מעמד בעלי נכסים. המדיניות הסוציאליסטית של המוסדות ומצב ההגירה של האזרחים הקטינו את הפערים החברתיים ומבנים חברתיים רבים התבססו על שיוך מפלגתי־אידאולוגי שארגן מרחבים גדולים של החיים הציבוריים והפרטיים. בתוך חברה כזו, העולים החדשים שעליהם דיבר יצחק שדה לא היו מיעוט אלא רוב. זו היתה חברה שרובה מהגרים והאידאולוגיה הסוציאליסטית־שוויונית שלה לא הצדיקה את קיומם של פערים חברתיים. בחברה כזאת יכול להיות מחסור של ממש במנגנונים שיצדיקו הבדלי מעמדות, ולכן ההעדפות

60 כלשונו של שקד, **הסיפורת העברית 1880–1980**, ד, עמ׳ 14–17.
61 ס. יזהר, ׳סיפור שלא התחיל׳, **סיפורי מישור**, עמ׳ 204.

התרבותיות מילאו תפקיד כה מרכזי בהענקתו של הון סימבולי בשדה החברתי. לכך נוסף האופי המשימתי והחזוני של החברה המצדיק ומעצים את מרכזיות ההעדפות התרבותיות. בתנאים כאלה הפך ההון הסימבולי שמעניקה הספרות לדרך מרכזית שבה האליטה הבחינה את עצמה כעדיפה. האליטה הבחינה את עצמה כנבדלת מציבור המהגרים ההמוני במונחים של אותה אידאולוגיה עצמה ששימשה כדי לכונן מכנה משותף בין כלל היהודים: השפה העברית, היהודי הארץ־ישראלי הילידי, המציאות הארץ־ישראלית.

הרגישות הספרותית שימשה, אפוא, גם בשיח החברתי שמעבר ליצירת הספרות כלי לבחינת זהות קבוצתית וליצירת הבדלים בתוך הקבוצה. תפקידן האידאולוגי של השפה העברית ושל הספרות העברית בתוך השיח הציוני אפשר לרגישות הספרותית להעניק הון סימבולי שאפשר היה לממש אותו הרבה מעבר לספרות. כך התאפשרה ליזהר סמילנסקי המרת ההון הסימבולי שלו כסופר בהון פוליטי. הוא כיהן כחבר כנסת במשך כמעט עשרים שנה, רובן במפלגת השלטון, ומעמדו כסופר אפשר לדעתו להישמע גם בעניינים אתיים ופוליטיים.

הדגם של היחיד הלירי המבחין את עצמו כמיוחד על רקע ההמון הפרוזאי שלט ביצירת יזהר מ׳אפרים חוזר לאספסת׳ (1938). באמצע שנות החמישים[62] ובשנות השישים (פרסום **סיפורי מישור**) אנחנו עדים להחלה של אותו דגם על מבנה השדה הספרותי: זוהי טענה לאוטונומיה של השדה הספרותי (נשגב) מן המציאות החוץ־ספרותית (חולין). רק בשנות השבעים התחיל יזהר לפתח קביעות תאורטיות מחודדות בגנות הקשר שבין הספרות לעולם שמחוץ לה. הוא ביטא עמדות כאלה בעיתונות,[63] ובשני ספרים תאורטיים על קריאת ספרות: **לקרוא סיפור**, שהוא עיבוד של עבודת הדוקטור שלו,[64] **וסיפור אינו**, שהוא אוסף מסות שהן בעיני מחברן מעין־סיכום של הספר הגדול.[65]

62 אבי מעפיל מציין את התחמקותו של יזהר מלענות על שאלונים ביוגרפיים שהופנו אליו כסופר, ראו: אבי מעפיל, ׳ביוגראפיה ספרות והצל שעל הקיר׳, **במכללה**, 3–4 (תשנ״ג), עמ׳ 63–71. מעפיל מדגיש את הניגוד בין עמדתו זו לבין אופיה של יצירתו כ׳סיפורת אוטוביוגרפית מובהקת׳, ראו: הנ״ל, ׳שני רעים יצאו לדרך: על יזהר סמילנסקי ויחיעם וייץ׳, **מכאן**, ט (תשס״ח), עמ׳ 183.

63 במאמר שפורסם בעיתונות היומית הגיב יזהר על הפולמוס שהתעורר בעקבות הקרנת סרטו של רם לוי על פי ׳חרבת חזעה׳. עיקרו של המאמר ׳בטרם אחריש׳, הממלא כמעט את כל העמוד הפותח של המוסף ׳תרבות, ספרות, אמנות׳ של **ידיעות אחרונות**, הוא הגנה על האוטונומיה של הסיפור ושל הספרות ביחס לאמירה ישירה על המציאות, אולם בסופו מכריז יזהר שהסיפור ׳חרבת חזעה׳ עצמו התרחש במציאות ואף המסקנה הפוליטית ממנו שרירה וקיימת בעיניו. או: ס. יזהר, ׳בטרם אחריש׳, **ידיעות אחרונות**, 24.2.1978, לקריאה ביקורתית של המאמר, ראו: עמית עסיס, ׳ס . יזהר: פואטיקה ופרסונה של מחבר׳, עמ׳ 95–96.

64 ס. יזהר, **לקרוא סיפור**, עם עובד, תל אביב תשמ״ב, שני כרכים. ראו את ביקורתו של אורי שהם על הספר: ׳את ספרו פתח יזהר ב״קול קורא לשחרור״. זהו שחרור ללא פשרות: שחרור הסיפורים והשירים אפילו מהשתייכותם לספרות ולשירה; קל וחומר — מכל יתר השיעבודים וההשתיכויות, המסגרות ובתי־הכלא שבהם הם נתונים: עריצותם של הסוציולוגיה והאידאולוגיה, התקופה והדור וכיוצא באלה׳. אורי שהם, ״הנרות״ — הפירוש האחד עשר׳, **דבר**, 17.12.1982. זהו מאמר המשך למאמרו ׳החוקר־היזהרי קורא סיפור משוחרר׳, **דבר**, 10.12.1982.

65 על הזיקה בין שני הספרים ראו את דבריו של יזהר במבוא ל**סיפור אינו**: ׳מי שאינו מאמין למשמע

מעדויות חוץ־ספרותיות אלה עולה תמונת ה'שדה' הספרותי בעיניו של יזהר. התמונה של יצירת הספרות שהוא מציע דומה להפליא לתמונת הסוס הנמלט 'אל היותו המשוחררה. מכל מה שטפלו לו. [...] בלי שום חוק. אינו עוד של כלום ולא של איש. אינו שלי, אינו שלך, אינו שלו, אינו עוד של שום שהוא. איננו'.[66] לדידו של חוקר הספרות יזהר סמילנסקי אי־אפשר להכפיף את יצירת הספרות לתאוריות ספרותיות שונות, וגם לא להסבר מדעי הלקוח מתחומים שאינם ספרות, כגון סוציולוגיה, היסטוריה או פסיכולוגיה. את שלילת הקשר בין הספרות לבין כל אלה אפשר לראות כבר בשמות המאמרים־פרקים בספר המאמרים **סיפור אינו**: 'לא דור ולא בני דור; סיפור אינו משקף; סיפור אינו תקשורת'.[67] עמוד תוכן העניינים משחזר את האנפורה של השלילה של הסוס ב'הנמלט' ומיישם אותה בסיפור: הסיפור עצמו הוא הנמלט. יזהר, כאחד מקובעי ה'הון הסימבולי' של שדה הספרות, מבקש לעצב אותו כשדה אוטונומי באמצעות שלילת האפשרות לתארו. 'תורת התארים השליליים'[68] של הספרות מאפשרת לו לכונן את מעמדו ככוהן במקדש שאין בו דריסת רגל למציאות החוץ־ספרותית. הוא שולל כל קישור של הסופר (ובמובלע, שלו עצמו) לבני דור כלשהו, ולסוציולוגיה ולאידאולוגיה המוכתבות על ידי שיוך זה.

הטענה בדבר האוטונומיה של הספרות איננה אופיינית רק ליזהר. יזהר מתואר בצדק כבן 'דור הפלמ"ח', אך הפיתוח של עמדתו בדבר האוטונומיה של הספרות מקביל להצהרה פואטית דומה שהתחילה להישמע בשנות השישים מפי אנשי חבורת 'לקראת', שתוארו כ'דור' מאוחר יותר, 'דור המדינה'.

אפשר לתאר, בעקבות חמוטל צמיר בדבריה על 'דור המדינה', את הצורך ביצירת האוטונומיה של הספרות כנסיון 'עדתי' של ה'צברים' והעולים הוותיקים (קרי: האשכנזים) להבחין את עצמם ולהתבדל לנוכח השינויים הדמוגרפיים שעבר היישוב עם הקמת המדינה, ולהפקיע את קביעת ערכה של הספרות מידי ההמונים לידי השדה הספרותי המובדל.[69] לאור עמדה זו אפשר להסביר את 'הסתרותו' של יזהר מאחורי חומותיו הגבוהות של השדה הספרותי כניסיון לאלץ את הקורא לפרש את דמות היחיד הלירי, המתבונן, המתואר בסיפורים לפי כללי השדה הספרותי ולא לפי כללי הערכה אחרים, פוליטיים או אתיים.

אזניו אלא רק אם ראה בעיניו אישורים שבכתב, והסכמות מפורשות על כל עניין ועניין, מפי בני הסמכא הגדולים והחשובים — לא ימצא כאן מאלה, אבל אם יטרח ויפנה אל ספר עבה אחד, חתום ע"י הח"מ, מרובה דפים ומרובה למדנות, ר"ל [רחמנא ליצלן], יוכל למצוא שם את הניירות הדרושים לו עד לסיפוקו, או עד שתלא נפשו מרוב טובה'. ס. יזהר, **סיפור אינו**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1983, עמ' 5.

66 יזהר, 'הנמלט', **סיפורי מישור**, עמ' 47.

67 ס. יזהר, **סיפור אינו**, עמוד תוכן העניינים.

68 תורת התארים השליליים היא הטענה הפילוסופית שלפיה אי־אפשר לדבר על האל באמצעות אפיונו בתארים הלקוחים מן המציאות האנושית אלא באמצעות שלילת תארים כאלה.

69 חמוטל צמיר, **בשם הנוף: לאומיות מגדר וסובייקטיביות בשירה הישראלית בשנות הששים**, כתר ומרכז הקשרים, באר שבע וירושלים 2006, עמ' 57–58.

בתוך השדה הספרותי יכולה דמות הגיבור הלירי לקבל ׳הון סימבולי׳ גבוה יותר משהיו מקבלות דמותו הממשית של סמילנסקי או עמדותיו החברתיות־פוליטיות אילו היו נדונות מחוץ לשדה הספרות. כך הוא מנצל באופן מיטבי את ההון הסימבולי המיוחס לשדה הספרותי ומונע אפשרות שנימוקים חוץ־ספרותיים יפגעו בהון הזה.

שם המחבר ודיוקנו של דור בימי צקלג

יזהר התחיל לפרסם את יצירתו כעשור לפני קום המדינה, ודגם הספרות האוטונומית שבא לידי ביטוי מפורש החל באמצע שנות החמישים הסתמן כבר מראשית יצירתו של יזהר בדמות הניגוד בין היחיד הלירי לקבוצה ההמונית. אולם דגם האוטונומיה הספרותית של יזהר שודך לא רק לדמות היחיד הפלאי. בסיפור ׳החורשה אשר בגבעה׳ (1947),[70] וביתר שאת מאוחר יותר ברומן הגדול, **ימי צקלג** (1958), פנה יזהר מתיאור יחיד לירי העומד אל מול הקולקטיב לתיאור זרם תודעה קולקטיבי באמצעות מונולוג פנימי לירי רצוף תיאורי נוף מורכבים ומהלכי נפש עדינים.[71]

בביקורת שפרסם ברוך קורצווייל על ׳החורשה אשר בגבעה׳ הוא מבחין בתופעה הזו לראשונה. תחילה הוא מבקר את מה שהוא רואה ככישלון ביצירת דמויות אינדיווידואליות, ורק לאחר מכן הוא עומד על ייחודו של ההישג הספרותי של יצירת דמות קולקטיבית:

> אתה קורא ושוב קורא בכמה עשרות עמודים של יצירה זו. וקשה לך עד מאוד להתמצא בין הטיפוסים השונים של ׳סיפור׳ מוזר זה [...] דומה לך שנכנסת למין חלום בלהות ובכל זאת אתה בטוח שאין ודאות יותר ריאלית מאותו מחזה עמום, של גבורה וריקוד שדים. כעס תוקף אותך, הרי יסוד מבולבל מפריע ואינו מרשה להבחין כדבעי בין האישים השונים שאותם צירף משהו איום ונשגב לחטיבה חברתית גורלית. והם מדברים קצת הרבה האנשים האלה [...] התכניקה של יצירה זו סוטה מכמה בחינות מהמסגרת המקובלת על הסיפור. יש להטיל ספק אם יזהר במתכוון מוותר על הבלטה אינדיבידואלית של טיפוסיו [...] אבל דומה שמעל החשיבות היחסית הנודעת ליחידים מתנשא ערך הרבה יותר מקיף, שהוא בלבד מכיל את נקודת הכובד האמנותית של היצירה. קבוצה קטנה זו של אנשים [...] היא גבור הסיפור [...] בתוך העלילה, שלתוכה מכניס אותנו המשורר, הם אינם בראש ובראשונה אברשקה, אהרון, צבי, שלמה, יצחקלה ויהושע, אלא חלקי גוף אחיד, על־אינדיבידואלי. דומה לי שבשום יצירה עברית חדשה עוד לא ניתן ביטוי כה משכנע וחזק לחוויה הקולקטיבית על כל גווניה

70 ס. יזהר, **החורשה בגבעה ועוד שלושה סיפורים**, ספרית פועלים, מרחביה תש״ז.

71 לאופי הקולקטיבי של ׳החורשה אשר בגבעה׳ ראו: ברוך קורצווייל, ״׳בחורשה אשר בגבעה״ ליזהר׳, **הארץ**, 30.5.1947; מירון, **ארבע פנים בספרות העברית בת־ימינו**, עמ׳ 343–348. לאופי הקולקטיבי של **ימי צקלג** ראו: עסיס, ׳ס. יזהר: פואטיקה ופרסונה של מחבר׳, עמ׳ 177–198.

> המיוחדים כמו ביצירה זו של יזהר [...] ומקום מוצאה אותו הממד האכזיסטנציאלי של חווית הגוף העל־אינדיבידואלי.[72]

הרומן **ימי צקלג** מפתח את תמונת הגיבור הקולקטיבי העולה מ׳החורשה אשר בגבעה׳. כמו ׳החורשה אשר בגבעה׳, גם **ימי צקלג** הוא תיאור של קרב וגם בו האבחנה בין הדמויות איננה מפותחת והן נמסכות כולן לתוך אותו זרם תודעה אינטנסיבי (׳והם מדברים קצת הרבה, האנשים האלה׳, כדבריו של קורצווייל), שאיננו משויך באופן ברור לדמות. כמה מן הדמויות **בימי צקלג** יכולות להיות מזוהות בקלות עם תכונות מסוימות, עם תפקיד מסוים בקרב ועם זיכרונות מסוימים מן הבית. ועם זאת, מרבית עמודיו של הסיפור הם קטעי זרם תודעה ששיוכם לדמות מסוימת רופף מאוד ולעתים קרובות איננו מפורש בטקסט. לעתים נדירות מונולוג ארוך שהקורא איננו יכול לזהות את בעליו מסתיים בזיהוי מפורש, ׳זה קולו של גידי — גידי מספר עם רפי׳.[73] בדרך כלל, אם המונולוג הפנימי מזוהה הרי זה באזכור של אגב או ברמז. לעתים מאוזכרת הדמות בשמה רק בתחילת פסקה של מונולוג פנימי שאורכה כשני עמודים,[74] לעתים הקורא יכול לעבור עמודים שלמים ולזהות את הדמות ה׳מצוטטת׳ רק לפי הנערה המוזכרת במחשבתו,[75] או כלי הנשק שעליו הוא מופקד,[76] לפעמים זרם התודעה עובר מדמות לדמות, והקורא מבחין בחילוף רק שורות ארוכות אחרי שנקודת המבט עברה לדמות אחרת.[77] במקרים אחרים מופיעים מונולוגים אינטימיים מאוד מבלי שהקורא יכול לזהות את הדמות כלל.[78]

כפי שהבחין גידי נבו,[79] הביקורות שפורסמו עם צאת הספר תופסות את הדמויות בסיפור כמייצגות של דור היסטורי חוץ־ספרותי. נבו מתאר בביקורתיות את התרכזותה של הביקורת בשאלת ערכו של הדור הזה תוך ׳שכחת׳ העובדה שמדובר בייצוג ספרותי שלו ולא בתיעוד.[80] אך הכיוון שאותו נוקטת הביקורת איננו נובע רק מההטיה שלה אלא

72 קורצווייל, שם.

73 יזהר, **ימי צקלג**, א, עמ׳ 345.

74 כך, לדוגמה, רפי בפסקה שבעמ׳ 640–642, הוא מאוזכר שוב בתחילת הפסקה הבאה, שני עמודים מאוחר יותר.

75 בעמ׳ 53 מזהים את פינילה לפי אורה, בעמ׳ 204–205 את רפי לפי תמרלה ובעמ׳ 294–393 מזהים את דויד לפי חברתו לשעבר, רוני.

76 ׳וגם כשאלה יודע שאתה אינך אלא הפיאטניק, איש הפיאט, ולא הפורץ בראש החוד׳ (עמ׳ 393), זה נחום, המזוהה גם לפי גליה בעמוד הבא.

77 כך בפסקה המסתיימת בעמ׳ 334 מובאות מחשבות המזוהות עם גידי, ורק באמצע העמוד הבא אנחנו מגלים שהפסקה הבאה היא מחשבותיו של נחום משום שהנערה שבחלומותיו היא גליה. גם בעמ׳ 441 רפי נרדם בסוף הפסקה, ובפסקה שאחריה מתעורר נחום (שוב, מזוהה על פי גליה) בלי שהעברת המיקוד מוסברת בדרך כלשהי. דוגמאות נוספות בעמ׳ 213, ובעמ׳ 333–334.

78 כך במונולוג שבעמ׳ 597–599, ובזה שבעמ׳ 766–767.

79 נבו, **שבעה ימים בנגב**, עמ׳ 12; לסקירה כולה ראו שם עמ׳ 11–57.

80 שם. על שלב זה של התקבלות היצירה ראו אצל נבו בעיקר בעמ׳ 12–28.

גם מאופי הטקסט: הוא מייצג שיח של תודעה קולקטיבית, ולכל אורכו עסוקות הדמויות עצמן בשאלת זהותן כ׳דור׳.[81] בקטעים רבים בספר שבהם מצוטט שיח בין הדמויות ברגעי ההמתנה שבין ההפגזות, הם דנים ביניהם בניסיון לאפיין ׳אנחנו׳ דורי:

> ט־ט־ט, לשון גבוהה, למה לא תדבר לענין? — הוא רוצה להגיד כי מפני שעוד על הסיר ישבנו כולנו יחד — לא רוצים כעת לראות זה את זה, ורק כל אחד לבדו. — הוא רוצה להגיד שאנחנו דור משועמם מאוד, שלנו כמעט ואין דבר קוסם עוד. שאנחנו שרויים בצל הראשונים ובעבי ההמשך — אם זה מובן — שאנחנו כבר שמענו את הדיבורים היותר מפוצצים, שמשכו והוליכו אותנו אל אלף מסיבות: ימי־עיון, קורסים, סמינרים [...] וכבר אין במה להפליא אותנו, כבר לא מאמינים בכלום, אבל גם לא כופרים גמורים, רק מסתכלים בשעמום. ומה ייצא לנו מכל זה? — ייצא שנורא רוצים לנסוע מעבר לים. — העיר אחד מן המעגל — כן. או הפיטום, ראשית חטאת היתה הפיטום. מפיהם חסכו הזקנים כדי לתת לנו בננות ושמנת שיהיה לנו טוב, כשהם אכלו זיתים ותה בלא סוכר — וככל שהם עצמם לא הספיקו כמעט לקרוא ספר מרוב עייפות ועבודה קשה — לנו הם שכרו לבני־ידיים שיפטמו אותנו בתרבות, ביהדות ובערכים. מה פלא שיש לנו פרצוף שכזה?[82]

> בחור משלנו לא צריך את כל זה [את הדת]. אין לו שום מקום בשביל זה. — מה הוא צריך? — שיכון, אוטו ועבודה נעימה. — זה הכל. אל תשכח בחורות עליזות. — חדל. מדברים ברצינות. — דיבורים. מיהו בכלל בחור משלנו? — אחד ששונא להישאר לבדו. שאינו יכול להישאר בלי כולם. ושעם כולם גם הוא מישהו.[83]

קטעים כאלה נראים כאילו נכתבו מתוך ציות של יזהר לזיהויו כמייצג של דור. יש בהם הזמנה לקורא לראות בהם מעין תעודה היסטורית, זרם תודעה של קבוצה חברתית נתונה. אבל יותר משהדמויות רואות את עצמן במבט רפלקסיבי על החוויות המשותפות לדור של בני החלוצים, הן רואות את עצמן בהשוואה בינן לבין דור האבות והמורים.

באחד משרטוטי ההבדלים הבין־דוריים מתארת אחת הדמויות את המורה לתנ״ך שלא עורר הזדהות בקרב הצעירים, שכן ׳המורה שלנו, אתה יודע, מן ההם שהולכים בשרוולים ארוכים, מנפנפים בידיים לבנות, צועקים ״אדמה, אדמה״ ולא מבדילים בין

81 אפשר לזהות את הסוגה הזאת עם מה ששולה קשת מכנה ׳קנון ביתניה׳, טקסט המתיימר לתעד שיח קבוצתי הכולל הלכי נפש עדינים בסיטואציה טעונה מבחינה היסטורית, ראו: שולה קשת, **נקודת הבראשית: גלגולו של מיתוס ביתניה בספרות העברית**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס״ט. קשת מזהה שורה של טקסטים מהסוג הזה בעקבות ההתנסות של קבוצת העבודה בביתניה, וכוללת במסורת הכתיבה הזו גם את ׳שיח לוחמים׳ שנכתב בעקבות מלחמת ששת הימים. לדעתי, אפשר לזהות את **ימי צקלג** כחלק מהסוגה הזאת. ראו בהרחבה: עסיס, ׳ס. יזהר: פואטיקה ופרסונה של מחבר׳, עמ׳ 191–193.

82 יזהר, **ימי צקלג**, א, עמ׳ 376.

83 שם, ב, עמ׳ 793.

תלתן לאספסת'.[84] המתח הדורי בין דור העולים החלוצים לבין הדור הילידי נסוב על יכולת אבחנה, על היכרות אינטימית עם המציאות הארץ־ישראלית, המנוגדת לפראזות של האידאולוגיה הציונית ('אדמה, אדמה'). הדמויות משוות לכל אורך הדרך בין הדיוקן התרבותי של עצמן לבין זה של הדור הקודם:

> וכשבאו זקנינו ארצה היו שרים 'וטהר לבנו לעבדך באמת'... מה אנחנו שרים? 'עוד שלו/שה קילו/מטר, מעא/לש יא־חבלן' ואלה שתי דרכים שונות והבדל גדול! — חדל לך. זו פילוסופיה! מדוע? ככה. — להם היתה נחוצה גם מלה יפה כדי להתגבר ולעבוד קשה, או הצדקה מתוך איזה ספר שהוא — ואנחנו נולדנו לזה ולא צריכים לזה ולא מלה ולא ספר. אנחנו כבר בתוך יודעים לעבוד ולעשות הכל, ולא זקוקים עוד לרגש ולא לרגשות — ותוצרת מוציאים כפליים. — אגיד לכם מה. פלח אולי טוב לו שלא ילמד יותר מדי, ושלא ישא עיניו מעבר לברושים, ולא אל השמש השוקעת, ושיהיה פלח הגון באדמתו ובביתו, שיעבוד קשה ויברך אלוהים. [...] הביטו עלי: נכון שיש כאלה שלא ייעפו לנגן יום שלם? כך אצלי לעבוד! אוהב את זה. אוהב לשוב הביתה עייף ומאובק, ולהתרחץ ולאכול היטב, ולהיות בבית. טוב לי ביום־עבודה גדול. לא מבין מה הבכי. — אתה מדקלם את א.ד. גורדון, סלח לי מאוד. אני? פרצוף כמוני קרא את א.ד. גורדון? אני פשוט אוהב לעבוד בטרקטור, יום שלם מתחת השמש. לא מאמין? טוב לך.[85]

הדובר המרכזי לקראת סוף הקטע (כמעט בלתי אפשרי לקבוע במי מהדמויות מדובר) מייצג עמדה שלפיה הניסיון ליצור דור חדש הצליח. הדובר מדבר כמי שעבורו עבודת האדמה נעשית בתחושת ביתיות מובנת מאליה, ולא בתחושת המתח האידאולוגי המיוצגת כאן בספרים, ב'פילוסופיה'. הדובר הזה מוצג כמי שמיישם שלא מדעת את האידאולוגיה החלוצית המנוסחת בידי א"ד גורדון. עמדתו של אותו דובר מתקבלת מיד בחשדנות המבטאת את הבעייתיות של ה'צבר': החוויה ה'טבעית' שלו אמנם מנוגדת לחוויה ה'אידאולוגית' של הדור הקודם, החלוצים, אך גם היא מממשת את התקווה החלוצית המיוצגת כאן בפילוסופיה של גורדון.

בדומה לדור הקולקטיבי, גם הסופר הילידי מוגדר על פי הקשר האינטימי שלו עם המציאות הארץ־ישראלית. הסופר הילידי הוא מי שיכול לתאר את הארץ ואת חיי ההתיישבות לפרטי פרטים דקים, והוא מנוגד למי שעבורו הארץ מורכבת מסיסמאות. הסופר הילידי הוא גם מי שהשתמש בעברית כשפה מדוברת לפני שהכיר אותה כשפת מקורות, הוא מי שעושה בשפה הזו כבתוך שלו. יצירתו של ס. יזהר מפגינה לראווה בדיוק את שני הדברים האלה: היכולת להשתמש שימוש וירטואוזי בעברית לאורך כל המנעד

84 שם, א, עמ' 373.

85 שם, א, עמ' 379. לדוגמאות מובהקות נוספות שבהן הדמויות מתמודדות עם היותן מושא לציפיית החלוצים לדור החדש, ראו שם, עמ' 380, 552, 873.

שבין עגת ההתיישבות והפלמ״ח לבין מילים יחידאיות מן המשנה והיכולת לתאר את טבע הארץ לפרטי פרטים. הוא בהחלט יודע ׳להבדיל בין תלתן לאספסת׳.

כך, בשלהי שנות החמישים, בראשית שנות המדינה, במקביל לסימון האוטונומיה של הספרות, מסמן יזהר באמצעות **ימי צקלג** את זהותם של מי שנקודת המבט הלירית שלהם מציבה אותם כבעליה של נקודת מבט כמו־ספרותית. אלה אינם מסומנים כסובייקט אינדיווידואלי שקיומו האנונימי המדומיין מכונן את המדינה כחברת המונים כפי שכותבת צמיר ביחס לנתן זך,[86] אלא כסובייקט קולקטיבי, דורי, שבין היחידים שבו שוררת אינטימיות ההופכת אותם לסובייקט מאוחד, לבעליו המשותפים של זרם תודעה. אם לנקוט פרפרזה על לשונו של שקד, הרי שלא מדובר כאן על ניגוד בין ׳הפלאי׳ ו׳השיירה׳ אלא על שיירה פלאית.

בכך משרטט יזהר אפשרות של סובייקט ׳ספרותי׳ שאיננו אינדיווידואלי אלא קולקטיבי, דורי. זהו ה׳צבר׳, חבורת בני הארץ המשתייכת לתנועות הנוער ולהתיישבות העובדת, והמתמסרת להתיישבות וללחימה. זהותו עולה באופן ברור מהדמויות הספרותיות, אך הזהות הזו מוכחשת כזהות היסטורית, ובכך מתארת את עצמה לא כסובייקט פוליטי אלא כסובייקט ספרותי בעל ראייה מעמיקה המתעלה מעל לפוליטי.

שמו של הסופר העברי הילידי מבטא, אפוא, יותר מאשר יכולת מקצועית של סופר. מעבר להון הסימבולי של הספרות, לפרסונה של הסופר־ה׳צבר׳ יש תפקיד בסיפור הלאומי: ה׳אני׳ של ביאליק מייצג ׳אני׳ לאומי בגלות, ׳אני׳ שציפור השיר של ארץ ישראל מגיעה אליו ממרחקים.[87] מול ה׳אני׳ של הסופר הגלותי, נושאת הספרות העברית את תקוותה ל׳אני׳ חדש שאיננו נוחל את שירו מן המצב ההיסטורי הגלותי, אלא מן הארץ החדשה הבדויה למחצה, מן המצב המקווה. שירו הידוע של טשרניחובסקי, ׳שחקי שחקי על החלומות׳, שהוכתר בכותרת של קרדו, ׳אני מאמין׳, מכוון לתקווה אוטופית אישית (של הדובר) וקולקטיבית (בתוך הקשר ציוני־סוציאליסטי).[88] שיאה של האוטופיה מתבטאת בלידתו של דור חדש ׳דור בארץ אמנם חי / לא בעתיד, בשמים — חיי־רוח לו אין די׳, ובתקווה שמתוך אותו דור חדש ייוולד גם משורר, ילידי המצב האוטופי, שישיר ׳שיר חדש׳.

הציפייה ל׳שיר חדש׳ מתבטאת באתגר התיאור הראליסטי של החיים החדשים הנוצרים בארץ ישראל. אולם, כפי שהראה בחדות יוסף חיים ברנר במאמרו הידוע ׳הז׳אנר הארץ־ישראלי ואביזריהו׳, תיאורי ארץ ישראל שבספרות נובעים מתקוות אידאולוגיות על מציאות רצויה יותר מאשר מן המציאות המתוארת.[89] הציפייה ליוצר ילידי היא ציפייה

86 צמיר, **בשם הנוף**, עמ׳ 27–36.

87 על הפרסונה המקצועית/אישית/לאומית של ביאליק ראו: דן מירון, **הפרידה מן האני העני: מהלך בהתפתחות שירתו המוקדמת של חיים נחמן ביאליק 1891–1901**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשמ״ו, עמ׳ 30–31.

88 שאול טשרניחובסקי, **שירים**, דביר, תל אביב תשכ״ו, א, עמ׳ 29–30.

89 יוסף חיים ברנר, ׳הז׳נר הארץ־ישראלי ואביזריהו׳ (ממכתב פרטי), בתוך: **כתבים**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשמ״ה, ג, עמ׳ 569–578 (פורסם לראשונה ב**הפועל הצעיר**, אב תרע״א).

ליוצר שעבורו המציאות קודמת לחלומות על אודותיה. יכולת התיאור הספרותי של דמות הסופר־׳צבר׳ איננה, אפוא, יכולת מקצועית גרדא. מקורה בעמדה הביוגרפית שלו ביחס לארץ ישראל.

יזהר, כפי שהראיתי, נענה לאתגר ומציב את עצמו כמי שניגש באופן ילידי לנוף ולשפה. אלא שכפי שראינו בקריאות **בסיפורי מישור**, הוא עושה דבר נוסף. הוא מעלה את מושא התיאור שלו, הטבע וההווי, לאין־סוף בלתי ניתן להשגה. בכך הוא איננו מסתפק בהצלחה במבחן האבחנות ההיפר־ראליסטיות בטבע הארץ. הוא מציב גם מופת כמו־דתי של עמידה מול מושא שאף תיאור איננו יכול למצותו, מושא הנמלט מכל תיאור ומכל תפיסה אפשרית. המופת המזוהה עם ׳ס. יזהר׳ הוא מופת של יכולת לעמוד מול מושא התיאור, לתאר אותו לפרטי פרטיו, ולדעת שתמיד נותר בו משהו נשגב שמעבר לתיאור. המושא הזה יכול להיות הסוס הנמלט, הוא יכול להיות ׳ערב סתיו מחריש׳ והוא יכול להיות שבוי ערבי במלחמה. ׳ס. יזהר׳ הוא סימן ליכולת כמו־דתית לעמוד מול הבלתי־ניתן־לתיאור והבלתי־ניתן־לתפיסה,[90] והוא מציב בפני הקורא גם את עצמו כמושא לקריאה מהסוג הזה. הקורא הנענה לאתגר של יצירה ספרותית שעל סף המובנות מזדהה ממילא עם המופת שמעמיד המחבר, מופת המזוהה עם שמו.

90 על הרליגיוזיות ביצירת יזהר ראו: אריאל הירשפלד, ׳מוצרט, ס. יזהר וקול האינסוף׳, בתוך: **מהדורה מיוחדת מכתבי ס׳ יזהר**, זמורה ביתן, תל אביב תשנ״ו, ז: דברים ליזהר, עמ׳ 27–45.

כלכלה

הפוליטיקה של התאחדות בעלי התעשייה בשנות השלושים: המאמצים לבלימת מס ההכנסה ולעידוד תוצרת הארץ

עמרי מצר

המחקר ההיסטורי והכלכלי־פוליטי, העוסק בהיבטים המעמדיים בפוליטיקה של היישוב היהודי בתקופת המנדט, מלמד על צבירת משאבים כלכליים לא־מבוטלים בידי המעמד הבינוני מצד אחד, ועל כישלונו בהפיכת משאבים אלה לעצמה פוליטית מצד שני. אף כי מסקנה זו אינה מפתיעה, לנוכח מרכזיותה של תנועת העבודה בזירה היישובית, היא משקפת גם את היחס המועט במחקר לפעילות הפוליטית של רכיבים שונים של המעמד הבינוני בזירה המדינתית־ממשלתית (שמיר 2000: 136–137). נוסף על כך, משעסקה ספרות המחקר בפוליטיקה של המעמד הבינוני, היא בחנה אותה בדרך כלל במונחים אלקטורליים של המערך המפלגתי ביישוב היהודי ובמוסדותיו הלאומיים ובכך הזניחה ערוצים אפשריים אחרים שבהם באה לידי ביטוי פוליטיקה זו. גישת המחקר מבטאת תפיסה צרה של מהות הפוליטיקה, גישה שאינה מקובלת במחקר הפוליטי ההשוואתי. נקודת תורפה זו בולטת במיוחד בהבחנה הגורפת של הספרות המקצועית, שאת תמציתה ניסח דן גלעדי כבר במחצית שנות השישים של המאה העשרים (גלעדי 1965), ועל פיה פוליטיקת האינטרסים של התעשייה הפרטית כשלה בתקופת המנדט (הנ"ל 1973; הורוביץ וליסק 1977).[1]

מאמר זה מבקש לתרום לתיקונה של נקודת התורפה של המחקר בהקשר לפוליטיקת האינטרסים של התעשייה היהודית הפרטית בתקופת המנדט, כפי שהשתקפה בפעילותה של 'התאחדות בעלי התעשייה' (להלן: ההתאחדות).[2] ההתמקדות בהתאחדות אינה נובעת

* תודתי לפרופסור מיכאל שלו על עצותיו והערותיו המועילות.

1 ספרו של דוד דה פריס על התפתחות ענף היהלומים ועל הפוליטיזציה של האינטרסים העסקיים שלו, שהוביל ארגון האינטרסים הענפי 'התאחדות בעלי תעשיית היהלומים' והשלטון הבריטי במהלך מלחמת העולם השנייה, הוא חריגה בולטת ומבורכת מקו זה, ראו: De Vries 2010.

2 'התאחדות בעלי התעשייה ונותני העבודה' החלה לפעול ביפו באפריל 1922. כפי שהעיד עליה שמה, היא כיוונה את עיקר פעילותה לזירת יחסי העבודה (דרורי 1982). במהלך 1925 חדלה

מהיותה בהכרח הגוף המייצג המרכזי של המעמד הבינוני היישובי וכן אין בה כדי ללמד על דומיננטיות התעשיינים הפרטיים במסגרת הפוליטיקה של מעמד זה. חשיבותה של ההתאחדות, כפי שיתברר בהמשך הדברים, נעוצה בתפקיד הפוליטי המרכזי שמילאה במאבק נגד היזמה הבריטית להנהיג בארץ מס על הכנסתם של יחידים וחברות. מאבק זה נוהל בעיקר בזירה הפוליטית־ממשלתית (להלן: הזירה המדינתית) ובחלקו בזירה היישובית, והוא מאפשר לדון באמצעות הכלים המקובלים במדע המדינה לחקר ההתנהגות הפוליטית והכלכלית של אינטרסים כלכליים מאורגנים (Olson 1971; Schmitter and Streeck 1999) בעצמתה הפוליטית של ההתאחדות. עצמה זו נבחנת כאן הן במונחי השפעתה המידית על המדיניות הפיסקלית הנוגעת לתעשייה הפרטית הן במונחי ההשלכות הארגוניות־פוליטיות ארוכות הטווח של השפעה זו על ההתאחדות, אם אכן היו כאלה. אך יותר מהארת פוליטיקת האינטרסים של ההתאחדות, תיאור המאבק שניהלה ביזמת מס ההכנסה, הנשען על מקורות ראשוניים שלא נעשה בהם שימוש עד כה, חושף לראשונה פרק חשוב בתולדות הכלכלה הפוליטית של ארץ ישראל המנדטורית (שהמחקר הקיים עסק רק בשוליה). בחלקו האחרון של המאמר אבחן גם את מעורבותה של ההתאחדות במאבק היישובי של שנות השלושים לקידום 'תוצרת הארץ'. בחינה זו מאפשרת התבוננות משווה של התנהלות ההתאחדות בשני העניינים תוך כדי עמידה על מורכבותה של סוגיית כוחה הפוליטי על שני היבטיה הרלוונטיים: ההשפעה המידית בסביבה הכלכלית־פוליטית שפעלה בה וההשלכות הארגוניות־פוליטיות ארוכות הטווח של השפעה זו.

מס הכנסה בארץ ישראל המנדטורית: כרוניקת קביעת המדיניות

בעשר שנות התקציב הראשונות של ממשלת המנדט בארץ ישראל (1921–1932) היו המסים העקיפים כשלושה רבעים של הכנסותיה של הממשלה והמסים הישירים כרבע מהם (Metzer 1982: 92). במערכת מיסוי זו, מורשת התקופה העות'מאנית, לא נכלל

ההתאחדות מלהתקיים במתכונת שהוקמה והיא נוסדה מחדש בסוף אותה שנה בתור ארגון המוכוון לקידום האינטרסים של התעשייה הפרטית, בעיקר בזירה המדינית, בתור גוף העוסק בעניינים מקצועיים עסקיים, אך מעדיף להימנע מפעילות בזירת יחסי העבודה. עם מחדשי ההתאחדות נמנו תעשיינים, שפעלו במסגרתה בגלגולה הראשון, דוגמת אברהם קריניצי (שותף במפעל הרהיטים 'גורלסקי-קריניצי') ודמויות חדשות כגון משה שהם (בעל בית דפוס), חיים ויידנפלד (בעל מפעל לעבודות עץ) ושלום פכטר (שותף במפעל מוצרי המתכת 'פכטר-הופמן'), ראו התאחדות בעלי התעשייה אל א"נ תשבי, מזכיר המחלקה למסחר ותעשייה של ההנה"צ, 'סקירה על פעולות התאחדות בעלי התעשייה בת"א־יפו בחמשת החודשים האחרונים (1.6.26–14.1.26)', הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ) S8/2276/1. אריה שנקר רכש את מפעל הטקסטיל פושט הרגל 'לודז'יה' סמוך לעלייתו ארצה. במהלך 1925, עם הקמתה של ההתאחדות מחדש, החל את פעילותו בהתאחדות ונבחר לישב הראש שלה ב־1929. במחצית הראשונה של שנות השלושים שונה שם המשרה ל'נשיא ההתאחדות', ושנקר החזיק במשרה עד שנפטר ב־1959.

שום רכיב של מיסוי על הכנסותיהם של יחידים או של חברות. בשנים שקדמו למלחמת העולם השנייה יישמה ממשלת המנדט כמה שינויים ורפורמות במערכת המיסוי הישיר. בין השאר שונו בסיסי הערכת הגבייה, בוטלו מסים אחדים והוחלפו מסים בעלי מבנה מסורתי במסים בעלי מבנה מודרני (מורג תשכ"ז: 1–40; Metzer 1982: 92-93; El-Eini 1997: 572-573). במסגרת הרפורמות הללו הציע משרד המושבות כבר ב־1923 להנהיג בארץ מס הכנסה (El-Eini 1997: 585). בהמשך להצעה זו מינה הנציב העליון הרברט סמואל ועדה שהורכבה מפקידים בריטים וכן מנציגים של חוגי המסחר, ערבים ויהודים, כדי לחקור את המיסוי העירוני ולבחון את התאמת המסים העות'מאניים הישירים לתנאים הכלכליים החדשים בארץ. הוועדה הגיעה למסקנה שהחלת מס הכנסה תחייב הקמת מנגנון מורכב ביותר למימוש הגבייה ולכן זנחה את הרעיון.[3]

היזמה להנהיג בארץ מס הכנסה שבה ועלתה ב־1930 בעקבות פעולתם של שני גורמים בריטיים מרכזיים. גורם אחד היה משרד האוצר בלונדון, שאליו עבר הפיקוח על תקציבה של ממשלת המנדט ב־1930 עקב הזדקקותה של ממשלת המנדט למלווה בריטי (ראובני 1993: 72; El-Eini 1997: 575). לנוכח גירעונה התקציבי של ממשלת המנדט ב־1929, דחף משרד האוצר בלונדון להנהיג מס הכנסה בארץ כחלק מהמדיניות הקולוניאלית שלא לאפשר לממשלי המושבות ליצור גירעונות תקציביים שייפלו למעמסה על משלם המסים הבריטי (Gross 1984; El-Eini 1997: 573-577). הגורם הבריטי השני היה הוועדה שמינתה ממשלת המנדט באפריל 1930, בין השאר בעקבות התפרצות המאורעות האלימים של קיץ 1929 ('מאורעות תרפ"ט'). בוועדה היו חברים סגן שר האוצר המנדטורי ויליאם ג'ונסון ופקיד הממשלה רוברט קרוסבי (להלן: ועדת ג'ונסון–קרוסבי). מטרת הוועדה הייתה לחקור את מצבם הכלכלי של הפלחים בארץ. ועדה זו קבעה כי נטל המס הישיר המונח על כתפי הפלחים הוא גבוה מדי והמליצה להפחיתו על ידי החלת מס הכנסה שיכלול שכבות חברתיות שנמנעו עד אז מלשאת ישירות בנטל מימון מנגנון המדינה המנדטורית (Government of Palestine 1930: 49). הדברים כוונו בעיקר למגזר העירוני, שמרכזיותו בלטה במיוחד ביישוב היהודי. רעיון המס אמנם לא קרם עור וגידים בשנת 1930,[4] אולם אימוצו בלונדון וירושלים כאחד, אם כי מסיבות שונות (המחויבות למשלם המסים הבריטי; ו'המחויבות הכפולה' של הבריטים הן להקמת בית לאומי יהודי הן לאוכלוסייה הערבית המקומית שנגזרה מכתב המנדט), הבטיח כי מקומו לא ייפקד מאפשרויות הפעולה של השחקנים המדינתיים בהמשך העשור.

במחצית 1932 עלה רעיון מס ההכנסה על פסים מעשיים. הנציב העליון ארתור ווקופ החל לקדם את המהלך מתוך דבקות באופיו הפרוגרסיבי של המס ובצורך להנהיג בארץ חלוקת הכנסה מחודשת בין המעמדות העליונים לנמוכים. הוא נסמך על מנגנון האוצר שבראשות שר האוצר המנדטורי ספנסר דיוויס ועל סגן שר האוצר ג'ונסון, והם פעלו ללא

3 ל"כ, 'מס הכנסה בארץ ישראל', **דבר**, 6.11.1939.

4 שם.

לאות ליצירת מערכת מיסוי שוויונית לתפיסתם (El-Eini 1997: 585). הנציב הדגיש כי חרף הצלחת הממשלה לאזן את תקציבה בשנת המס 1932/3, המס נחוץ בגלל אי־הוודאות שיצר המשבר הכלכלי העולמי וכן על מנת ליצור תשתית להמשך פיתוח שירותים אזרחיים בתחומי החינוך והבריאות.[5] בתוך כך החליטו בעצה אחת הנציב העליון, המזכיר הראשי ושר האוצר המנדטורי כי היזמה לא תקודם באמצעות הוועדה הממשלתית המתמדת למסחר ותעשייה, שבה היו חברים נציגים יהודים וערבים לצד נציגי הממשלה, עקב החשש כי הדיונים בוועדה יגיעו למבוי סתום בגלל התנגדויות אוטומטיות של נציגי כל אחת מהקהילות לעמדות נציגי הקהילה האחרת. במקום זאת הוחלט לקיים מגעים מקדימים פרטיים עם גורמים יהודיים וערביים על מנת לנסות ולקדם את היזמה.[6] המגעים הללו התגבשו לכלל פנייה ממשלתית רשמית לוועד הערבי ולסוכנות היהודית בקיץ 1932.[7] כשנה לאחר מכן, באוגוסט 1933, שלח הנציב העליון את טיוטת פקודת המס למשרד המושבות והיא הועברה למְנהל הכנסות המדינה הבריטי לשם קבלת הערות. כמו כן התבקש המנהל למנות מומחה מטעמו כדי לסייע בניסוחה הסופי של הפקודה ובהקמת מנגנון המס. לתפקיד מונה הפקיד הבריטי ג״פ הנטינגטון, והוא הגיע לארץ לביצוע משימתו בראשית 1934.[8] הנטינגטון חקר את אפשרויות החלת מס ההכנסה תוך כדי שיתוף פעולה עם ועדה ממשלתית שמינה הנציב כדי שתשב על המדוכה בראשות שר האוצר ג׳ונסון (קודם למשרה זו מאז עמד בראש ועדת ג׳ונסון־קרוסבי) ולצדו מנהל המכס קינגסלי סטיד והממונה על מחוז ירושלים ג׳יימס קמבל (להלן: ועדת ג׳ונסון־סטיד־קמבל). לקראת מחצית השנה מסרו הוועדה והנטינגטון את דוחותיהם הנפרדים לנציב העליון. מסקנת שניהם הייתה שאין להחיל את מס ההכנסה, אם כי הוועדה המליצה להוסיף ולבחון את הנושא אם ישתנו הנסיבות הכלכליות. בעקבות זאת הודיע ווקופ לשר המושבות כי החלת מס הכנסה בארץ ישראל איננה מעשית משלוש סיבות: ראשית, שתי האוכלוסיות בארץ רואות בממשלת המנדט שלטון זר ועל כן יעשו כל אשר לאל ידם על מנת לחמוק מתשלום המס; שנית, ההתנגדות למס תייקר את עלות יצירת מנגנונו ותסרבל את הליכי גבייתו באופן שיעקר את היתרונות הכלכליים הגלומים בו; שלישית, נראה שהאוכלוסייה היהודית תעביר את הדיון בחלוקה מחדש של ההכנסות הנגזרת מהמס מהמגרש החברתי־כלכלי אל המגרש

5 'Sir Arthur Wauchope's policy defined before merchants', *Palestine Post*, 14.12.1932

6 מ Acting Treasurer to Chief Secretary, 25.6.1932, Israel State Archives (hence: ISA) 33/4

7 ראו דיווחו של חיים ארלוזורוב בישיבת הנהלת הסוכנות בסוף יוני 1932: Palestine Executive of the Jewish Agency, Minutes of a meeting, 28.6.1932, Central Zionist Archive (hence: CZA) S100/13b

8 H. F. Downie [Colonial Office] to the Secretary of the Board of Inland Revenue, 24.8.1933, The National Archives (hence: TNA) CO733/241/5; Inland Revenue to The Under Secretary of state, Colonial Office, 20.11.1933, Ibid.

הפוליטי ובכך תערום מכשולים על הנהגתו של המס. עם זאת ציין הנציב כי הוא לא מוצא כל סיבה שלא לשוב ולבחון את הסוגיה בעתיד.[9]

שינוי בנסיבות הכלכליות־פוליטיות חל עם פרוץ מלחמת העולם השנייה ועם צמצום הכנסות המכס של הממשלה בעטייה של המלחמה. נוספה על כך ההצלחה בהנהגת מסי הכנסה ברחבי האימפריה. כל אלה שכנעו את הנציב העליון באותה עת הרולד מק־מייקל לתמוך בהחלת מס הכנסה בארץ ישראל. על המס הוכרז בסוף מרס 1941.[10] המס הונהג בספטמבר 1941 והוחל רטרואקטיבית מראשית שנת הכספים (Gaskin 1992: 269-267).

מס הכנסה והפוליטיקה של התאחדות בעלי התעשייה 1930-1934

היסטוריונים כלכליים העריכו כי הגורם העיקרי שמנע מממשלת המנדט להנהיג מס הכנסה בארץ במהלך שנות השלושים היה התנגדות היישוב היהודי למס לנוכח השלכותיו הצפויות על חלוקת ההכנסות הבין־קהילתית, שהובלטו על רקע הקונפליקט הפוליטי היהודי־ערבי (Metzer 1982: 93-94; Gaskin 1992: 266-268; El-Eini 1997: 586). מחקרים אלה לא עסקו בניתוח כלכלי־פוליטי של ההתנגדות היהודית, ובכלל זה באינטרסים שהניעו אותה, או בביטוייה הפוליטיים בזירה המדינתית. לעומתם הציע זאב שטרנהל ניתוח כלכלי־פוליטי של ההתנגדות היהודית למס כחלק מהדפוס ההיסטורי של שיתוף הפעולה בין תנועת העבודה למעמד הבינוני (שטרנהל 1995: 298–299). עם זאת, ניתוחו הממוקד בתנועת העבודה ובבגידתה האידאולוגית, לדעתו, שהשתקפה בחבירתה לאופוזיציה היהודית למס, לא עמד על טיבם של האינטרסים הכלכליים־פוליטיים המאורגנים שהובילו את ההתנגדות.

את התנגדות היישוב היהודי למס בשנות השלושים הובילו גורמים שונים, עירוניים בעיקר, מקרב 'החוגים האזרחיים'. נדמה שאין בכך כדי להפתיע, עקב החפיפה בין השסע הכלכלי־חברתי הכפרי־עירוני ובין השסע הכלכלי־פוליטי הערבי־יהודי, שהבליטה יזמת המס הבריטית.[11] גורמים אלה ודאי לא היו היחידים שהבחינו בחפיפה זו ובהשלכותיה, אולם הם נהנו מהיכולת לגבש את עמדתם ביחס לסוגיה במהירות יחסית עקב זהותם הקפיטליסטית, שהייתה חפה משיקולים פרוגרסיביים־נורמטיביים, אמתיים או מדומים.

9 High Commissioner for Palestine to His Majesty's Principal Secretary of State for the Colonies, 14.6.1934, Ibid.

10 בשנים 1930 ו־1947 הונהג מס הכנסה ב־27 מושבות בריטיות, ראו: Gaskin 1992: 268, 303. פקודת המס המנדטורית התבססה על נוסח לדוגמה שהופץ במושבות האימפריה הבריטית כבר ב־1922, ראו: ראובני 1993: 84. בנוסחה הסופי היו רכיבים שנלקחו מחוקי מס ההכנסה שהנהיגו הבריטים זמן קצר קודם לכן במושבותיהם בקניה, בקפריסין ובהודו, ראו: Likhovski 2010.

11 ראו למשל: ה' מרגלית, 'הפיננסים של ארץ־ישראל והצעת מס־הכנסה', **מסחר ותעשייה**, 7 (15.4.1931).

כבר בעקבות פרסום מסקנות ועדת ג׳ונסון-קרוסבי ב־1930 הסתמנה חלוקת עבודה בין הגורמים הללו. ההתאחדות הובילה את ההתנגדות הארגונית־פוליטית להחלת המס תוך כדי תביעה מהממשלה להכיר בה כמייצגת הבלעדית של כלל האינטרסים הכלכליים הפרטיים המאורגנים.[12] באותה עת פרסם הירחון **מסחר ותעשייה**, שייסד היזם אלכסנדר יבזרוב, מאמרים שסיפקו ׳תחמושת׳ עניינית לשלילת המס.[13] מראשית העשור שאפה ההתאחדות מבחינה ארגונית להניע פעולה פוליטית של התנגדות למס שתושתת על חזית רחבה ולא על העצמה הארגונית המצומצמת שלה בלבד. זאת ועוד, פעולה זו אמורה הייתה להסתמך על מכלול אינטרסים רחב יותר מהאינטרסים התעשייתיים וליצור חפיפה בינם לבין האינטרס הלאומי־ציוני. במישור העקרוני הוצעה התשתית הרעיונית להתנגדות למס, והיא שימשה את ההתאחדות במהלך כל העשור. תשתית זו הציגה ניתוח מורכב שנמנע מפסילה עקרונית של מס הכנסה, אולם פסל את מניעיהם של השחקנים הפוליטיים הבריטים שקידמו אותו, כמו למשל החשש מגירעון תקציבי (של האוצר בלונדון) ומהצורך בחלוקה מחדש של ההכנסות (של הנציב בירושלים). כבר בראשית העשור נוספו לתשתית זו נימוקים נקודתיים, שליוו את ההתנגדות למס גם אחר כך ועסקו בפגיעתו הפוטנציאלית בזרימת ההון היהודי לארץ ועל המכשולים שיערום בפני פיתוח התעשייה היהודית הפרטית.[14]

ההתאחדות, שכאמור הובילה את ההתנגדות למס ברמה הארגונית־פוליטית, נאלצה כבר ב־1932 להתמודד עם ההכנות לאפשרות החלתו, ובהן פניית הממשלה להנהלת הסוכנות לפתוח בהתדיינות בשאלת המס, ובאיתות המובלע בה שאינטרסים כלכליים מאורגנים לא יוכרו כבעלי מונופול ייצוגי.[15] לפיכך על ההתאחדות ׳נגזר׳ לנהל מאבק כפול בזירה היישובית: על יצירת מונופול ייצוגי ביישוב מזה, ועל אימוץ עמדותיה השוללות את יזמת המס הבריטית על ידי מוסדותיו מזה.[16] נדמה כי להתאחדות היה יסוד להניח כי השחקנים

12 התאחדות בעלי התעשייה בארץ־ישראל לכבוד הא׳ מ׳ דיזנגוף יושב־ראש המועצה של עירית תל אביב, 24.8.1930, ארכיון עיריית תל אביב (להלן: אעת״א) 3066-04.

13 מרגלית (לעיל הערה 11); הנ״ל, ׳כלפי מס הכנסה׳, **מסחר ותעשייה**, 10-11 (ספטמבר 1932); ד״ר א׳ רופין, ׳לשאלת מס־ההכנסה בארץ־ישראל׳, שם, 16 (15.12.1932).

14 מרגלית (לעיל הערה 11).

15 בד בבד עם מאבקה של ההתאחדות ביזמה הבריטית להנהגת מס הכנסה בשנים 1932-1934 גבר המתח בנוגע למכס בין חוגים שונים במעמד הבינוני ביישוב (בעיקר בפרדסנים שייצאו את תוצרתם לבריטניה) ובין השלטון הבריטי, זאת לנוכח הדרתה של ארץ ישראל ממערכת ההעדפות האימפריאליות שעוצבה בוועידת אוטווה ב־1932 וסתמה את הגולל על המאמצים היישוביים לשנות זאת, ראו: El-Eini 1998: 182-184. אף כי סביר להניח שמתח זה עמד ברקע המאבק שהובילה ההתאחדות ביזמת המס, הרי שככל הנראה הוא לא השפיע ישירות על עיצובו עקב נתוני היצוא הזניחים של התעשייה הפרטית היישובית לבריטניה בשנים אלה.

16 Palestine Executive of the Jewish Agency, Minutes of a Meeting, 28.6.1932, CZA S100/13b; התאחדות בעלי התעשייה בארץ־ישראל, מכתב־חוזר מס׳ 1/33, 16.2.1933, שם, S8/2303/1.

ההגמוניים בזירה היישובית שותפים לשלילתה המוחלטת של יזמת המס. הנחה זו התבררה כמוטעית עם החלטת הנהלת הסוכנות שלא לנצל את מעמדה כבת־שיח של הממשלה בנוגע למס כדי לנסות לבלמו. תחת זאת ביקשה הסוכנות להיאבק על הנתח שהאוכלוסייה היהודית תיהנה ממנו בחלוקת ההכנסות המחודשת שהמס היה אמור לייצר.[17] נוסף על כך, הנהלת הסוכנות, בהובלת חיים ארלוזורוב, אף שללה את האפשרות להכיר בהתאחדות כמייצגת הבלעדית של הגורמים ביישוב ששללו את יזמת מס ההכנסה.[18] נראה כי את ההנהלה הניעה התפיסה שראתה את האינטרסים הכלל־יישוביים כרחבים בהרבה מאלה של ההתאחדות או של כל גוף כלכלי מאורגן אחר. על פי תפיסה זו שלילה של יזמת המס מראש עלולה לפגוע בקידומם של האינטרסים הכלל־יישוביים בזירה המדינתית.[19]

עמדת הנהלת הסוכנות לא הייתה מקובלת על כל חבריה. נגד הקו שהוביל ארלוזורוב התייצב איש 'המזרחי' יהושע השל פרבשטיין, ראש המחלקה למסחר ותעשייה.[20] על אף כהונתו בראש אחת ממחלקותיה, שלל פרבשטיין נורמטיבית את המעמד הפוליטי המדינתי שהנהלת הסוכנות נהנתה ממנו ביחס לסוגיית מס ההכנסה ותבע במרומז שנציגות יישובית תתפוס מרחב זה, קרי 'הוועד הלאומי'.[21] אל פרבשטיין חבר עמנואל ניומן, ציוני אמריקני שהיה ראש המחלקה הכלכלית של הנהלת הסוכנות בארץ בשנים 1931–1934, ושניהם יחד ניסו לכפות על ארלוזורוב החלטה שלפיה הנהלת הסוכנות תשלול לחלוטין את הנהגת מס ההכנסה. חברי ההנהלה דחו את הצעתם, ובמקומה הכריעו לטובת הכרה מצומצמת באינטרסים הכלכליים המאורגנים ('בעלי תעשייה, איכרים ולשכות־מסחר') לשם הבעת עמדתם בנוגע ליזמת המס ב'ריאיון' לפני הנהלת הסוכנות.[22]

לנוכח החלטת הנהלת הסוכנות, בחר נשיא ההתאחדות אריה שנקר לנקוט קו מתוחכם. נראה כי הוא היה מודע לחלוטין לרעיון שההכרה היישובית המוגבלת במעמדה הפוליטי של ההתאחדות היא חלק מתרגיל השהיה שנקט ארלוזורוב, שלא שלל את מס ההכנסה

17 Palestine Executive of the Jewish Agency, Minutes of Meeting, 3.7.1932, Ibid.

18 **ישיבת ההנהלה, 27.9.1932, אצ"מ, שם.**

19 דברי ארלוזורוב: 'השבוע מסתיים פרק חשוב במו"מ שלנו עם הממשלה בשלושה עניינים: א) חלק היישוב היהודי בהכנסות הממשלה; ב) עניין תמיכת הממשלה בחינוך; ג) תמיכתה במפעלי הבריאות שלנו. [...] בוויכוח שלנו בקיץ אמרתי, שכל זמן שהממשלה מונעת מאתנו את המגיע לנו אין לנו להשתתף בשום מו"מ על מס־הכנסה; לו ניתן לנו המגיע לנו אפשר היה לדבר על משא־ומתן. אמרתי כך גם לנציב', שם. מתח זה, שהתגלע בין ההתאחדות ובין הנהלת הסוכנות בכל הכרוך בעמדת היישוב ביחס ליזמת המס הבריטית, מזכיר ומלמד על טיבם הוולונטרי של המוסדות הלאומיים. הם פעלו בזירה הפוליטית היישובית ומגמתם המתמדת הייתה לבסס את סמכותם כמרכזים פוליטיים מול מרכזי המשנה ביישוב, ראו: הורוביץ וליסק 1977: 47–60.

20 לפירוט עמדותיו של פרבשטיין ביחס לאפשרות שיונהג מס הכנסה, עמדות שהיו זהות לעמדות ההתאחדות, ראו: 'על מחלקת המסחר והתעשייה של הסוכנות (שיחה עם מר ה. פרבשטיין)', **מסחר ותעשייה, 14–15** (נובמבר 1932).

21 **ישיבת ההנהלה, 27.9.1932, אצ"מ S100/13b.**

22 **החלטת ההנהלה, שם.**

לגמרי.[23] שנקר ניסה אפוא לגרום לארלוזורוב לחשוף את עמדתו בנוגע למס.[24] נדמה כי לארלוזורוב לא נותרה ברירה ותגובתו המתונה ללחצו של שנקר הניעה את גיוס הגופים הלאומיים ביישוב לחזית ההתנגדות למס, חזית שהובילה ההתאחדות.[25] שנקר השכיל לרכוב על מאבקו של הוועד הלאומי לבלעדיות בייצוג היישוב היהודי בזירה הפוליטית המדינתית והיישובית כאחד, מאבק שהדהד את עמדת פרבשטיין בנוגע למס ההכנסה.[26] בהקשר זה הציב שנקר את הצהרת הוועד המאוחד היישובי נגד המס כבסיס לפעולה כלל יישובית בהובלת הוועד הלאומי.[27] הקו המתוחכם שנקט שנקר אִפשר לו להימנע מדחיפת הנהלת הסוכנות לעימות חזיתי עם הממשלה בסוגיית המס, עימות שלא הייתה מעוניינת בו. מנגד, הוא הצליח להפוך את ההכרה המוגבלת של הסוכנות במעמדה הפוליטי של ההתאחדות בנוגע לסוגיית המס כבסיס אפשרי להעצמתה הפוליטית־ארגונית (להלן: הַעֲצמה) בעתיד תוך כדי תמרון בין הוועד הלאומי ובין הנהלת הסוכנות.

23 את ארלוזורוב הנחתה כאמור תפיסה של האינטרס היישובי הרחב ונשזרה בה הסכמה אפשרית להחלת המס. הוא גם ראה את ההיגיון בחלוקה מחדש של ההכנסות שהעמיד ווקופ בבסיס יזמת המס וניסה לשווקו לבעלי התעשייה: 'המציאות האי"ת אומרת לנו שאם הלחץ על הפלח ימשך, הוא יהיה מוכרח לעזוב את הכפר ולצאת אל שוק העבודה ולהפריע לעלייה. חוץ מזה: היכן הוא השוק לתעשייתנו בלי כוח־הקנייה של מיליון ערבים?', שם.

24 'פגישת ההנהלה עם באי־כוח התאחדות בעלי התעשייה ועוד בעניין מס־הכנסה', 3.10.1932, אצ"מ S100/14b.

25 דברי ארלוזורוב: 'שאלת המיסים ובייחוד מס הכנסה — הכל מתרכז בה: מסחר, תעשייה, חקלאות, עניינים סוציאליים, וכו'. כל זה טעון בירור [...] הנהלת הסוכנות החליטה לערוך את הבירור ע"י ועדה מבאי־כוח כל הגורמים או ע"י התייעצות עם כל האלמנטים. הנהלת הסוכנות לא תקבע את עמדתה עד הבירור הזה. עמדתי בעניין זה לא תכריע; ההנהלה כולה תחליט ואני אגשים את החלטתה', שם.

26 אספת הוועד הלאומי, ישיבה שנייה, 14.11.1932, אצ"מ J1/7235.

27 'וזהו הקו הכללי של החלטות הוועדה: 1) אנו דורשים מהמוסדות העליונים של היישוב והתנועה הציונית להביע מעתה — מבלי להיכנס בלימוד השאלה — כי עניין מס הכנסה זוהי התקפה חדשה על הציוניות ואולי לא פחות מזיקה להתקפת שאו וסימפסון. יש להודיע כי מס כזה הוא הרס לארץ ובעיקר לתנועתנו, ושהמוסדות יתחילו בפעולות כי תכנית המס הזה תבוטל. 2) לפנות לוועה"ל [לוועד הלאומי] בהצעה כי הוא בעצמו בתור ב"כ [בא כוח] היישוב ירכיב ועדה למלחמה בתכנית המס הזה, בהשתתפות ב"כ הארגונים השונים בישוב, וכעת לא ללמוד השאלה אלא לבטול גמור של ההצעה. 3) הוועה"ל צריך להביע צערו על העובדה כי הנהלת [הסוכנות] לא התייעצה תיכף כשידעה מהסכנה של המס הזה — עם הארגונים המעוניינים אלא נפגשה עמנו רק כעבור חצי שנה, וזאת ג"כ לפי דרישתנו, דרישת הארגונים. 4) על הוועה"ל לקבל החלטה מהסוכנות כי בכל השאלות המתעוררות בממשלה כאן ובלונדון והעלולות לפגוע בענייני היישוב שלא תעשה כל צעד בטרם תתייעץ עם הארגון החזק של היישוב ועם הארגונים המעוניינים. גם החלטנו שלא נעשה כל פעולה ספַּרטית אלא תפנה קודם כל לשני האורגנים העליונים ותדרוש מהם לעמוד בראש הפעולה הזאת. מהנהלת הסוכנות לא קבלנו לצערנו כל תשובה, עתה אנו מחכים לתשובת הוועד הלאומי', שם.

ל׳ההסתדרות הכללית של העובדים העבריים בארץ ישראל׳ (להלן: ההסתדרות), בהיותה הארגון הגדול ביותר ובעל העצמה הפוליטית הגדולה ביותר ביישוב, היו כמובן אינטרסים כלכליים מובהקים. לפיכך לא השתתפה במאבקה של ההתאחדות לגיבוש חזית יישובית רחבה לבלימת יזמת מס ההכנסה וכפועל יוצא גם להכרה יישובית בהתאחדות כבעלת מונופול ייצוגי של האינטרסים הכלכליים הפרטיים בסוגיה זו. שני גורמים מרכזיים תרמו לעמדתה האמביוולנטית של ההסתדרות ביחס ליזמת המס בשלהי 1932. את הגורם הראשון האיר כאמור שטרנהל, שקבע כי דובריה הבולטים ׳ידעו, שתנועה סוציאליסטית אינה יכולה להרשות לעצמה לשלול בראש חוצות את הנהגתה של שיטת מיסוי פרוגרסיבי׳ (שטרנהל 1995: 299). הגורם השני היה חששם של דוברי ההסתדרות כי הכרה יישובית במונופול הייצוגי של ההתאחדות בנושא המס תסמן את האפשרות להפיכתה של ההתאחדות כארגון הנטוע במעמד הבינוני היישובי למייצגת האינטרס הלאומי בסביבה הכלכלית־פוליטית הארץ־ישראלית הכוללת. ההשפעה השלילית שהייתה יכולה לנבוע ממימושה של אפשרות זו על עצמתה של ההסתדרות בפרט ושל תנועת העבודה בכלל הייתה ברורה, והחשש הביא את ההסתדרות לידי נקיטת רטוריקה התקפית נגד כלל המעסיקים הפרטיים שדרשו חזית לאומית אחידה נגד יזמת מס ההכנסה, אך נמנעו משיתוף פעולה דומה למען המאבק על עבודה עברית.[28] שנקר, שלא במפתיע, עט על הרטוריקה ההתקפית של ההסתדרות כמוצא שלל רב. מבחינתו ומבחינת ההתאחדות, שמפעלי חבריה (רובם באזור תל אביב) כמעט לא העסיקו ערבים, ברטוריקה זו הייתה משום התפרצות אל דלת פתוחה.[29] יתר על כן שנקר ניסה למנף את ההתנגדות לשם גיוס תנועת העבודה לאופוזיציה למס ההכנסה. מהלך זה נחל הצלחה מוסדית־ארגונית, וב־1934 הצטרפה ההסתדרות ל׳וועד המאוחד נגד מס הכנסה׳, מאבק שכאמור הובילה ההתאחדות.[30]

שנת 1932 הייתה כאמור השנה הראשונה שבה עלתה יזמת מס ההכנסה הבריטית על פסים מעשיים. ההימנעות הבריטית מלהכיר במונופול הייצוגי של מי מהאינטרסים הכלכליים המאורגנים ביחס לשאלה זו הסיטה את עיקר ההתרחשות הפוליטית בעניין המס לעבר הזירה היישובית. עם תום השנה פעלו בנושא מס ההכנסה במישור הארגוני לא פחות משלושה גופים. הראשון היה ועדה שהקימה הנהלת הסוכנות ותפקידה היה לאסוף חומר בנושא. השני היה ועדת הוועד הלאומי, שבה השתתפו כל הזרמים שיוצגו בו, והיא הייתה אמורה לקבוע את תכנית ההתנגדות למס המוצע. ועדה זו קמה הודות לפעילותו של שנקר

28 ראו בהקשר זה את דברי דוד רמז וברל כצנלסון באספת הוועד הלאומי שהביא עיתון **דבר** לקוראיו: ׳הויכוח על מס הכנסה בוועד הלאומי׳, **דבר**, 16.11.1932; ׳לדיון בענין מס הכנסה (דברים שנאמרו בישיבת הוועד הלאומי)׳, שם, 18.11.1932.

29 דברי שנקר: ׳פה נזכר עניין העבודה העברית: מס ההכנסה יפגע בעיקר בתעשייה והרי כאן כמעט 100% פועלים יהודיים. עיקר עבודתנו כרגע צריכה להיות משיכת ההון היהודי לארץ, וכל דבר העלול לדחותו הוא אסון׳, ׳הישיבה השלישית בעניין מס הכנסה׳, 22.11.1932, אצ״מ S100/14b.

30 ׳רשימת המוסדות׳, ארכיון המכון לחקר התפוצות, אוניברסיטת תל אביב, אוסף וולחונסקי (להלן: אמח״ת) P22/31.

בנתיב הארגוני של 'הוועד המאוחד כנגד מס הכנסה', שהקימה ההתאחדות. ועד זה היה הגוף השלישי שפעל בזירה ונוסף על ההתאחדות היו שותפים בו גם האינטרסים הכלכליים המאורגנים האחרים (חוץ מההסתדרות) וכן שלוש המפלגות 'האזרחיות' הגדולות (הציונים הכלליים, 'המזרחי' והרביזיוניסטים).[31] על אף הפיצול בטיפול בשאלת מס ההכנסה, עם תום השנה התייצב הוועד הלאומי, בתור מייצגו של היישוב היהודי, לצד ההתאחדות והחליט פה אחד לשלול מס זה.[32] ההחלטה שיקפה את קווי המתאר הבסיסיים של ההתנגדות למס. את ההחלטה התווה ארתור רופין, ועיקרה היה שלילת התפיסה הבריטית הרואה צורך בחלוקה מחדש של ההכנסות בטענה שהאוכלוסייה היהודית נושאת בעיקר נטל המס ממילא.[33]

ניתוח ההתרחשות הפוליטית בזירה היישובית במהלך 1932 בנוגע למס ההכנסה לא מאפשר להסיק מסקנה חד־משמעית באשר לשאלה אם השפיעה ההתאחדות על עיצוב מדיניות המס. על אף התייצבות היישוב היהודי לימינה, באמצעות הוועד הלאומי, עם תום השנה לא היה ברור כלל אם הבריטים נסוגים מיזמת המס. כמו כן הוועד הלאומי לא היה השחקן היישובי ההגמוני, ועמדתה של הנהלת הסוכנות ביחס לשאלה טרם הובררה סופית, אם כי ברור היה כי יקשה עליה להביע תמיכה במס. לפיכך שאלת השפעת ההתאחדות על ניסוח האינטרס היישובי הייתה לוטה בערפל, כמו גם שאלת השפעתה של ההתאחדות על עיצוב מדיניות המס בזירה המדינתית. עם זאת אין ספק כי גם לו אפשר היה לקבוע שההתאחדות נחלה הצלחה בהשפעתה על שתי הזירות הללו, המעטה הארגוני שדרכו נותבה השפעה זו לא אִפשר את זיהויה המוחלט של ההתאחדות כמי שעמדה מאחוריה, ומכאן שתוצר הלוואי הצפוי של העצמתה ארוכת הטווח עמד בסימן שאלה. סימן שאלה זה אף חשף דילמות מהותיות בכל הכרוך לפוליטיקת ייצוג האינטרסים התעשייתיים, שעמן התמודדה ההתאחדות מששבה הממשלה לקדם את יזמת המס בהמשך העשור.

יזמת הממשלה להנהגת מס הכנסה שבה ועלתה על סדר יומם של השחקנים היישוביים הרלוונטיים עם חידוש המהלכים הפומביים במהלך 1934. ברקע עמדה הצלחת ההתאחדות ב־1933 להשפיע על ניסוח האינטרס היישובי. זו מצאה את ביטויה הן במישור הארגוני־מוסדי הן במישור העקרוני־מושגי. במישור הארגוני־מוסדי פעל שנקר בראשית 1934 כדי להבטיח את התייצבותה של הנהלת הסוכנות לימין האופוזיציה למס בזירה המדינתית, ברוח תפיסת האינטרס היישובי שגובשה בהשפעת ההתאחדות בשנה שקדמה לה.[34] פעולה זו הוכתרה בהצלחה. משה שרתוק, שלאחר רצח ארלוזורוב תפס את מקומו בתור ראש המחלקה המדינית של הסוכנות, פעל בזירה המדינתית בהתאם לציפיות שנקר.[35] במישור

31 'על הפרק: מי מטפל בשאלת מס־הכנסה?', **מסחר ותעשייה**, 14–15 (נובמבר 1932).

32 'שונות: החלטת הוה"ל [הועד הלאומי] נגד מס־הכנסה', שם, 17–18 (30.12.1932).

33 רופין (לעיל הערה 13).

34 אריה שנקר לכבוד מר שרתוק, 5.2.1934, אצ"מ S53/1260/1.

35 ראו דיווח שרתוק להנהלת הסוכנות: 'בנוגע למס הכנסה — לפני שבוע נודע לנו שהממשלה מנתה ועדה [ועדת ג'ונסון־סטיד־קמבל] לטפול בשאלה הזאת. יש ברצון הממשלה להנהיג את המס הזה.

העקרוני־מושגי הרימה הסוכנות היהודית תרומה נכבדה לביסוס התשתית המושגית והאמפירית להתנגדות למס באמצעות יזמת המחלקה הכלכלית, בניהולו של ניומן, וערכה מחקר נרחב על שיטת המסים בארץ. את המחקר ערך אברהם גרנובסקי והוא פורסם במהלך 1933. פרק נרחב ממנו הוקדש לניתוח היזמה הבריטית להנהגת מס ההכנסה ולשלילת הנימוקים להחלתו (גרנובסקי 1933: 359–373).

בפרוס 1934 פוזר הערפל סביב שאלת השפעתה של ההתאחדות על ניסוח האינטרס היישובי ביחס למס ההכנסה. לעומת זאת, הערפל סביב שאלת השפעתה על עיצוב מדיניות המיסוי בזירה המדינתית טרם התפזר, והאיתותים המוקדמים לא בישרו טוב להתאחדות. הממשלה, בדומה להתנהלותה ב־1932, חזרה ונמנעה מהענקת מעמד ייצוגי כלשהו להתאחדות או לחזית רחבה יותר של אינטרסים כלכליים מאורגנים בסוגיית המס. השיקול שהניע אותה היה חששה מהשלכות פוליטיות שליליות על יחסי יהודים־ערבים, שיכולות היו לנבוע מהכרה כזו, בעיקר עקב משמעותו הפרוגרסיבית הצפויה של המס.[36] במקום זאת מינה כאמור הנציב העליון את ועדת ג׳ונסון־סטיד־קמבל והזמין את הנטינגטון מלונדון כדי שישמעו עדויות ׳מלשכות המסחר, באי כוח תעשיות גדולות ואומנויות וחברים מעוניינים אחרים מבין הקהל׳.[37]

בעניין זה הצלחתה של ההתאחדות בניסוח האינטרס היישובי בסוגיית המס פגעה דווקא באפשרות העצמת השפעתה בזירה המדינתית משום שהתייצבות נציגי הנהלת הסוכנות בחזית ההתנגדות למס ייתרה את מאבקה של ההתאחדות להכרה של השלטון הבריטי בהתאחדות עצמה. צעד זה אף גובה בהחלטה מוכוונת ומודעת של הנהלת הסוכנות לשמר בידיה את הובלת הטיפול בנושא המס ברמה הכלל־יישובית.[38] מסיבה זו חזרה ההתאחדות על מעשיה מראשית העשור ופעלה לגיבוש חזית אינטרסים רחבה להתנגדות למס מתוך תקווה כי בעקבות זאת יהיה בידה לזכות בהכרה פוליטית יישובית ובאמצעותה לתרום לבלימת יזמת המס בזירה המדינתית. אך שלא כמו הדרך שפעלה בה במהלך 1932, ובעקבות הצלחתה בניסוח האינטרס היישובי ביחס למס, פנתה עתה ההתאחדות גם להסתדרות כדי שתהיה שותפה לחזית ההתנגדות.[39]

הודענו שאנו בעד ביקורת שיטת המיסים בארץ, אבל מתנגדים לדיון נפרד במס־ההכנסה. למומחה [הנטינגטון] שבא הודענו שאנו מתנגדים להנהגת מס ההכנסה מהחששות הבאים: 1) פן תפסק זרימת ההון לארץ; 2) חלק גדול מהתושבים ישתמט מתשלום מס; 3) יחולו סכסוכים בין התושבים לפקידים; 4) הגדלת חלקו של היישוב היהודי במס; המס המשתלם על־ידנו כיום גדול למדי׳, ישיבת הנהלת הסוכנות היהודית בא״י, 11.2.1934, אצ״מ S100/15b.

36 שם.

37 ׳מס ההכנסה שוב על הפרק: בא מומחה בריטי לעין בשאלה׳, **דבר**, 11.2.1934.

38 ישיבת הנהלת הסוכנות היהודית בא״י, 25.2.1934, אצ״מ S100/15b.

39 אריה שנקר לכבוד הוועד הפועל של הסתדרות העובדים העברים הכללית בא״י, 14.2.1934, ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון (להלן: אה״ע) IV-208-1-2706.

בשלב הראשון לא השתתפה ההסתדרות בחזית המתגבשת, ותגובתה להזמנת שנקר רמזה על חששותיה מ־1932. מאחורי תירוצים מנהליים הסתתרה הרתיעה מהשתתפות במהלך פוליטי שבו ההון הפרטי אמור להוביל את ייצוג האינטרס היישובי־לאומי בסביבה הכלכלית־פוליטית.[40] ייתכן שמאחורי העמדה ההסתדרותית עמדה גם הדאגה של תנועת העבודה מהתחזקותו של המגזר הפרטי ביישוב עקב יבוא ההון הגדול והגאות הכלכלית של 1932–1934. לפיכך בשלב הראשון הייתה התארגנות חזית ההתנגדות למס התאגדות של האינטרסים הכלכליים מקרב החוגים האזרחיים בלבד.[41] עם זאת התעקש שנקר לשמור מקום לנציג ההסתדרות בוועד הפועל של ההתארגנות החדשה.[42] בתום התארגנות חזית ההתנגדות התרצתה גם ההסתדרות ונמנתה רשמית עם הארגונים שהיו חברים ב'וועד המאוחד כנגד מס הכנסה'. לוועד חברו גם ארבעת מפעלי התעשייה הפרטית הגדולים ('נשר', 'שמן' וחברות האשלג והחשמל), שבתקופת המנדט לא נמנו עם שורות ההתאחדות, וכן החברה לתעשיית מלח בעתלית, שהתבססה במקורה על זיכיון ממשלתי.[43]

הצלחת ההתאחדות בארגונה של חזית כה רחבה להתנגדות ליזמת המס ב־1934 תאמה לכאורה את מאמציה המתמשכים להביא לידי זיהוים של האינטרסים התעשייתיים הפרטיים (של חבריה בפועל ובכוח) עם האינטרס הלאומי־ציוני. אך כמה מהטיעונים שהעלתה ההתאחדות נגד המס הקשו מאוד עם זיהוי זה, ובראש ובראשונה הטענה כי על הממשלה לסגת מיזמת המס מאחר שהוא צפוי לעצור את המשך זרימת ההון היהודי לארץ ישראל.[44] בבסיס טענה זו עמדה ההערכה שההון היהודי המיובא מגדיל את תקבולי הממשלה ממסי רכוש וממסים עקיפים. מכאן שההשפעה השלילית הצפויה של המס על יבוא ההון הייתה מגדילה את ההסתברות להיווצרות גירעון בתקציבה של ממשלת המנדט ובעצם פועלת

40 הוועד הפועל של הסתדרות העובדים העברים הכללית בא"י לכבוד יושב ראש התאחדות בעלי התעשייה בא"י מר אריה שנקר, 16.2.1934, שם.

41 'התייעצות בשאלת מס־הכנסה, שנתקיימה במשרדי התאחדות בעלי התעשייה בתל־אביב, בנוכחות באי־כוח המוסדות הכלכליים־פיננסיים של היישוב וארגוני התעשייה, המסחר והחקלאות. הישיבה התנהלה בנשיאותו של מר אריה שנקר', 15.2.1934, אמח"ת P22/6.

42 אריה שנקר אל מר רמז, 18.2.1934, אה"ע IV-208-1-2706.

43 'רשימת המוסדות', אמח"ת P22/31. לארבעת המפעלים הגדולים במשק הארץ־ישראלי לא היה ככל הנראה אינטרס ישיר בהובלת המאבק ביזמת מס ההכנסה. מפעלים אלה, שנרשמו כחברות בלונדון, היו נתונים למיסוי הבריטי ונראה כי שררה הבנה כוללת שלא יוטל עליהן מיסוי כפול, ראו ד' וולחונסקי, 'הצעת תזכיר לנציב העליון בעניין מס הכנסה', שם, P22/6. עם זאת, ברור היה כי האינטרס העקיף של 'נשר', 'שמן' וחברת החשמל בהתנגדותם ליזמת המס נבע מההשלכה הצפויה של הקטנת כוח הקנייה של לקוחותיהם. ראו בהקשר זה גם את דיונו של לחובסקי על אופן טיפולם של פרקליט המדינה של ממשלת המנדט ושל פקידי משרד המושבות בלונדון בשאלת המיסוי הכפול תוך כדי ניסוחי טיוטות פקודת המס בשנים 1933–1934, ראו: Likhovski 2010.

44 'התייעצות בשאלת מס־הכנסה שנתקיימה במשרדי התאחדות בעלי התעשייה בתל־אביב', 15.2.1934, אמח"ת P22/6; ד' וולחונסקי, 'מס הכנסה ומשק הארץ', **הארץ**, 27.4.1934.

בניגוד לאינטרס הבריטי שהארץ תישא את עצמה מבחינה כלכלית.[45] על אף הגיונה של טענה זו היה בה כדי לפגוע במאמצים ליצור חפיפה בין האינטרסים התעשייתיים הפרטיים לאינטרס הציוני, מאחר שהדגשת פגיעתו הצפויה של המס בזרימת ההון רמזה לאפשרות שאת ההון הפרטי שכבר היה מצוי בארץ, כמו גם זה שעתיד היה להגיע אליה, מניעים בעיקר אינטרסים עסקיים, ואילו לאינטרס הציוני תפקיד משני בלבד.[46]

ההתאחדות הייתה מודעת לבעייתיות זו. לכן בהצעת התזכיר לנציב העליון, שהגיש דב וולחונסקי (פקיד ההתאחדות שהיה אמון על הטיפול בסוגיה) לאישורו של הוועד המאוחד כנגד מס ההכנסה, הוצג ניסוח שאמור היה לגשר בין הרכיב הציוני (זיהוי ההון כחלק מהשיח החלוצי־ציוני) ובין הרכיב העסקי (חיפוש ההון אחר אפיקי השקעה רווחיים), בלי לבכר אחד על פני האחר:

> מהאמור יש להסיק שמבחינה כלכלית טהורה חסרים עדיין בא״י התנאים הדרושים להשקעת הון פרודוקטיבית. ואם למרות התנאים הבלתי נוחים הושגו תוצאות כלכליות משביעות רצון — שהן ברכה לארץ כולה ולאוצר המדינה גם יחד — יש לזקוף את הדבר לזכות היוזמה היוצרת והמאמצים האישיים, בעלי אופי פיונרי [חלוצי], של היצרנים. אין כלל למעט את ערך המניע הבלתי כלכלי: האמונה הכבירה בעתידה של הארץ הזאת והנכונות לקורבנות למען פיתוחה, שהרי הוא הוא מאפשר במקרים רבים לקיים מפעלים ולהחזיק מעמד בתנאים קשים מאוד.[47]

בהמשך התזכיר נראה כי משקלו של הרכיב העסקי האפיל על הרכיב הציוני. אמנם אין לקבוע אם בכך באה לידי ביטוי השקפת הוועד המאוחד בדבר האינטרסים המניעים את ההון היהודי, או שמא מאחורי הבלטת המניע העסקי עמדה המחשבה כי בכך יגבר הסיכוי לשכנע את הנציב העליון לסגת מיזמת המס. בכל מקרה, אין לטעות בניסוח: ׳על יסוד

45 הנציב העליון אישש עמדה זו בהודעה הרשמית שפרסם עם הגעת הנטינגטון לארץ בראשית פברואר 1934. ההודעה הובאה במבוא לדוח ג׳ונסון-סטיד-קרוסבי: ׳הוד מעלתו [הנציב העליון] הדגיש כי הדבר האחרון שהממשלה הייתה רוצה לעשות הוא לעצור את זרימת ההון לארץ ישראל או להפוך את השקעת ההון בה לבלתי משתלמת׳. W. J. Johnson to Chief Secretary, 30.4.1934, TNA CO733/261/1

46 בהקשר זה ראו את ניתוחה של חגית לבסקי את היזמות היהודית הקפיטליסטית בארץ־ישראל המנדטורית הסותר את טענת דוברי ההתאחדות. ממסקנתה נובע כי אף על פי שבסיס הפעולה של היזמה הפרטית בתקופת המנדט מאופיין בהיסטוריוגרפיה כ׳קפיטליזם לאומי׳, בדרך כלל אפשר להפריד בין שני שלבים בפעילותם של היזמים הללו. ברוב התקופה ככל הנראה לא היו אלה רק מניעים כלכליים שהניעו את עלייתם של היזמים לארץ־ישראל, אלא גם שיקולים רגשיים וערכיים־לאומיים. עם זאת, לא היה בכך כדי לשנות את דפוס פעילותם היזמי־עסקי לאחר עלייתם, שהונחה משיקולים כלכליים מובהקים, ראו: לבסקי 1995.

47 ד׳ וולחונסקי, ׳הצעת תזכיר לנציב העליון בעניין מס הכנסה׳, אמח״ת P22/6. למקורותיה של הדילמה ביחס לנימוק ההתנגדות למס שהתבסס על תחזית בריחת ההון ראו: רופין (לעיל הערה 13).

ידיעה מלאה של המצב ולאור המסיבות שבהן נתונה פעולה משקית בא״י רשאים אנו לקבוע שחסר מס־הכנסה הוא בעיני בעלי הון הגורם החיובי היחידי בשטח הכלכלה בארץ הזאת׳.[48]

הטענה בדבר בריחת ההון עוסקת כאמור באפשרות שהקרקע עלולה להישמט מתחת למאמצי ההתאחדות להביא לידי זיהוים של האינטרסים התעשייתיים הפרטיים עם האינטרס הציוני. נוסף על כך חשפה טענה זו את המגבלות שעמדו בפני מאמצי ההתאחדות להביא לידי העצמתה ארוכת הטווח ונבעו מבחירתה לנקוט פרקטיקה פוליטית מוכרת של כינון חזית רחבה להתנגדות למס. התקבצות האינטרסים הכלכליים השונים במסגרת חזית זו חייבה את הבלטת המכנה המשותף הרחב ביותר על מנת לשמור על החישוקים הפוליטיים שליכדו אותה. מטבע הדברים מכנה משותף זה היה האינטרס הציוני. כך חדלה ההתאחדות לייצג את האינטרסים המגזריים שלה (כלל התעשיינים הפרטיים החיים ופועלים בארץ) וביכרה על פניהם ייצוג של אינטרסים שלא היה ברור כלל שביום מן הימים ייהפכו חלק מהמגזר התעשייתי המקומי (ההון היהודי שמחוץ לגבולות הארץ). העדפת ההתאחדות הייתה מודעת ונעשתה בשמו של האינטרס הציוני ביבוא הון יהודי מוגבר לארץ, שחרג מהאינטרסים של התעשיינים הפרטיים הפעילים ואף עלול היה להיות מנוגד להם.[49] מכאן נובע כי גם אם לאחר מעשה הייתה ההתאחדות יכולה להצביע על השפעתה על ביטול יזמת מס ההכנסה, הרי שהיא לא נבעה מהבשלתם של האינטרסים התעשייתיים לכלל פעולה כלכלית־פוליטית, אלא משתדלנות ציונית מוצלחת, שבמקרה זה אמורה הייתה להיות מקודמת באמצעות ההתאחדות והוועד המאוחד נגד מס ההכנסה ולא באמצעות המוסדות הלאומיים.

המתח המובנה בין האינטרסים השונים, שהיו שותפים לוועד המאוחד נגד מס ההכנסה, ובין האמצעים האפשריים לבלימת יזמת המס היה גם ברמה הפוליטית, שאף ממנה נבעה השפעה שלילית על מאמצי ההתאחדות לזיהוי של האינטרסים התעשייתיים עם האינטרס הציוני. המחשה בולטת למתח זה ולהשלכותיו אפשר למצוא בהצעתו של שנקר לכלול בחזית האינטרסים הרחבה נגד המס ברמה המהותית (אף כי לא ברמה הארגונית) גם אינטרסים ערביים.[50] מטבע הדברים גישה כזו לא תאמה את עמדת דוברי היישוב, ונראה כי חבר הנהלת הסוכנות ורנר דוד סנטור היה היחיד שחרג ממנה. סנטור, שהיה מקורב לחוגי ׳ברית שלום׳ בשנות העשרים והשלושים וחבר בתנועת ׳איחוד׳ של יהודה לייב מאגנס בשנות הארבעים, שלל ב־1932 את ניסוח ההתנגדות למס על בסיס לאומי.[51] לעומת

48 וולחונסקי, שם.

49 ׳ההסתדרויות החתומות על התזכיר הזה אינן מצטמצמות בדאגה לאינטרסים הכלכליים של חבריהן. את מיטב מאמציהן הן מקדישות למשיכת הון מחוץ לארץ ויצירת אפשרויות להשקעתו הפרודוקטיבית בא״י׳, שם.

50 ישיבת הנהלת הסוכנות היהודית בא״י, 20.2.1934, אצ״מ S100/15b.

51 Palestine Executive of the Jewish Agency, Minutes of Meeting, 3.7.1932, CZA S100/13b

השקפתו של סנטור, שהונחתה משיקולים נורמטיביים, נתיב הפעולה שהציע שנקר הונחה משיקולים מעשיים של הגברת יעילות הפעולה הפוליטית לבלימת יזמת המס ונסמך על האפשרות לכינונה של ברית אינטרסים חוצת לאומים לטרפוד היזמה הבריטית. אפשרות זו אף קיבלה חיזוק מדיווחים שהופיעו בעיתונות היהודית על עדויות של סוחרים ערבים מיפו שבוועדת ג׳ונסון-סטיד-קמבל שללו את יזמת המס.[52] היו גם דיווחים בעיתונות הערבית, שההתאחדות הייתה מודעת להם, על התנגדות ליזמת המס בקרב חוגי המסחר הערביים בירושלים.[53] מובן כי התייצבותה של הנהלת הסוכנות בחזית ההתנגדות למס בזירה המדינתית לא אִפשרה לה לממש את דרך הפעולה שהציע שנקר. נראה שגם הוא עצמו נסוג ממנה, גם לנוכח הרכיבים האנטישמיים שלא נעדרו מטיפולה של העיתונות הערבית בשאלת המס.[54]

אף שכיוון הפעולה הפוליטית החלופי שהתווה שנקר לא עלה על פסים מעשיים, היה בו משום פגיעה פוטנציאלית במאמציה של ההתאחדות לזיהוי האינטרסים התעשייתיים הפרטיים עם האינטרס הציוני. שיקולו המעשי של שנקר, בדבר הגברת סיכויי בלימת יזמת המס הממשלתית, הבליט את השיקולים העסקיים של חברי ההתאחדות, שביכרו את עצירת היזמה על פני המאמצים האמורים. במילים אחרות, המתח המובנה בין האינטרסים של השותפים לחזית מצד אחד ובין האמצעים האפשריים לבלימת יזמת המס מן הצד השני הראה הן ברמה העקרונית הן ברמה הפוליטית את העובדה הלא־מפתיעה שחברי ההתאחדות הונעו בפעילותם הכלכלית מאינטרסים עסקיים לפחות באותה המידה שבה הונעו מאינטרסים ציוניים, אם לא יותר. ברמה העקרונית נחשפה מציאות זו מתוך דבקות ההתאחדות באינטרס הציוני להבטחת זרימת ההון ארצה. לעומת זאת ברמה הפוליטית הדגים מהלכו של שנקר כי דבקות באינטרסים העסקיים של חברי ההתאחדות, השוללים את המס, מאפשרת לו לפעול שלא על פי האינטרס הציוני הכולל שכיוון לאוטונומיזם ובידול אתנו־לאומי של הזירה היישובית.

לפיכך במהלך 1934 לא מינפה ההתאחדות את פעולתה ביחס ליזמת מס ההכנסה להעצמה פוליטית ארוכת טווח וספק אם היה ביכולתה לעשות כן. עם זאת הוסיפה יזמת המס לשמש עבורה כסדין אדום בזירה המדינתית עקב האיום שהיה גלום בה על האינטרסים התעשייתיים הפרטיים שהיא שאפה לייצג בלעדית. בעקבות כך התעקשה ההתאחדות

52 ׳דעת לא יהודים על מס הכנסה׳, **דבר**, 22.3.1934.

53 אריה שנקר לכבוד מר י׳ רוקח, ׳העיתונות הערבית בשאלת מס־הכנסה׳, 8.3.1934, אעת״א 0823-04.

54 ׳אהבת הבצע של היהודים ומס ההכנסה: היהודים השחצנים, העם הרוצה לבלוע את הכל, ואם משיג דבר אינו מסתפק בו אלא תובע עוד. זוהי מדתם בנוגע לזכויותיהם המדיניות והאזרחיות, ואפשר לתאר את התנהגותם בשטח הממון. כל הרווחים צריכים להיות ליהודים ואוי לו למי שיעיז לנגוע בכיסיהם. אם נבין את האמת הזאת, אז נדע מדוע מתנגדים היהודים למס ההכנסה׳, התאחדות בעלי התעשייה בארץ־ישראל לכבוד מר י׳ רוקח, **אל־ג׳אמעה אל־איסלמיה**, 16.3.1934, שם (הקטעים מהעיתון **אל־ג׳אמעה אל־איסלמיה** פורסמו ב־11.3.1934).

להוסיף ולנסות לבלום את המס באמצעות הוועד המאוחד, תוך כדי התעלמותה מהמכשול הפוליטי המרכזי שעמד בדרכה — היעדר הכרה במעמדה הייצוגי בזירה המדינתית. מהלכיה המעשיים היו פעולה ישירה מול הנציב העליון,[55] וכן תיאום של העדויות שבעלי האינטרסים השותפים לוועד המאוחד הציגו לפני הנטינגטון וועדת ג׳ונסון-סטיד-קמבל והדגשת מסריהן ה׳נכונים׳.[56]

כזכור ממשלת המנדט נסוגה מהיזמה להנהיג בארץ מס הכנסה בעקבות מסקנותיהם של הנטינגטון ושל ועדת ג׳ונסון-סטיד-קמבל. קשה אמנם להגיע למסקנה חד־משמעית בדבר מידת ההשפעה הישירה שהייתה להתאחדות על מהלך זה, כי מבין 67 העדים (יהודים, ערבים ובריטים) שהופיעו בפני הוועדה והנטינגטון, 7 בלבד ייצגו אינטרסים תעשייתיים. עם זאת ברור כי עדים נוספים ייצגו אינטרסים שנוסחו ועובדו במסגרת הוועד המאוחד (נציגי השלטון המקומי, חוגי המסחר והמקצועות החופשיים).[57] מכאן אפשר אפוא להסיק כי להצלחת ההתאחדות בניסוח האינטרס היישובי בשאלת המס במהלך 1933 הייתה השפעה חשובה, ולו גם עקיפה, בגיבוש העמדה האחידה שהציגו השחקנים היישוביים השונים מול שני הגופים הממשלתיים.

מסקנותיהם של הנטינגטון ושל ועדת ג׳ונסון-סטיד-קמבל היו כאמור אחידות, אולם הניתוחים שהובילו אליהן היו שונים בתכלית. כבסיס למסקנה שקראה לביטול יזמת המס נקבה הוועדה בעלות הגבוהה שהייתה כרוכה בהקמת מנגנון המס בתנאי המשק הארץ־ישראלי בהשוואה לתקבולים הצפויים ממנו ולאפשרות שהמס יחריף את הקונפליקט היהודי־ערבי. לצד ניתוח זה והמסקנה שנבעה ממנו עלתה כאמור גם ההמלצה החד־משמעית לבחון שוב את יזמת המס אם שינוי הנסיבות יאפשר זאת.[58] לעומת מסקנות הוועדה, הדוח שכתב הנטינגטון התמודד ביתר פירוט עם הטיעונים נגד המס שאליהם נחשף והוא התלבט בגלוי באשר לעמדתו לגביהם. כדי להתמודד עם הטיעון בדבר הסכנה לבריחת הון הגלומה במס, בחן הנטינגטון תחילה את הניתוח הכלכלי שעמד בבסיסו. הוא מצא כי ההון המיובא מגיע ברובו ממדינות שבהן שיעורי מס ההכנסה גבוהים בהרבה מאלה שאמורים היו לחול בארץ. הוא אף קבע שאם יהיה הון שיעזוב את הארץ בעקבות הנהגת המס הרי שיהיה זה הון נוצרי־ערבי שיועתק למדינות השכנות שבהן לא הונהג מס הכנסה, דוגמת מצרים. הנטינגטון גם שיקף באופן אירוני את זניחתו היחסית של הנימוק הלאומי לזרימת ההון לארץ בטיעוני ההתאחדות, בקבעו כי ההון נוטה לזרום

55 Arie L. Shenkar, ‘Why Income Tax in Palestine’, *Palestine Post*, 4.4.1934

56 למשל, דיווחו של מאיר דיזנגוף לוולחונסקי, מרכז הוועד המאוחד למלחמה נגד מס ההכנסה, בנוגע לעדותו לפני הנטינגטון והוועדה, ראו: מ׳ דיזנגוף לכבוד הוועד המאוחד למלחמה נגד מס ההכנסה, לידי מר ד׳ וולחונסקי, 17.5.1934, אעת״א 0823-04.

57 W. J. Johnson to Chief Secretary, 30.4.1934, TNA CO733/261/1

58 שם.

לארץ מסיבות שאינן כלכליות בלבד.[59] אחר כך בחן את טענות ההתאחדות בדבר הפגיעה הכלכלית האנושה הצפויה לתעשייה מהמס הצפוי עקב שלב ההתפתחות הראשוני של התעשייה בארץ. הנטינגטון קיבל את בסיסן האמפירי של טענות אלה, אם כי התייחס בספקנות להשלכות הממשיות שלהן על אפשרויות הפיתוח העתידיות של הענף.[60] ניתוחיו של הנטינגטון מלמדים אפוא כי השיקול שעמד בבסיסה של גישת ההתאחדות בהדגשת נושא ההון היהודי בחוץ לארץ, במאמציה לבלימת יזמת המס, היה מוטעה. את טיעון בריחת ההון הפריך הנטינגטון בנימה כמעט מזלזלת, ואילו לאינטרסים המיוחדים של המגזר התעשייתי הפרטי, שמשקלם צומצם בטיעוני ההתאחדות, נמצאה דווקא במסקנותיו אוזן קשבת.

לשם בחינת האסטרטגיה שהנחתה את ההתאחדות במאבקה ביזמת המס ב־1934 אפשר להיעזר באחת ההבחנות המרכזיות של מנקור אולסון בחיבורו הקלסי על הגיונה של הפעולה הקולקטיבית (Olson 1971). אולסון גורס כי המאפיין המשותף לארגוני אינטרסים הוא היותם 'תוצרי לוואי' (by products) שהתגבשו בתהליך הפוליטיזציה שעברו הודות לפונקציות נוספות שמילאו מלבד פונקציית המאבק הפוליטי למען טובין קולקטיביים (collective goods) שלשמה הוקמו. מהדיון עד כה מתברר כי דפוס המאבק של ההתאחדות ביזמת מס ההכנסה במהלך 1934 לא השאיר מקום למילוי פונקציות נוספות שיכולות היו להיות קשורות בעקיפין למאבק זה. כמו כן גם סיכוייה של ההתאחדות למילוי פונקציות נוספות מסוג זה בזירה היישובית היו מצומצמים מראש לנוכח אופייה הוולונטרי של הזירה. נוסף על כך ממשלת המנדט דבקה באי־ההכרה הפוליטית שלה בהתאחדות (וודאי שלא העניקה לה מונופול ייצוגי על האינטרסים התעשייתיים הסקטוריאליים), ביחס ליזמת המס וביחס לכל דבר אחר. הכרה מסוג זה הייתה יכולה לשמש לכאורה מצע

59 J. F. Huntington, 'The Report', 14.6.1934, Ibid. כאמור מתחילת העשור עשתה ההתאחדות שימוש בטיעון שלפיו הטלת המס בארץ־ישראל תעצור את יבוא ההון הפרטי אליה, וחזרה עליו, כפי שאדון להלן, גם בשנים 1939־1941. בחינת נתוני יבוא ההון הפרטי מראשית העשור עד לשנתיים מהחלת המס מלמדת כי אלה הושפעו הרבה יותר מהתרחשויות פוליטיות מאשר מהנתונים הכלכליים כפי שהציגה אותם ההתאחדות. בהקשר זה יש לשים לב לצניחה בהיקפי יבוא ההון הפרטי ב־1936, שנת פרוץ המרד הערבי, לעומת הגידול הכמעט מתמיד ביבוא ההון בשנים 1930־1934, שהן השנים שבהן הדיון על המס הפך פומבי, וכן לעלייה המתמדת ביבוא ההון הפרטי לאחר החלת המס, בד בבד עם התבהרות סיכויי בעלות הברית לנצח במלחמת העולם השנייה. מעניינת העובדה כי השפעת מאורעות אלה על יבוא ההון הציבורי הייתה מדודה הרבה יותר, ראו: Metzer 1998: 245. בכך מאששים הנתונים את הטענה שהעלה הנטינגטון ולפיה ההון הפרטי יובא ארצה מארצות שבהן שיעור המס גבוה יותר מזה שתוכנן להיות מונהג בארץ־ישראל ב־1934. יש גם לשים לב למתאם הגבוה בין היקפי העלייה בשנים המדוברות ובין שיעור יבוא ההון הפרטי. המסקנה היא אפוא שחלק ניכר מההון המיובא הגיע עם העולים עצמם, ומכאן שהיקפי היבוא שלו הושפעו מאותם הגורמים שהשפיעו על היקפי העלייה ובהם נכללו גורמים כלכליים לצד גורמים פוליטיים, ראו: Halevi 1983; Beenstock, Metzer and Ziv 1995

60 J. F. Huntington, 'The Report', 14.6.1934, TNA CO733/261/1

לתמריצים מבדלים (selective incentives, במונחי אולסון) ביחסיה של ההתאחדות עם הסקטור התעשייתי שמקורם במשאבי המדינה שהיו אמורים לאפשר להתאחדות לספק טובין פרטיים לחבריה בפועל ובכוח.[61] מכאן עולה שלמרות פעולת ההתאחדות לבלימת יזמת מס ההכנסה בשנים 1930–1934, הן העצמאית הן באמצעות חזית אינטרסים רחבה, שנחלה הצלחה פוליטית, היא לא הצליחה ליצור תמריצים מבדלים מדינתיים. כך הובלטה אי־ההצלחה של ההתאחדות בהעצמתה ארוכת הטווח בהשפעה על עיצוב מדיניות המס בזירה המדינתית, על אף הצלחתה הפוליטית המידית.

מס הכנסה והפוליטיקה של התאחדות בעלי התעשייה לאחר פרוץ מלחמת העולם השנייה

ממשלת המנדט חידשה את מאמציה להנהגת מס הכנסה מיד לאחר שפרצה מלחמת העולם השנייה. בניגוד למניעיה החלוקתיים המוצהרים של הממשלה להנהגת המס במחצית הראשונה של העשור, הרי שפרוץ המלחמה ואי־הוודאות שנלוותה אליה בנוגע להכנסותיה העתידיות של הממשלה ממכסים גרמו לה להצהיר על הצורך באיזון תקציבי כמניע מרכזי להנהגת המס (Gaskin 1992: 267). המלחמה תפקדה אפוא כהלם חיצוני (exogenous shock) למערכת הכלכלית־פוליטית הארץ־ישראלית. הלם זה שינה את המניע הממשלתי העיקרי להנהגת המס. נוסף על כך גורמים בזירה המדינתית דיווחו על איתותים שלפיהם המלחמה פועלת כהלם חיצוני גם על האוכלוסייה הארץ־ישראלית, ולכן זו אינה צפויה להתנגד ליזמה בנוסח שאפיין את ההתנגדות היהודית במחצית הראשונה של העשור (Gaskin 1992: 267).[62] כאמור ההתאחדות הייתה מודעת להשפעת המלחמה

61 על־פי אולסון, טובין פרטיים שיכול ארגון לספק לחבריו בפועל ובכוח משמשים תמריצים מבדלים האמורים להבטיח את נכונותו של כל אחד מחברי הארגון לשאת בנטל הכרוך בייצורם או בהשגתם של הטובין הקולקטיביים שמהם אמורים ליהנות כלל חברי הארגון או אף ציבור רחב יותר. בתנאים אלה אמורה להישמר ההשפעה של הארגון, ראו: Olson 1971. המחקר העוסק בפוליטיקת העסקים מדבר על כמה גורמים המניעים שחקנים מדינתיים לקדם ארגוני אינטרסים של עסקים ומעסיקים, למשל באמצעות הענקת מעמד מדינתי לארגונים אלה, שאפשר יהיה לתרגם אותו לאמצעי תמרוץ מבדלים במסגרת יחסיהם עם חבריהם. בגורמים אלה אפשר למנות את הצורך המדינתי שיכול להיווצר בהקשרים פוליטיים שונים בהסכמת התאגדויות מסוג זה לקביעת מדיניות מסוימת או ליישומה, ראו: Schneider 2004: 26-31. כפי שאראה להלן, במהלך 1937 ניסה שנקר להניע את ממשלת המנדט להעניק להתאחדות מעמד רשמי בכל הכרוך ביישום מדיניות המכרזים הממשלתיים. מעמד מסוג זה, לו היה מוענק, יכול היה להפוך לתמריץ מבדל שהיה מחייב את היצרנים המעוניינים לגשת למכרזים להפוך לחברי התאחדות, ראו: Arie Shenkar to the Chief Secretary, 25.4.1937, CZA S25/7465

62 בעניין זה ראו גם את דברי נחום ליפשיץ, ראש סניף ירושלים של ההתאחדות, שנאמרו בישיבת הוועד הפועל שלה: 'עלינו אסור להיות היוזמים של תנועת ההתנגדות למס־הכנסה כי בזה נקלקל

על מניעי הממשלה להעלות מחדש את יזמת המס, ואף דנה בהבדלים שנבעו ממנה על תהליך גיבוש מדיניות המס ב־1939 לעומת המחצית הראשונה של העשור.[63] הבדלים אלה דרשו מההתאחדות להתאים את מהלכיה הפוליטיים נגד המס למציאות החדשה על מנת להגביר את סיכויי הצלחתם.

אך על אף הצורך בהתאמת מהלכי ההתנגדות למס, בחודשים האחרונים של 1939 ובמחצית הראשונה של 1940 שבה ההתאחדות להתנהלות הפוליטית שכבר הייתה רגילה בה בסיבוב הקודם. וולחונסקי ונחום תשבי, מנהל מחלקת המסחר והתעשייה של הסוכנות וחבר הוועד הפועל של ההתאחדות, מונו לרכז את טיפול ההתאחדות ביזמת המס. גם הפעם הם שאפו ליצור חזית התנגדות רחבה של האינטרסים הכלכליים המאורגנים היהודיים למאבק ביזמה.[64] לנוכח קולות ביקורתיים בהתאחדות, צידד וולחונסקי בהובלת החזית בנימוק חדש — חשש מריגול תעשייתי של פקידי מנגנון המס משתיפתח להם הגישה למפעלי התעשייה ולספריהם.[65] בכך רמז תשבי ככל הנראה לאפשרות של ריגול של פקידים ערבים. גישה זו זכתה לגיבויו המלא של שנקר.[66]

הנחישות הבריטית להנהיג את המס עם פרוץ המלחמה לא השאירה מקום לדיון בהכרה שלטונית במעמדם של אינטרסים כלכליים מאורגנים ואף לא במעמדה של נציגות יישובית רשמית כלשהי. מאמצי ההתאחדות, בזירה המדינתית ובזירה היישובית, לכינונה של חזית התנגדות למס לא כוונו אפוא להשגת הכרה מסוג זה. תחת זאת ביקשה ההתאחדות ליצור קול יהודי אחיד של כל השדרות היישוביות, קול שיוכל להתגבר על מגבלות הצנזורה הבריטית ויביע את התנגדותו הפומבית המוחלטת למהלך. בעקבות כך היא בחנה את האפשרות לחבור לאינטרסים הכלכליים המאורגנים הגדולים, במסגרת חזית ההתנגדות, וכן לקרב להתנגדות למס את גופי היישוב הממוסדים ואף חוגים ערביים.

ההתאחדות החלה לפעול לארגון חזית ההתנגדות בקרב האינטרסים הכלכליים המאורגנים שהשתייכו לחוגים האזרחיים. אך נראה כי בניגוד לציפיותיה היא נחלה אכזבה קשה. לשכות המסחר היהודיות בחיפה ובתל אביב, ואף הלשכה המעורבת (בריטית־יהודית־ערבית) בירושלים, הביעו נכונות להשתתפות בחזית, אולם 'מרכז בעלי הבתים' ו'התאחדות האיכרים' הסתייגו.[67] המסקנה שהתקבלה הייתה אפוא שיש לבסס את חזית

את היחסים שלנו עם הממשלה [...] כיום הנמוקים שלנו להתנגדות למס־הכנסה הם חלשים מאוד', פרוטוקול מס' 18 מישיבת הוועד הפועל של התאחדות בעלי התעשייה, 8.10.1939, אה"ע 3-V-223.

63 פרוטוקול מס' 3, שם, 19.11.1939, שם.

64 פרוטוקול מס' 18, 8.10.1939, שם.

65 שם.

66 פרוטוקול מס' 3, 19.11.1939, שם.

67 'מצד מרכז בעלי הבתים העמדה טרם הובררה די־צרכה. לכתחילה סבורים היו שמוטב להם לבלי להביע במפורש את התנגדותם להתקנת המס מהטעם הפשוט שאין להם הכנסות. ואם־כן — ממילא יהיו פטורים מתשלום [...] הוא הדבר ביחס לאיכרים החוששים כנראה להביע בגלוי את התנגדותם לכך שמא זה יקלקל להם את הסיכויים להשיג מאת הממשלה את ההקלות ביתר המיסים החקלאיים', שם.

ההתנגדות למס על התעשייה והמסחר 'כי אלה הם שני הגורמים הכלכליים המעוניינים ביותר בביטול הגזרה הקשה הזו העומדת מאחר כתלנו'.[68] בראשית 1940 נראה היה כי ההתאחדות מצליחה בכל זאת לתאם את ההתנגדות למס עם חוגי המסחר המאורגנים והתאחדות האיכרים.[69] ההחלטה שהתקבלה הייתה שכל אחד מגופי האינטרסים הכלכליים יגיש לנציב העליון תזכיר נפרד נגד הטלת המס. יש לשער כי החלטה זו נבעה ממשך הזמן שחלף עד שעוד גופים גויסו למאבק וכן מהבנה של ההתאחדות שהפעם הסיכוי להשיג הכרה מדינתית או מעמד של מונופול ייצוגי בטל בשישים. בדיעבד אף הוצדקה ההחלטה ביכולתה 'להאיר את השאלה מבחינות מקצועיות שונות'.[70] לפיכך החליט הוועד הפועל של ההתאחדות כי לנוכח פרק הזמן הצפוי עד שהתזכיר יהיה מוכן, ההתאחדות תשלח בדחיפות מכתב לנציב העליון ובו תובהר עמדתה השוללת את המס מכול וכול.[71]

אך על אף האפשרות שהסתמנה לפעולה בחזית משותפת, בסופו של דבר לא מומשה פעולה כזאת. התאחדות האיכרים נסוגה ממחויבותה לנסח תזכיר נגד המס מאחר שלא מצאה נימוקים נגדו. חיים אריאב, מנהלה הכללי של התאחדות האיכרים, אף טען כי 'יתכן שמבחינה זו [חקלאית] ישנם נימוקים בעד הנהגת המס הזה'.[72] גם הסוחרים חמקו ממחויבותם, לאחר שבוועד לשכות המסחר התגלעו חילוקי דעות ביחס לנחיצות התזכיר. יצחק כץ, מנהלה הכללי של לשכת המסחר בתל אביב, הסביר כי בחוגי המסחר יש 'אנשים משפיעים, אשר אינם מאמינים שהפעולה תצליח, מכיוון שלדעתם מנוי וגמור עם הממשלה להנהיג את המס בשנת 1941 וכל התנגדות לא תועיל ומשום כך אין טעם בהגשת התזכירים'.[73] עקב ההתפתחויות הללו נראה היה כי לקראת מחצית שנת 1940 נותרה ההתאחדות כאינטרס המאורגן היחיד מקרב החוגים האזרחיים שהתמיד בהתנגדותו הגלויה למס ההכנסה.

באשר להסתדרות, למרות הצהרתו של שנקר על רצונו לקרב גורמים מקרב חוגי השמאל לחזית ההתנגדות למס, בניגוד למהלך ב־1934, לא נקטה ההתאחדות שום צעדים ממשיים שיכולים היו לאפשר את חבירת ההסתדרות אליה. נראה כי האיתותים שהגיעו מכיוון ההסתדרות בפרסומים שונים לימדו כי הרגשות המנוגדים שליוו את עיצוב עמדתה ביחס למס ב־1932 חזרו על עצמם.[74] אולם הפעם עד מהרה הוכרעו ההתלבטויות לחיוב המס

68 שם.

69 פרוטוקול מס' 6, 28.1.1940, שם.

70 ד' וולחונסקי לכבוד מר א' שנקר, נשיא התאחדות בעלי התעשייה בא"י, ומר י' ליכטנשטיין, חבר הנשיאות של התאחדות בעלי התעשייה, 'הנידון: מס־הכנסה', 7.5.1940, אמח"ת P22/6.

71 שם.

72 שם.

73 שם.

74 ראו: ל"כ, 'מס הכנסה בארץ ישראל', **דבר**, 6.11.1939; 'תכנית הממשלה על מס הכנסה', **המשק השיתופי**, 17–18, 14.11.1939; ד"ר ארתור ברגמן, 'האם נחוץ לנו מס הכנסה?', שם, 1–2, 8.1.1940.

דווקא, תוך כדי הדגשת הצורך להיאבק על אופי חלוקת ההכנסות שייגזרו ממנו ועל הרכב הוצאות הרווחה הממשלתיות ביישוב.[75] נדמה כי הכרעת ההסתדרות, כמו גם הכרעתם הדומה של חוגי המסחר שראו ביזמת המס עניין מוגמר שאין טעם להילחם בו, ביססו את גישת משרד המושבות בדבר נכונות האוכלוסייה לקבל את המס. אפשר אפוא להניח כי הכרעות אלה סיפקו רוח גבית לקובעי המדיניות הבריטית להמשיך ביזמה בהתאם לתפיסת האינטרס המדינתי שלהם.

לנוכח כישלונה של ההתאחדות לכונן חזית התנגדות רחבה ליזמת מס ההכנסה בחודשים האחרונים של 1939 ובראשית 1940 היא שאפה לגרום לפחות שהגורמים היישוביים הרשמיים יביעו בפומבי עמדה השוללת את היזמה. בד בבד הביע וולחונסקי תקווה מהוססת כי אפשר יהיה לחבור לחוגי המסחר הערביים שעמדתם נגד המס לא השתנתה לדבריו מאז מחצית העשור.[76] בניגוד לאופן שבו ראתה ההתאחדות את העמדה הערבית כלפי המס (אולי מתוך משאלת לב), התברר עד מהרה כי בכל הכרוך בעמדת הסוכנות הזמן קפא מלכת מאז 1933, והנהלת הסוכנות שבה והחליטה להתייצב לימין ההתנגדות למס. כך דיווח תשבי בנובמבר 1939: 'עמדתה של הסוכנות היא שלילית בהחלט לגבי הצעת המס הזה', אולם מנגד הוא הזהיר כי גורמים מקצועיים במנגנון הסוכנות: 'כלכלנים מסוגם של [דוד] הורוביץ ו[אלפרד] בונה הם בעדו'.[77] לנוכח חששותיו של תשבי, דיווח שנקר כשבועיים לאחר מכן לוועד הפועל של ההתאחדות בביטחון יחסי כי 'קרוב לוודאי שעמדת הסוכנות לגבי מס־ההכנסה תהא שלילית'.[78] בינתיים דנה המחלקה הכלכלית של הסוכנות בשאלת מדיניותה ביחס למס ונראה היה כי ביטחונו של תשבי לא היה חסר בסיס. עם זאת, בין הנימוקים שהעלתה המחלקה נגד המס נפקד מקומם של אלה שנגעו לתעשייה, מלבד נימוק בריחת ההון שהיה בעצם נימוק ציוני במהותו.[79] אך נימוקים אלה מסוף 1939 נגד יזמת המס לא החזיקו מעמד זמן רב. בריטניה התקדמה בגיבוש יזמתה, וכעבור כשנה שלחה הממשלה לסוכנות את טיוטת פקודת מס ההכנסה לקבלת הערות. טיוטה זו לא עוררה כל התנגדות של הגורמים שנחשפו לה בהנהלת הסוכנות. במהלך זה התברר כי הורוביץ אכן היה באישים המרכזיים שדחפו את הנהלת הסוכנות לקבל את יזמת

75 כשבועיים לאחר שהודיעה הממשלה רשמית על הנהגתו הקרובה של מס ההכנסה בשנת הכספים 1941–1942, השתבח המשק השיתופי בתמיכתו הארוכה ברעיון, אם כי שב והזהיר כי 'התנאי הראשון להצלחת מס הכנסה וליצירת אווירה אוהדת כלפיו — סידור שירותים סוציאליים ותמיכה במפעלי העזרה, הבריאות, החינוך וכו' של הישוב', 'במסכת העניינים: מס הכנסה', שם, 7–8, 14.4.1941.

76 פרוטוקול מס' 3, ישיבת הוועד הפועל של התאחדות בעלי התעשייה, 19.11.1939, אה"ע V-223-3.

77 שם.

78 פרוטוקול מס' 4, 3.12.1939, שם.

79 The Economic Council of the Jewish Agency, 'Summary of arguments against the introduction of an Income Tax in Palestine at the present time', 3.12.1939, The Archive of the Diaspora Research Center P22/31

המס בלי כל התנגדות (Gaskin 1992: 268). בכך התאמתו חששותיו של תשבי מנובמבר 1939 בדבר השפעת הכלכלנים על גיבוש עמדתה של הנהלת הסוכנות.

פעולותיה הפוליטיות של ההתאחדות בשנים 1939־1940 נגד מס ההכנסה לא הותאמו אפוא להבדלים בין דרכי קידום היזמה בשנים אלה ובין המהלכים שנקטה הממשלה במחצית הראשונה של העשור. ההתאמות הדרושות נכפו אפוא על ההתאחדות בעקבות הודעתה הרשמית של הממשלה על הנהגת מס הכנסה בארץ במרס 1941.[80] בלב ההתאמות הללו עמדה נטישת ניסיונות הסרק לכינון חזית התנגדות רחבה למס והתמקדות בניסיון להיאבק על העדפות 'מחוז הבחירה' (constituency) שלה בנוגע למתכונתו, טרם פרסומה של פקודת המס. לפיכך בתחילה ניסתה ההתאחדות למזער את פגיעתו הצפויה של המס בתעשיינים באמצעות פנייה להנהלת הסוכנות שתעמוד לצדה בדרישה להמרתו במס מחזור שיוטל רק על חלקו של המחזור הנובע ממכירה סיטונית.[81] אולם עד מהרה ננטש כיוון זה וההתאחדות בחרה בנתיב מוכר יותר — הגשת תזכירים לממשלה.

לאחר הודעת הממשלה מסוף מרס 1941 על הנהגת המס הצפויה, הגישה ההתאחדות שני תזכירים לגופי ממשלה שונים. התזכירים שיקפו את תהליך ההתאמה שנכפה עליה. התזכיר הראשון הוגש למזכיר הראשי של הממשלה במחצית השנייה של אפריל 1941 ככל הנראה.[82] התזכיר הורכב משלושה חלקים: 'מס־הכנסה בתור מדיניות של קבע בארץ'; 'מס־הכנסה בתור הוראה של שעת חרום'; 'הצעותינו לתקנת המצב של קופת המדינה'. שמות החלקים שיקפו את תהליך הכרת ההתאחדות במציאות. החלק הראשון קרא לביטול מוחלט של יזמת המס מהנימוקים המוכרים שליוו את התנגדות ההתאחדות ליזמה זו במחצית הראשונה של העשור. לנימוקים אלה צורף נימוק נוסף, שעסק ישירות באינטרסים התעשייתיים לנוכח מצב המלחמה. לפי נימוק זה הנהגת המס בעת הזאת תפגע במיוחד בתעשייה, שבגלל הייצור המלחמתי המוגבר והניצולת הגבוהה של ההון היצרני יסבלו אמצעי הייצור מפחת גבוה מזה המאפיין עתות שלום ולכן יהיה קשה, אם לא בלתי אפשרי, לחדשם. בחלקו השני של התזכיר, שהתמקד בשאלת המס כהוראת חירום מלחמתית, נכלל החידוש הגדול בהתאמת עמדת ההתאחדות לשינוי הנסיבות. הדבר התבטא בהצהרה 'כי תמימי דעים אנו בהחלט עם הסברה שהממשלה עומדת עליה כי מחובתה וגם מזכותה היא לחפש מקורות ההכנסה כדי לאזן את תקציבה'. קבלת האינטרס הבריטי הובילה

80 'מס ההכנסה בארץ־ישראל', **דבר**, 28.3.1941.

81 אריה שנקר לכבוד מר א' קפלן, הנהלת הסוכנות היהודית לא"י, 9.3.1941, אצ"מ S53/1344/3.

82 'תזכיר בעניין הנהגת מס־הכנסה בא"י מוגש לכבוד המזכיר הראשי ע"י התאחדות בעלי התעשייה בא"י', אמח"ת P22/31. התזכיר לא מתוארך, אך נמצאת בו הפניה להודעתו של שר האוצר הבריטי בבית הנבחרים בלונדון ב־7.4.1941. סביר להניח כי הוא לא נמסר למזכיר הראשי לאחר חודש אפריל, מאחר שתמציתו פורסמה במהדורה האנגלית של ביטאון ההתאחדות במהלך חודש מאי: 'Income Tax and Industry', *Hataassiya*, 1 (May 1941). כפי שאדון להלן, ברור כי הוא הראשון מבין השניים מאחר שאף על פי שהוא מאוחר להודעתה הרשמית של הממשלה על הנהגתו הצפויה של המס הוא אינו זונח את אפשרות ביטולו.

את ההתאחדות לידי הצגת שלילת המס מתוך מחויבות לאינטרס זה, ומכאן כבר קצרה הייתה הדרך לחלקו השלישי של התזכיר שהיו בו חלופות למס והוא נועד להביא לידי הגדלת הכנסות הממשלה. בהצגת חלופות אלה נעשה מאמץ להרחיק את נטל הגדלת הכנסות הממשלה מכתפי התעשיינים ולהעבירו אל כתפי הסוחרים (מס בולים על עסקאות מסחריות) ואל כתפי הצרכנים (שינויים בתעריף המכס ומסי מותרות). בסיכומו של התזכיר חזרה הקריאה לממשלה 'להימנע מהנהגת המס המאיים בתוצאות קשות למשק הארץ ועכ"פ לדחות את הנהגתו עד הזמן שבו יהיו התנאים הכלכליים בארץ די יציבים, במידה שיאפשרו שינוי כה יסודי בפוליטיקה הפיסקלית של הממשלה'.[83]

חוץ מהסטת מוקדו של המאבק אל האינטרסים של מחוז הבחירה של ההתאחדות, בולט בתזכיר ניסיונה המרומז של ההתאחדות לדרבון הממשלה להכיר בה מבחינה פוליטית־ייצוגית ובחלופות למס ההכנסה שהציעה.[84] לכאורה נפתח עבור ההתאחדות חלון הזדמנויות להעצמתה ארוכת הטווח באופן שלא נפתח עבורה במחצית הראשונה של העשור, על אף ההצלחה הפוליטית בהתנגדות למס. דרישתה ההחלטית עדיין הייתה ביטול מוחלט של יזמת המס בהתאם לאינטרסים של המגזר התעשייתי הפרטי. אינטרסים אלה אף הובלטו לנוכח שינוי הנסיבות הפוליטיות שכפתה המלחמה. יש לשער כי לו הייתה מושגת הצלחה פוליטית כמו זו שהושגה בחלקו הראשון של העשור, הייתה ההתאחדות מסוגלת הפעם למנפה לשם העצמה ארוכת טווח. אך לאמתו של דבר, חלון ההזדמנויות הזה היה קיים ככל הנראה רק בהרהורי לִבם של מנסחי התזכיר, וגם זאת לזמן קצר בלבד. וכך לנוכח נחישות הממשלה להנהיג את מס ההכנסה, הגישו אנשי ההתאחדות עוד תזכיר אחר לממונה על ביצוע מס ההכנסה בארץ.[85]

כותרתו של התזכיר, 'תזכיר בעניין התיקונים הרצויים בהצעת חוק מס הכנסה', מלמדת כי ההתאחדות השלימה עם ההחלטה הבלתי מתפשרת של הממשלה להנהיג את המס. לכן נסוגה מן הדרישה לביטול היזמה לטובת הניסיון להשפיע על מתכונת המס בהתאם להעדפות הסקטור התעשייתי הפרטי כפי שראתה אותן: הרחבת טווח הניכויים ה'תעשייתיים' במסגרת כלל הניכויים המותרים לצורכי המס; הרחבת טווח שנות ההפסד שאמורות היו לקזז את ההכנסות הנתונות למיסוי; קביעת סף להכנסות של חברות, בדומה

83 'תזכיר בעניין הנהגת מס־הכנסה בא"י מוגש לכבוד המזכיר הראשי ע"י התאחדות בעלי התעשייה בא"י', אמח"ת, אוסף וולחונסקי P22/31.

84 שם.

85 'תזכיר בעניין התיקונים הרצויים בהצעת חוק מס הכנסה מוגש לכבוד מר סטראטי, הממונה על בצוע מס־הכנסה בא"י, ע"י התאחדות בעלי התעשייה בארץ־ישראל', שם. כמו התזכיר שהוגש למזכיר הראשי, גם תזכיר זה לא מתוארך, אך נראה כי עקב תוכנו המהותי, המקבל את החלטת הממשלה להנהגת המס אך אינו מסכים לה, הוא נמסר לממונה על ביצוע המס בארץ במחצית השנייה של חודש אפריל 1941, ימים ספורים לאחר שנמסר התזכיר הראשון למזכיר הראשי, או במהלך חודש מאי. לא סביר כי התזכיר נמסר לממונה אחר כך, מאחר שתמציתו פורסמה בגיליון חודש יוני 1941 של ביטאון ההתאחדות **התעשייה**, ראו: ב' אולאי, 'מס הכנסה', **התעשייה**, 2 (יוני 1941).

לסף ההכנסות לפרטים שהופיע בטיוטת הפקודה, שמתחתיו ייהנו החברות מפטור מתשלום המס; החלת המס על הקואופרטיבים היצרניים שהתחרו בתעשייה הפרטית בשוקי המוצרים והעבודה. כמו כן הודגשו שתי העדפות שנבעו מהאינטרסים הארגוניים של ההתאחדות עצמה: מתן פטור ממס למפעלים חדשים לתקופה של חמש שנים ומתן פטור להתאחדות ולגופים הקשורים בה ('איגוד למען תוצרת הארץ' ו'ברית ידידי התעשייה הא"י') מתשלום המס.[86] לנוכח תוכנו של התזכיר נראה אפוא כי גם אם נוסחה הסופי של פקודת המס היה משקף במלואו את העדפות ההתאחדות, הרי שהצלחה פוליטית מעין זו הייתה יכולה להיות בעלת פוטנציאל מוגבל בלבד בנוגע להעצמה ארוכת טווח של ההתאחדות.

נוסחה הסופי של פקודת מס ההכנסה התפרסם בעיתונה הרשמי של הממשלה באוגוסט 1941.[87] ניסיונה של ההתאחדות להשפיע על עיצוב מדיניות המס מלמד כי כבר חודשיים קודם לכן הבהיר הממונה על ביצוע המס במסיבת עיתונאים כי תיענה התביעה להפחתת תשלום המסים הממשלתיים (מס הרכוש העירוני והחקלאי, מס הבתים ומס הקרקעות) מתשלומי המס הצפויים. מנגד בוודאי התאכזבה ההתאחדות לשמוע כי לא יונהג פטור למפעלים חדשים כדי שלא ליצור תחרות בלתי הוגנת בינם ובין מפעלים קיימים.[88] איתותים מעורבים אלה לא סיפקו רמזים ברורים על מידת ההיענות של הממשלה להעדפות ההתאחדות, אך עם פרסומה הרשמי של פקודת המס התברר שמידת ההיענות הייתה מוגבלת מאוד. טווח הניכויים המותרים לצורכי המס אמנם הורחב במידת־מה באופן ששיקף חלקית את מה שפורט בתזכיר ההתאחדות, אולם הנושא על כל סעיפיו לא הוצא מתחום ההתדיינות העתידית בין הנישום לפקידי מנגנון המס. התביעות להרחבת טווח שנות ההפסד לקיזוז המס ולקביעת סף להכנסות של חברות לא זכו לאזכור כלל, וכן גם גורל התביעה למתן פטור ממס להתאחדות ולגורמים הקשורים בה. הצלחתה המובהקת היחידה של ההתאחדות בהשפעה על נוסחה הסופי של פקודת המס הייתה החלת המס על מפעלי הקואופרציה היצרנית.[89]

מתברר כי להתאחדות לא הייתה השפעה ממשית על עיצוב מדיניות מס ההכנסה. גם היענות הממשלה לתביעתה היחידה בדבר מיסוי הקואופרציה היצרנית, יותר משהיא נראית היענות לתביעה של שחקן המעורב בקביעת מדיניות היא נראית כתולדה של פתיחת עיני הממשלה לאפשרות של הגדלת הכנסות המדינה ממיסוי אגודות שיתופיות, שתפקדו בפועל

86 'תזכיר בעניין התיקונים הרצויים', שם.

87 'Income Tax Ordinance', No. 23 of 1941, Supplement No. 1 to the *Palestine Gazette* Extraordinary no. 1126 of 22.8.1941

88 'מס־ההכנסה בארץ', **דבר**, 6.6.1941.

89 השוו: 'תזכיר בעניין התיקונים הרצויים בהצעת חוק מס הכנסה מוגש לכבוד מר סטראטי, הממונה על בצוע מס־הכנסה בא"י, ע"י התאחדות בעלי התעשייה בארץ־ישראל', אמח"ת P22/31; 'Income Tax Ordinance' (above note 87). כמו כן ראו את הניתוח הביקורתי בן התקופה של השפעות ההתאחדות על עיצוב פקודת מס ההכנסה: א' ברגמן, 'מס ההכנסה והשפעתו על משק הארץ: מס ההכנסה והתעשייה', **המשק השיתופי**, 23–24 (29.12.1941).

כחברות מסחריות. בכך חוסלה בעצם כל אפשרות של ניצול תהליך קביעתה של מדיניות המיסוי בזירה המדינתית־מנדטורית להעצמה פוליטית ארוכת טווח של ההתאחדות. שלא כמו במחצית הראשונה של שנות השלושים, שבה התקיים התנאי ההכרחי להעצמה מעין זו, דהיינו הצלחה פוליטית בהשפעה על קביעת מדיניות, הרי שבראשית שנות הארבעים לא התקיים עוד קשר כזה. הייתה בכך עדות נוספת למלכוד שההתאחדות הייתה נתונה בו בפעלה נגד מס ההכנסה בזירה המדינתית במשך העשור כולו. כשהגורמים הדומיננטיים בזירה הראו שהם נענים לאינטרסים התעשייתיים בסוגיית מס ההכנסה, נמנעה ההתאחדות מלהבליט אינטרסים אלה מתוך שיקול אסטרטגי שביכר את התוצאה הרצויה על פני שיקולים פוליטיים ארגוניים שלה עצמה. בכך היא הקטינה את סיכוייה למנף את היענותם של הגורמים המדינתיים ואת ההצלחה הפוליטית שנבעה מהיענות זו להעצמה ארוכת טווח. לעומת זאת, עם פרוץ המלחמה, משנוסחו מחדש עמדות השחקנים ההגמוניים בזירה המדינתית באופן שצמצם עד למינימום את היענותם לאינטרסים כלכליים מאורגנים, חזרה ההתאחדות לדבוק באינטרסים אלה כחלק מהתאמת האסטרטגיה שלה לנסיבות החדשות.

ללא קשר לתוצאה הסופית של אי־עמידת ההתאחדות בתנאי ההכרחי האמור, במחציתו השנייה של העשור היא הראתה מודעות מסוימת לתלותו של תהליך ההעצמה ארוך הטווח ביכולתה לספק לחבריה עסקת חבילה במונחי אולסון הכוללת טובין קולקטיביים ופרטיים כאחד. וכך לצד עמידתה על המשמר בנושא המיסוי, עד לכישלונה בו ב־1941, ניסתה ההתאחדות באופן ספורדי לדרבן את הממשלה שתכיר בה פוליטית ותראה בה חוליה מתווכת בינה ובין המגזר התעשייתי הפרטי בשעה שהיא 'מטפלת' בטובין הפרטיים (דוגמת מכרזים ממשלתיים) הניצבים בין סקטור זה ובין הממשלה.[90] ניסיונות אלה לא נענו מאחר שלממשלה לא היה כל אינטרס במימושם.

במחצית השנייה של שנות השלושים, לנוכח הכתף הבריטית הקרה, ניסתה ההתאחדות לשווק להנהלת הסוכנות ולהסתדרות מתווה קורפורטיסטי (שבו שותפות הנהלת הסוכנות, ההתאחדות וההסתדרות) למיסוד הכלכלה הפוליטית היישובית. האינטרס של ההתאחדות במתווה זה נוצר על רקע המשבר הכלכלי שפקד את הארץ בשלהי 1935.[91] לנוכח קשייה

90 ראו למשל את ניסיונו של שנקר לדרבן את המזכיר הראשי של הממשלה להעניק להתאחדות מעמד של שחקן מתווך קורפורטיסטי במכרזים ממשלתיים. ניסיון זה כיוון כאמור למיסוד ייצוג האינטרסים התעשייתיים בזירה המדינתית־מנדטורית באופן שיביא לידי הכרה פוליטית בהתאחדות, שממנה אמורים היו לנבוע תמריצים מבדלים שתעמיד המדינה לרשות ההתאחדות ביחסיה עם המגזר התעשייתי הפרטי, ראו: Arie Shenkar to the Chief Secretary, 25.4.1937,CZA S25/7465

91 ראו למשל: 'פרוטוקול מהישיבה שנתקיימה במשרדי התאחדות בעלי התעשייה בא"י בנשיאותו של מר אריה שנקר בנוכחות ב"כ הסוכנות היהודית לא"י — מר אליעזר קפלן, ב"כ הוועה"פ של הסתדרות העובדים — מר ד. רמז, חברי הוועה"פ של התאחדות בעלי התעשייה הא"א אכטמן, הילמן, ליפשיץ וגורלסקי', 22.1.1935, אצ"מ S53/1260/1; 'זיכרון דברים מהשיחה שנתקיימה בין מר אריה שנקר ובין גזבר הסוכנות מר א. קפלן', 13.7.1936, שם; 'פרוטוקול הישיבה של באי־כוח

המובְנים של הזירה הפוליטית היישובית למיסוד מתווה מעין זה, בגלל טיבה הוולונטרי, ניסה שנקר לשווקו להסתדרות מתוך כוונה לכונן עסקת חבילה קורפורטיסטית דו־רגלית בזירת יחסי העבודה. אולם ניסיונות אלה לא הבשילו.[92] לבסוף התכנסו יזמות ההתאחדות לדרישה בהכרה פוליטית־ייצוגית של מוסדות היישוב, שהקבילה במהותה להכרה השלטונית ששנקר ביקש להשיג תוך כדי דרבון המזכיר הראשי של הממשלה.[93] המוסדות הלאומיים קיבלו דרישה זו, אם כי באופן מצומצם שלא ענה על שאיפות ההתאחדות למיסוד יישובי קורפורטיסטי מלא. להיענות זו של המוסדות הלאומיים בזירת היישוב הוולונטרית הייתה מטבע הדברים השפעה קטנה בהרבה על העצמתה ארוכת הטווח של ההתאחדות מזו שהייתה יכולה להיות להכרה שלטונית בריטית (Shalev 1992). מכאן נובע אפוא כי המלכוד שההתאחדות הייתה נתונה בו בשנות השלושים, ובכלל זה הקשיים שהגבילו מאוד את יכולתה להציע לחבריה סל של טובין פרטיים וקולקטיביים כאחד, לא הותירו לה כמעט כל אפשרות להתעצמות ארוכת טווח. מאמצי ההתאחדות להפוך את משאביו הכלכליים של מחוז הבחירה שלה לעצמה פוליטית לא צלחו, על אף מעורבותה היעילה בבלימת יזמת המס במחצית העשור.

הפוליטיקה של התאחדות בעלי התעשייה בשנות השלושים – בחינה השוואתית: המאבק למען תוצרת הארץ

מאבקה של ההתאחדות ביזמת מס ההכנסה היה המהלך הפוליטי המרכזי של ניסיון להשפיע על תהליכי עיצוב מדיניות בזירה המדינתית במהלך שנות השלושים. מצד אחד, אין ספק שמטרת המאבק העידה על יומרה פוליטית לא מבוטלת (השפעה על קביעת מדיניות ולא רק על מעורבות ביישומה) שההתאחדות אף הצליחה לממש במחצית הראשונה של העשור. מצד שני, וכפי שכבר הוזכר, המאבק הפוליטי ביזמת מס ההכנסה לא אִפשר את העצמתה ארוכת הטווח בתור ארגון של בעלי אינטרסים פרטיים, זאת מאחר שההשפעה על עיצוב מדיניות המיסוי הכוללת, בהתאם לאינטרסים התעשייתיים, תרמה ליצירת טובין ציבוריים, אך לא ליכולת לספק טובין פרטיים כתמריצים מבדלים. לנוכח הממצאים הללו מן הראוי לבחון את מעורבותה של ההתאחדות ושל השלכות מעורבות זו בהקשר פוליטי־כלכלי אחר, והוא מעורבותה הפעילה של ההתאחדות במאבק למען תוצרת הארץ במהלך שנות השלושים, מהלך שכוון בראש ובראשונה לזירה היישובית. גם במאבק זה,

הסוכנות היהודית עם באי־כוח התאחדות בעלי התעשייה', 28.7.1936, שם; אריה שנקר לכבוד מר א' קפלן, 25.9.1936, שם, S53/1344/1.

92 ראו למשל: אריה שנקר לכבוד הוועד הפועל של ההסתדרות הכללית לעובדים העבריים בא"י, 14.3.1935, שם, S53/1260/1.

93 אריה שנקר לכבוד הנהלת הסוכנות היהודית לא"י, 5.5.1938, שם, S25/1344/1.

כמו במאבק במס ההכנסה, חברה ההתאחדות לאינטרסים כלכליים מאורגנים אחרים, אך שלא כמו המאבק במס הכנסה, מטרת המערכה לקידום תוצרת הארץ הייתה גמישה דיה ונכללו בה גם מאפיינים מובהקים של טובין פרטיים, כמו למשל 'תו התקן', מקדם מכירות שהיה מגולם בסמל 'תוצרת הארץ' והוענק למוצרים שיוצרו במשק היהודי והיו עתירי תשומות שמוצאן במשק זה.

האפשרות לנקוט פעולה יזומה לקידום מעמדה של התוצרת התעשייתית העברית בשוק המוצרים היהודי עלתה על סדר יומה של ההתאחדות בראשית 1932.[94] גם בעניין זה, לשם קידום הנושא, כוונה הפעולה מראשיתה ליצירת חזית אינטרסים רחבה המשותפת להתאחדות ולהסתדרות. אך על אף בסיס האינטרס הלאומי המשותף לשני הארגונים הללו, חשפה הפעולה את האינטרסים השונים שלהם. ההסתדרות שאפה לחזית אינטרסים שתקיף את כלל מוסדות היישוב ותקדם את פעולתה בחסותם על מנת לרכוש את מרב ההשפעה בזירה הציבורית היישובית.[95] נראה כי בכך גם שאפה ההסתדרות לשוב ולהדגיש לפני הציבור היישובי את זהות האינטרסים של מעמד הפועלים היהודי בארץ ושל התנועה הציונית. לעומתה הייתה ההתאחדות נתונה בדילמה משום שהמעטה הארגוני־יישובי של המאבק שקידמה ההסתדרות עלול היה לפגוע באינטרס של חבריה ושל התעשייה היהודית כולה עקב קיומו של שוק ערבי פתוח למוצריה. ההתאחדות ניסתה אפוא לשכנע את ההסתדרות לרכז את הפעולה למען תוצרת הארץ בידי ועדה המשותפת לשני הגופים הללו בלבד ובכך להדגיש את המאפיין הכלכלי של המאבק ולא את מאפיינו הלאומי.[96]

94 הפעולה לקידום תוצרת הארץ בשנות השלושים הייתה שם קוד לקידום התוצרת העברית של הארץ — מושג עמום שלא הוגדר במפורש — ולא לקידום ענף התעשייה בכלל המשק הארץ־ישראלי. זיהויו של שם קוד זה עם מושג 'העבודה העברית' שימש במהלך העשור כמשאב להעצמה פוליטית של גופים מעורבים שונים ובכללם של ההתאחדות וההסתדרות. למשל, בדיון באספת הוועד הלאומי בנוגע לקידום תוצרת הארץ קבע אליהו ברלין, איש הציונים הכלליים וחבר הנהלת הוועד: 'אנו עומדים בפני החזית החיצונית הממשלה והערבים, ולא עליה עלינו לדון כאן, אבל יש גם לנו חזית פנימית, של עבודה עברית או תוצרת הארץ [...] הפעם אנו רוצים לעורר את תשומת־לב הישוב לחזית תוצרת הארץ, שבה קשורה גם שאלת העבודה העברית. אם יש מפעל ששמרנו על 100% עבודה עברית, זוהי התעשייה שלנו', אספת הוועד הלאומי, 23.2.1936, אצ"מ J1/1146.

95 אריה שנקר לכבוד הוועד הפועל של ההסתדרות הכללית של העובדים העברים בא"י, 'הנידון: הפעולה למען תוצרת הארץ', 21.1.1932, אה"ע IV-8-10b.

96 'אע"פי שאנו וחברינו מתייחסים בכבוד הראוי לוועד הלאומי, בתור מוסד עברי עליון לכל היישוב הא"י, הרי הוזהרנו בכל זאת על הסכנה הנשקפת לאינטרסים של התעשייה העברית בגלל יחסינו המסחריים עם לקוחותינו הערביים והתגובה העלולה לבוא לפעולותינו מצד הוועד הפועל הערבי [...] אנו אפוא בדעה כי אסור לנו להתחיל בתעמולה העלולה להרגיז את הקיצוניים שבין שכנינו. מן הניסיון יודעים אנו כי לפעמים מוטב שפעולותינו תעשינה ע"י ההסתדרויות המעוניינות ולא ע"י המוסדות המרכזיים [...] אנו בטוחים אפוא, כי תסכימו לעמדתנו זו, ועל כן הננו מציעים כי הפעולה למען תוצרת הארץ תרוכז בידי ועדה משותפת המורכבת מבאי־כוח התאחדותנו והסתדרות העובדים', שם.

במהלך כינוסה של הוועידה הציבורית לתוצרת הארץ, במסגרת יריד המזרח בסוף אפריל 1932, נפתרו חילוקי דעות אלה. בוועידה הוחלט על הקמת 'מרכז כללי בא"י לענייני ההפצה של תוצרת הארץ ביישוב ובגולה'. המרכז אמור היה להיות גוף המשותף להתאחדות, להסתדרות ולהתאחדות האיכרים בתמיכת נציגי הסוכנות והוועד הלאומי בלי שהוגדרה כפיפותו למוסדות הלאומיים.[97] באותה עת ההחלטה לא קרמה עור וגידים, אולם נוסחה רמז על הקשיים האפשריים במינופם של המאבק לתוצרת הארץ, ושל המרכז כביטויו הארגוני, לשם העצמתה ארוכת הטווח של ההתאחדות. ראשית, כמו המאבק במס, הצלחה אפשרית של המאבק באמצעות המרכז לא הייתה יכולה להיות מזוהה בלעדית עם ההתאחדות משום שהמאבק התבסס על שלושת האינטרסים הכלכליים המאורגנים הגדולים ביישוב ועל סיועם של המוסדות הלאומיים. שנית, אף כי תפקידי המרכז כללו רכיבים של טובין פרטיים, שלכאורה היה אפשר להמירם לתמרוץ מבדל לתעשיינים על מנת שיחברו להתאחדות, נוסח ההחלטה על הקמת המרכז לא פירט את מהות הקשר בין ההתאחדות לבין המרכז, ולכן לא ברור היה אם ההתאחדות, בהיותה ארגון של פעולה קולקטיבית, יכולה הייתה להשתמש בתמרוץ זה, או שרק המרכז יכול היה לעשות כן.[98]

ההימנעות מביצוע ההחלטה על הקמת מרכז תוצרת הארץ ב־1932 הביאה את ההתאחדות, כשנתיים אחר כך, לקבל אחריות מלאה על קידום התוצרת התעשייתית היהודית בשוק המוצרים היישובי. לשם כך הפרידה ההתאחדות בין הפעולה הארגונית לקידום תוצרת הארץ ובין מוסדותיה הקבועים והקימה את 'האיגוד למען תוצרת הארץ' שהיה כפוף לה ישירות ובראשו עמד אדוארד אכטמן, סגן יושב הראש של ההתאחדות. על אף הכפיפות המלאה של האיגוד להתאחדות, היא בחרה להקים אותו בתור מסגרת ארגונית נפרדת כדי שתוכל לגייס אישי ציבור לוועד האיגוד ובכך להוסיף יוקרה ציבורית לפעילותו, ולא להסתמך אך ורק על יוקרתה שלה, המדודה משהו.[99] כך פתרה ההתאחדות את בעיית זיהויה עם ההצלחה האפשרית של המאבק למען תוצרת הארץ. הפעלת האיגוד קיבעה סופית את זיהויה כמובילת המאבק. זיהוי זה לא עורער גם לאחר שהוקם לבסוף 'המרכז למען תוצרת הארץ' בפברואר 1936 כמסגרת גג הכפופה לוועד הלאומי, שתחתיה פעל האיגוד בתל אביב ובסביבתה.[100]

97 'הוועידה לתוצרת הארץ ביריד המזרח בתל־אביב', **מסחר ותעשייה**, 4–5 (אפריל 1932).

98 'תפקידי המרכז: תעמולה בארץ ובגולה, חקירת התנאים המיוחדים בכל ארץ וארץ, קביעת קשרים עם הסתדרויות בגולה ומתן אינפורמציה מוסמכת ליחידים וארגונים, ביקורת וקונטרול על מפעלי ההפצה בארץ ובגולה', שם.

99 א' שנקר לכבוד מר מ' דיזנגוף, ראש עיריית תל אביב, 14.6.1934, אעת"א א3113–04.

100 הדיון על המיסוד הארגוני של המאבק למען תוצרת הארץ בסוף 1935 לא היה שונה מהותית מזה שהתנהל ב־1932, ראו ישיבת הנהלת הסוכנות היהודית בא"י, 25.12.1935, אצ"מ S100/17b. המרכז לתוצרת הארץ הוקם לבסוף כעבור חודשיים בהחלטת הוועד הלאומי ובכפוף לו, ראו הוועד הלאומי לכנסת ישראל, 'הקמת המרכז לתוצרת הארץ', 24.2.1936, אצ"מ J1/4579/1. על הזיהוי הרווח ביישוב היהודי של המאבק לתוצרת הארץ עם ההתאחדות, גם לאחר הקמת המרכז על־ידי הוועד הלאומי, ראו שמעון לוסטיג, 'ועוד פעם: על תוצרת הארץ', **דבר**, 22.4.1936. ההתאחדות

אך למרות זיהויה של ההתאחדות כמובילת המאבק למען תוצרת הארץ, התמרוץ המבדל לחבריה, שיכול היה לתרום להעצמתה ארוכת הטווח, לא צלח, בחלקו בגלל עימותים בין הגורמים הנוגעים בדבר.[101] ההתאחדות הייתה מודעת לצורך שלא להסתפק באספקת טובין קולקטיביים בלבד לציבור התעשיינים כדי להביא לידי שיפור במצבם.[102] אך עד מהרה הובהר כי גם איגוד תוצרת הארץ עצמו נזקק לעסקת חבילה במונחי אולסון, המשלבת טובין פרטיים וקולקטיביים כאחד, כדי שמבחינה תקציבית יוכל לעמוד על רגליו ולקדם את מטרותיו.[103] אפשרות נוספת לעימות בין הגורמים השונים נחשפה משהובהר להתאחדות כי לתו התקן, המייצג את סמל תוצרת הארץ, יש משקל בשוק המוצרים היהודי 'כי הוא עוזר להחדרת התוצרת והפצתה'.[104]

עקב כך בהתאחדות עלו קולות שביקשו להשאיר את הסמכות והאחריות להענקת סמל תוצרת הארץ כטובין פרטיים בידי ההתאחדות מתוך שאיפה להעצמתה הפוליטית, וכן 'מתוך חששות פוליטיים ובייחוד מתוך אי־ביטחון מה יהא פרצופו של האיגוד [למען תוצרת הארץ] בעתיד'.[105] מול קולות אלה עמד שנקר, ומנע את הצעד המבוקש מתוך שיקול קצר טווח של חיסכון בעלות המידית הכרוכה בקבלת אחריות לבדיקת המוצרים לצורך מתן הסמל של ההתאחדות, בלי שהסתמך על הגופים המדעיים שיכולים היו לספק שירות

נחשבה למובילת המאבק לתוצרת הארץ גם בקרב גורמי השלטון הבריטי, ראו לדוגמה את מכתב הנציב העליון ווקופ לשר המושבות: High Commissioner for Palestine to His Majesty's Principal Secretary of State for the Colonies, 4.9.1936, ISA 39/32

101 בעיה זו צפה ועלתה כבר ב־1934 עם הקמת האיגוד וניסוח עשר מטרותיו. את המטרות השלישית ('סיוע ליצרנים ולסוחרים בשיווק התוצרת המקומית ע"י עריכת הסכמים וחוזים') והחמישית ('מתן סיוע להשבחת ושיפור תוצרת הארץ') אפשר היה להפוך לתמרוץ מבדל לחברות בהתאחדות או באיגוד עצמו. אף על פי כן כללי החברות האינדיבידואלית באיגוד לא קשרו כלל בין החברות בו ובין החברות בהתאחדות, זאת ככל הנראה על מנת להקיף את כלל קהילת היצרנים היהודים בארץ ולא רק את הענף התעשייתי: 'חברים רגילים, כאלה נחשבים יצרנים בארץ־ישראל בשדה התעשייה והחקלאות, המלאכה, בניין והובלה, ומוסדות ציבוריים', ראו: 'אגוד למען תוצרת הארץ — תקנון', אעת"א א3113-04.

102 ישיבת הוועדה '"למען חודש תוצרת הארץ" שע"י התאחדות בעלי התעשייה', 14.6.1936, אצ"מ J1/1672.

103 האספה הכללית של האיגוד למען תוצרת הארץ, 18.4.1938, אה"ע V-216-4.

104 'ישיבת הוועדה שנתמנתה על־ידי הוועד הפועל לבירור עמדת ההתאחדות כלפי הוועדה המרכזית לבדיקת תוצרת הארץ ושיפורה שליד האיגוד למען תוצרת הארץ', 7.2.1936, אצ"מ S8/1191/7.

105 דברי תשבי: 'עלינו לשאוף לבסס את ההתאחדות ולהגביר ולשפר את השירותים שלה ולא לבנות בכספי ההתאחדות ובכספי חבריה מכונים בשביל מוסדות זרים. אינני מתנגד לעצם הנחיצות של בדיקת הארטיקל [המוצר] בטרם שהוא מקבל את הגנתנו אבל הבדיקה ומתן הסמל צריכים להימצא אך ורק בידי ההתאחדות'. דברי אכטמן: 'אני מרגיש שדרוש לדאוג בוועדה זו לקונסטיטוציה המתאימה ולהבטיח להתאחדות את ההגמוניה באופן שלמעשה תהא ההתאחדות המכריעה בשאלה אם פלוני ראוי להשתמש בסמל של תוצרת הארץ או לא', שם.

זה בלי השקעה ניכרת.[106] עימות נוסף נחשף משעלתה פעולת האיגוד על פסים מעשיים. אז צריך היה לשכנע את ציבור הסוחרים ובעלי החנויות להימנע מלמכור סחורות מתוצרת חוץ ובכך להכשיר את הקרקע לפעולה יעילה של התמריץ המבדל שבסמל תוצרת הארץ. פעולות השכנוע הללו גלשו מדי פעם למעשי אלימות.[107] התוצאה הייתה שככל שהאלימות הוכיחה את עצמה כיעילה בהרתעת חנויות בבעלות יהודית ממכירת תוצרת חוץ היא יצרה תוצר לוואי שלילי של צמצום היענותם של גורמים יישוביים ובריטיים בעלי משקל לתמוך במטרות המאבק לתוצרת הארץ.[108] הבעיות הללו היו בגורמים שהגבילו את יכולת ההתאחדות לתמרץ באופן מבדל את חבריה במאבק. לכך צריך גם להוסיף כי רבים וטובים בהנהגת ההתאחדות לא הבינו כי העצמתה הארגונית־פוליטית ארוכת הטווח הייתה תלויה ביכולתה להציע לחבריה עסקת חבילה הכוללת טובין פרטיים וקולקטיביים כאחד.[109]

על רקע זה התבלטה פעולתו של שנקר. נשיא ההתאחדות אמנם בלם את האפשרות שההתאחדות תהפוך את סמל תוצרת הארץ לתמריץ מבדל לחבריה, אולם באותה עת הוא ניסה לדרבן את הממשלה על מנת שזו תפתח יחסי חליפין עם ההתאחדות ושתהיה בהם הכרה פוליטית במעמדה בכל הכרוך בתוצרת הארץ.[110] למהלך זה היו אמורים להיות שני יתרונות ניכרים. היתרון הראשון היה להפוך חלק מהמאבק לתוצרת הארץ למדיניות ממשלתית על בסיס הבטחת הנציב העליון ולהגביר את סיכויי הצלחתו של המאבק ואת

106 לפירוט פעולת מנגנון הוועדה לבחינת חומרים שעל יד המרכז לתוצרת הארץ על־פי המתכונת שהתווה שנקר, ראו: ׳מפעולות האיגוד למען תוצרת הארץ: ועדה לבחינת חומרים׳, **התעשייה**, 2 (ספטמבר־אוקטובר 1937).

107 ראו לדוגמה בהקשר זה את ההתכתבות בין דיזנגוף לשנקר. דיזנגוף התלונן על אלימותם של פעילי המאבק לתוצרת הארץ כלפי בעלי החנויות בתל אביב, ואילו שנקר גינה אלימות זו בקריצת עין, ראו מ׳ דיזנגוף לכבוד מר אריה שנקר, 29.3.1936, אעת״א ב3113־04; אריה שנקר לכבוד מר מאיר דיזנגוף, 2.4.1936, שם.

108 מ׳ דיזנגוף, ׳על תוצרת הארץ ושבירת חלונות׳, 6.4.1936, שם; British Commercial Agent to the Principal Secretary of State for Foreign Affairs in the Department of Overseas Trade, London, 16.12.1936, ISA 39/32

109 נדמה כי היעדר הבנה זו תומצתה במאמרו של וולחונסקי. המאמר התפרסם בביטאון ההתאחדות וביקר את התעשיינים הפרטיים על מידת מחויבותם להתאחדות: ד״ו, ׳כלפי פנים׳, **התעשייה**, 5־6 (יוני־יולי 1938).

110 ראו את פנייתו של שנקר לראשי מחלקות בממשלת המנדט: ׳הוד מעלתו, הנציב העליון לארץ ישראל, העדיף אותנו בהבטחתו לפרוש את חסותו על התעשייה המקומית על ידי הנפקת הוראות למשרדי ממשלה שונים לבצע הזמנות מקומיות של המוצרים הדרושים להם, כל אימת שהדבר מתאפשר. לצורך העמדת כל הנתונים הזמינים על מוצרים מקומיים לרשות משרדי הממשלה, התאחדות בעלי התעשייה של ארץ ישראל ארגנה מחלקה מיוחדת האמורה לקשר בין הממשלה לתעשיינים המקומיים. אני בטוח שגם אתה תודה כי סעיף אחרון זה הוא בעל חשיבות ועל כן אני בטוח שהמחלקה שבניהולך תסתייע בכל עת בשירות החדש שלנו׳, Arie Shenkar to Governmental Departments, 19.4.1937, ISA S53/1344/1

השפעתו על מצבה של התעשייה. היתרון השני היה לענות על החסר הארגוני שאפיין את פעולת ההתאחדות בנוגע לצורך להציע לחבריה עסקת חבילה במונחי אולסון. המהלך המוצע אמור היה להתבצע במסגרת יישום מדיניות הרכש הממשלתית ולכלול הכרה שלטונית בהתאחדות כבעלת המונופול הייצוגי של האינטרסים התעשייתיים הפרטיים. אך אי־נכונותה של הממשלה להירתם למהלך זה גדע אותו בעודו באִבו.[111]

סיכום

מן הראוי להדגיש כי לצד הקשיים לספק טובין פרטיים לחברי ההתאחדות, שבעבורם עמדה ההתאחדות במאבק נגד מס ההכנסה ובמידה פחותה גם במערכה למען תוצרת הארץ, בדרך כלל נמנעה ההתאחדות עצמה מניסיון להשתמש בתמרוץ מבדל כאמצעי להעצמתה הארגונית. מעצם טיבו ההישג הפוליטי של בלימת יזמת המס סיפק טובין ציבוריים, אך לא אִפשר אספקת טובין פרטיים, ואילו במערכה למען תוצרת הארץ נוצרה אפשרות לאספקת טובין פרטיים. אבל כאמור ההתאחדות עצמה נמנעה בדרך כלל מניסיון להשתמש בתמרוץ מבדל כאמצעי להעצמתה הארגונית, הן משום החלטתה שלא לעמוד מול ההסתדרות בזירת יחסי העבודה בשנות השלושים, שצמצמה אז מראש את יכולתה לייצר תמריצים מבדלים, והן משום חוסר המודעות בקרב רבים מאנשיה לחשיבות התמרוץ המבדל שבטובין הפרטיים.[112] אך יותר מזה אפשר להציע נקודת מבט נוספת להבנת התנהלותה של ההתאחדות. שני המאבקים שניהלה ההתאחדות עוצבו בתודעתם של מנהיגיה ככאלה שיבטיחו את העצמתה ארוכת הטווח באמצעות זיהוים של האינטרסים התעשייתיים הפרטיים עם האינטרס הלאומי־ציוני. כזה היה המאבק לבלימת יזמת המס במחצית הראשונה של העשור, יזמה שהדגישה את הסכנה בבריחת הון יהודי פרטי מן הארץ, וכזה גם היה המאבק לתוצרת הארץ מעצם מהותו. יש להניח כי האפשרות לכלול בפעילות ההתאחדות אספקת טובין פרטיים למגזר התעשייתי הפרטי התקבעה בתודעת הפעילים כמקור לפגיעה אפשרית בזיהוי ארגונם עם המטרות הלאומיות. אמנם אי־אפשר לאשש השערה זו אישוש מלא על בסיס המקורות הקיימים, אך ללא ספק היא מסתברת מתוך שני המקרים שנידונו במאמר זה.

מבט היסטורי רחב על התנהלותה הפוליטית של ההתאחדות מלמד שגם שנות מלחמת העולם השנייה לא הביאו לידי שינוי שיכול היה להבטיח את העצמתה הארגונית־פוליטית. בשנת 1942 זכתה אמנם ההתאחדות למעמד ייצוגי שממשלת המנדט העניקה לה (ולהסתדרות) במסגרת ההסדר המדינתי של תשלום תוספת יוקר לעובדי התעשייה,

111 High Commissioner for Palestine to Mr. Shenkar, 10.8.1936, Ibid.

112 סביר להניח שחוסר מודעות זה נבע מהיותם של רוב פעילי ההתאחדות מתנדבים שעיסוקם העיקרי היה בניהול מפעליהם ולא בארגון מקצועי.

אך מעמד זה לא הקנה להתאחדות בלעדיות בייצוג התעשייה היהודית הפרטית. מפעלי התעשייה הגדולים, כמו נשר וחברות האשלג והחשמל, ייצגו את עצמם באמצעות ארגון נפרד משלהם (Shalev 1992: 166-172). יתרה מזו, כלכלת המלחמה הבריטית בארץ נשענה על תיווך אינטרסים אֶטטיסטי ולא קורפורטיסטי שהתוו מרכז האספקה המזרח־תיכוני בקהיר והמועצה לאספקה מלחמתית בירושלים (Gaskin 1992), והם לא סיפקו להתאחדות תשתית מדינתית לאספקתם של טובין ציבוריים ופרטיים שיכולים היו להפוך לתמריצים מבדלים לחברי ההתאחדות. המציאות שנוצרה הניעה תהליך של פרסונליזציה — שלא לומר 'שנקריזציה' — של התמרוץ המבדל, דהיינו קרבתם האישית של תעשיינים לשנקר יצרה אפשרות להעניק להם טובין פרטיים שאותם הוא השיג באמצעות שתדלנותו האישית מול השחקנים המדינתיים הנוגעים בדבר.[113]

גישתו של שנקר לא השתנתה בתום השלטון המנדטורי ועם קום מדינת ישראל. לאמתו של דבר היא אף השתלבה היטב במסגרת האטטיסטית של מדיניות פיתוח התעשייה המואץ שהוביל פנחס ספיר מאמצע שנות החמישים (לוי־פאור 2001). אך עם מותו של שנקר, בשנת 1959, כבר לא היה אפשר להמשיך באסטרטגיה הפרסונלית של התמרוץ המבדל כתחליף להעצמה ארגונית־פוליטית. ההתאחדות, שחיפשה את דרכה האסטרטגית והמנהיגותית לאחר הסתלקותו של שנקר, החלה לגבש דפוסי פעילות חדשים בזמן המיתון במחצית שנות השישים.[114] בשנת 1965 ייסדה ההתאחדות קרן ביטוח למפעלים נגד נזקי שביתות, ועם כריכת החברות בקרן ובהתאחדות הפכה הקרן ב־1971 לתמריץ מבדל משמעותי (Shirom 1984: 304-305). באותה עת החלה ההתאחדות לארגן את כלל ארגוני העסקים והמעסיקים הפרטיים במסגרת גג של 'לשכת התיאום של הארגונים הכלכליים' (Shirom 1984: 309). מסגרת זו הוכיחה את חיוניותה ב־1971, עם חתימת עסקת החבילה הכוללת הראשונה במשק בתחומי שכר, מחירים ומסים בין הממשלה, ההסתדרות ולשכת התיאום, שביטאה גם את עצמתה הפוליטית של ההתאחדות (Shalev 1992: 258-261).

113 ראו את עדותו של התעשיין משה לוי (בעליו של מפעל המתכת 'קידמה') שמביא שבתאי רביב: 'אם תשאל אותי כיצד ניהלה ההתאחדות את ענייניה בשנות המלחמה, אומר לך — על־ידי איש אחד, אריה שנקר [...] שנקר עזר רבות לאנשים באורח אישי. כשמישהו היה חולק על דעתו באסיפה, היה מתריס כנגדו בפומבי — "שכחת שעזרתי לך?". הוא לא מיהר לתת תפקידים לתעשיינים, עשה דברים בעצמו כשתדלן אך זכה למעמד רם וליוקרה רבה הן בקרב אנשי השלטון הבריטי והן בקרב מנהיגי הישוב', ראו רביב 1991: 48. ראו גם את דיונו של דוד לוי־פאור על ההתאחדות ועל אישיותו ומנהיגותו של שנקר, שהיה הגורם המכריע שהביא לידי הלכידות הארגונית של ההתאחדות במהלך תקופת נשיאותו (1929־1959). לוי־פאור מרמז בעקיפין על ה'שנקריזציה' ברפוס ההתמודדות הייחודי של ההתאחדות עם שאלת העצמתה הארגונית־פוליטית ארוכת הטווח החל בשנות מלחמת העולם השנייה עד תום נשיאות שנקר, ראו: לוי־פאור 2001: 100-101.

114 לאחר מות שנקר כיהנה בראש ההתאחדות בשלב הראשון קבוצת הנהגה שהורכבה מחמישה חברים. זו הוחלפה בתוך כשנה ומחצה בשלושה יושבי ראש שכיהנו תקופות קצרות בלי שהטביעו חותם של ממש על עבודת ההתאחדות. רק בחירתו של זלמן סוזאייב לתפקיד, במחצית 1965, סימנה את התייצבות שדרת ההנהגה של ההתאחדות, ראו: לוי־פאור 2001: 101-103.

אפשר אפוא לקבוע כי בראשית שנות השבעים הצליחה לבסוף ההתאחדות ליישם את לקחי הגיון הפעולה הקולקטיבית שהתבקשו ממאבקיה הפוליטיים בשנות השלושים. הצלחתה להעמיד טובין קולקטיביים למחוז הבחירה שלה (עסקת החבילה) וטובין פרטיים (קרן ההגנה משביתות) וכן יכולתה להוסיף ולהתעצם מבחינה ארגונית־פוליטית מדגימים זאת היטב ומסמנים את פרידתה הסופית של ההתאחדות מהנתיב הפוליטי שבו צעדה בתקופת המנדט ובעשור הראשון למדינה. נתיב זה, שהתאפיין כאמור בשילוב של מרכיבי הזדהות אידאולוגית ציונית ופרסונליזציה של התמרוץ המבדל, התברר אפוא כמוגבל ביכולתו להבטיח את ההתעצמות הארגונית־פוליטית של ההתאחדות לאורך זמן, גם אם בטווח המידי תאם את יכולת ההשפעה הפוליטית שלה.

מקורות

גלעדי, דן, 1965. ׳יזמה פרטית, הון לאומי וגיבוש פוליטי של הימין׳, **אבנים**, 5, עמ׳ 90–102.

גלעדי, דן, 1973. **הישוב בתקופת העליה הרביעית**, עם עובד, תל אביב.

גרנובסקי, אברהם, 1933. **שיטת המסים בארץ ישראל**, הוצאת המחלקה הכלכלית של הסוכנות היהודית לארץ ישראל, ירושלים.

דרורי, יגאל, 1982. ׳ראשיתם של ארגונים כלכליים בארץ ישראל בשנות העשרים׳, **קתדרה**, 25, עמ׳ 99–112.

הורוביץ, דן ומשה, ליסק, 1977. **מישוב למדינה: יהודי ארץ ישראל בתקופת המנדט הבריטי כקהילה פוליטית**, עם עובד, תל אביב.

לבסקי, חגית, 1995. ׳האומנם קיים קשר ״מהותי״ בין יהודים וקפיטליזם? המקרה הארץ ישראלי׳, בתוך: מנחם בן־ששון (עורך), **דת וכלכלה: יחסי גומלין**, הוצאת מרכז זלמן שזר, ירושלים, עמ׳ 387–399.

לוי־פאור, דוד, 2001. **היד הלא נעלמה: הפוליטיקה של התיעוש בישראל**, הוצאת יד יצחק בן־צבי, ירושלים.

מורג, אמוץ, תשכ״ז. **מימון הממשלה בישראל: התפתחות ובעיות**, הוצאת מאגנס, ירושלים.

ראובני, יעקב, 1993. **ממשל המנדט בא״י: ניתוח היסטורי־מדיני**, הוצאת אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן.

רביב, שבתי, 1991. **תעשייה ועשייה: סיפורם של התעשיינים ושל התאחדות התעשיינים בישראל 1921–1991**, הוצאת ספריית התעשיינים, התאחדות התעשיינים בישראל, תל אביב.

שטרנהל, זאב, 1995. **בנין אומה או תיקון חברה?**, עם עובד, תל אביב.

שמיר, רונן, 2000. ׳בורגנות יהודית בפלסטינה הקולוניאלית: קווי־מתאר לסדר־יום מחקרי׳, **סוציולוגיה ישראלית**, ג, 1, עמ׳ 133–148.

Beenstock, Michael, Jacob Metzer and Sanny Ziv, 1995. 'Immigration and the Jewish Economy in Mandatory Palestine', *Research in Economic History*, 15, pp. 149-213.

De Vries, David, 2010. *Diamonds and War: State, Capital, and Labor in British–Ruled Palestine*, Berghahn Books, New York and Oxford.

El-Eini, Rosa, 1997. 'Government Fiscal Policy in Mandatory Palestine in the 1930s', *Middle Eastern Studies*, 33, 3, pp. 570-596.

El-Eini, Rosa, 1998. 'Trade Agreements and the Continuation of Tariff Protection Policy in Mandate Palestine in the 1930s', *Middle Eastern Studies*, 34, 1, pp. 164-191.

Gaskin, Ian W., 1992. 'Palestine 1939-1945: A Study of Colonial Economic Policy', Unpublished Ph.D. Dissertation, Oxford University.

Government of Palestine, 1930. *Report of a Committee on the Economic Condition of Agriculturalists in Palestine and the Fiscal Measures of Government in Relation Thereto*, Government Printer, Jerusalem.

Gross, Nachum T., 1984. 'The Economic Policy of Mandatory Government in Palestine', *Research in Economic History*, 9, pp. 143-185.

Halevi, Nadav, 1983. 'The Political Economy of Absorptive Capacity: Growth and Cycles in Jewish Palestine Under the British Mandate', *Middle Eastern Studies*, 19, 4, pp. 456-469.

Likhovski, Assaf, 2010. 'Is Tax Law Culturally Specific? Lessons from the History of Income Tax Law in Mandatory Palestine', *Theoretical Inquiries in Law*, 11, pp. 725-763.

Metzer, Jacob, 1982. 'Fiscal Incidence and Resource Transfer between Jews and Arabs in Mandatory Palestine', *Research in Economic History*, 7, pp. 87-132.

Metzer, Jacob, 1998. *The Divided Economy of Mandatory Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge.

Olson, Mancur, 1971. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard University Press, Cambridge and London.

Schmitter, Philippe and Wolfgang Streeck, 1999. 'The Organization of Business Interests: Studying the Associative Action of Business in Advanced Industrial Societies', Discussion Paper 99/1, Max Planck Institute, Cologne.

Schneider, Ben Ross, 2004. *Business Politics and the State in Twentieth-Century Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge.

Shalev, Michael, 1992. *Labour and the Political Economy in Israel*, Oxford University Press, Oxford and New York.

Shirom, Arie, 1984. 'Employers Associations in Israel', in: John P. Windmuller and Alan Gladston (eds.), *Employers Associations and Industrial Relations: A comparative Study*, Clarendon Press, Oxford, pp. 294-317.

צבא וחברה

מצווה במדים: השירות הצבאי והציבור הדתי־לאומי

בעז כהן

הציבור הנכנס בהגדרה הסוציולוגית 'ציבור דתי־לאומי' או 'הכיפות הסרוגות', לגווניו השונים, בלט בנוכחותו בצה"ל בשלהי שנות התשעים ובשנים הראשונות של שנות האלפיים.[1] נוכחות זו בולטת במיוחד ביחידות המיוחדות ובקצונה. האחוז הגבוה של קצינים בוגרי החינוך הדתי־לאומי בפיקוד הזוטר בלט כבר באמצע שנות התשעים בנוכחות מוגברת של קצינים דתיים ברמה של מפקדי גדודים (מג"דים). בראשית שנות האלפיים היו גם במטכ"ל ארבעה אלופים חובשי כיפה — לא כולל הרב הצבאי הראשי. היה בכך שוני של ממש מדפוסי השירות של הציבור הדתי בראשית המדינה. התהליך שהביא לידי שילובם הבולט של בני הציונות הדתית בתפקידי פיקוד בכירים בצבא היה כרוך בשינויים בראייה של הציבור הדתי את עצמו ואת תפקידו בחברה הישראלית. כמו כן התפתחו תפיסות אידאולוגיות ותאולוגיות חדשות שהניעו את התהליך הזה וניזונו ממנו.

מטרת מאמר זה היא לבחון כיצד התפתח התהליך בציבור הדתי פנימה, כיצד התרחש השינוי התודעתי הזה ומי היו הכוחות שהשפיעו עליו. השאלה שאשאל היא כיצד ראה הציבור הדתי את התהליך הזה עצמו.[2]

התהליך המתואר כאן הוא בעצם מהפכה חברתית בתוך הציבור הדתי ולא פחות מזה בחברה הישראלית. מאמר זה ימפה את הדרך שעבר הציבור הדתי בדרכו להשתלבות משמעותית בצבא ואת הדרך שהוטמעה הצבאיות בתוך המשנה הדתית והובנתה 'שפה' דתית שנתנה משמעות חדשה לשירות הצבאי. זהו מחקר היסטורי־תרבותי שיתבסס על מגוון מקורות, אך בעיקר על כתביהם ודבריהם של רבני הציבור הזה ושל תלמידיהם.

1 כתבתי כאן 'לגווניו השונים', שכן בניגוד לדימויו בשיח הציבורי והפוליטי הציבור הדתי־לאומי הוא ציבור מגוון מאוד, ראו אשר כהן, 'הכיפה הסרוגה ומה שמאחוריה: ריבוי זהויות בציונות הדתית', **אקדמות**, טו (תשס"ה), עמ' 9–30.

2 במהלך העבודה על מאמר זה הושלמה עבודת הדוקטור של אלישבע רוסמן־סטולמן, 'צבא ודת כמערכות תובעניות: צה"ל והציונות הדתית', אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ו (להלן: רוסמן־סטולמן, 'צבא ודת'). כמו כן התפרסם קובץ מחקרים בנושא: משה רחימי (עורך), **הכיפה והכומתה: עמדו"ת עם**, א, הוצאת מכללת אורות ישראל, אלקנה תש"ע (להלן: רחימי [עורך], **הכיפה והכומתה**).

התגובות לתהליך זה בקבוצות שונות של החברה הישראלית ובתקשורת לגווניה ראויות לטיפול מעמיק, אך לא אדון בהן במאמר זה הבוחן את הציבור הדתי פנימה.[3]

'צבא ה'' ו'כיצד לא יתקלקלו הבנים'?

השיח הדתי, המלווה את השירות הצבאי של יהודים שומרי מצוות, מתאפיין בכמה מוטיבים מרכזיים: כיצד 'לא מתקלקלים' בצבא, היחס בין צבא ללימוד תורה, דמותו של הצבא היהודי האידאלי וכיצד אפשר להשפיע על אופיו של הצבא.

את הקמתו של צבא יהודי תפסו בזמנו הרבנים כאירוע היסטורי בעל חשיבות אמונית רבה, וכמה מהם עסקו בנושא ישירות. בשנת 1949 יצא לאור ספרו של הרב אלתר דוד רגנשברג **משפט הצבא בישראל**.[4] מחבר הספר, יליד ארצות הברית שלמד אצל הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה) בירושלים בשנות השלושים, סבר כי עם השיבה לחיים לאומיים בארץ יש צורך להתמודד עם 'פרובלמות חדשות שבמשך הגלות הארוך והממושך נעלמו ונשתכחו מעינינו'. ב'פרובלמות' אלה מנה המחבר את 'עניני הצבא' ואת ספרו ייעד להדרכה תורנית לעניינים אלה ובהם: חובת הגיוס, משמעת צבאית, חובת הפנייה לשלום בטרם מלחמה והלכות שבויים. הוצאת הספר נתנה במה לרבנים לדון הן בעצם הקמת הצבא הן בחששותיהם מאופן התנהלותו.

דברי הסכמה לספר כתב הרב צבי פסח פראנק, רבה של ירושלים ומי שכבר פסק ללוחמי ההגנה הדתיים בירושלים בשאלות הקשורות לשירותם הצבאי.[5] על 'המאורע החשוב שזכינו לראות בהנץ הקמת הצבא הישראלי' על ידי ממשלת ישראל החדשה 'שנתכוננה במעשה ניסים נפלאים שכל עין רואה בזה את יד ההשגחה העליונה הנטויה עלינו לחוננו ולתת לנו מחיה בארץ האבות [...] מתוך החושך והערפל הכבד אשר כסה את עין הארץ נתבקעו ניצוצי אור וכמו השחר עלה על שמי ארצנו הקדושה וכבוד ה' עלינו זרח', כתב הרב פראנק, 'וממשלת ישראל מתרקמת ומתחזקת בעזרת צור ישראל וגואלו מיום ליום עד שהגענו להקמת הצבא בישראל אשר על ידו עשה ה' תשועה גדולה ונמסרו רבים ביד מעטים'.[6]

3 באופן טבעי מחקר זה מוטה לכיוון של אלה שכתבו ופרסמו ספרים, חוברות ומאמרים בנושאים הנדונים כאן. עם זאת נעשה כאן שימוש במגוון מקורות ובהם ספרי לוחמים, עלוני השבת והאינטרנט (שלאחרונה הפך אחת הזירות הבולטות של השיח הדתי הפוליטי, האידאולוגי והרבני), כדי לתת מבט רחב ככל האפשר.

4 הרב אלתר דוד רגנשברג, **משפט הצבא בישראל**, ירושלים תש"ט (להלן: הרב רגנשברג, **משפט הצבא בישראל**).

5 ראו מרדכי פרידמן, **היחידות הדתיות ב'הגנה' ובפלמ"ח**: אוניברסיטת בר־אילן, המכון לחקר המחתרות על שם מנחם בגין והאגף לתרבות תורנית במשרד החינוך, ירושלים ורמת גן תשס"ה.

6 הרב יצחק פראנק, בתוך: הרב רגנשברג, **משפט הצבא בישראל**, בהסכמה לספר. על ספר זה ועל דומים לו ראו: יוסף אחיטוב, 'מן הספר אל הסיף: על דמותו החזויה של הצבא הישראלי על פי

אך עם תחושת ההתעלות הגדולה ו'האור הגדול והמאיר' שבהופעת צבא יהודי, התבררו גם 'צללים מאפילים' לגבי חיי הצבא שכן 'בכמה ענינים העומדים ברומו של עולם ויסודי הדת נתגלו פרצים'. הבעיה העיקרית הייתה האווירה החילונית של הצבא וסכנתה לא רק לחייל שומר המצוות אלא גם לציבור הכללי. אווירה זו נבעה, כתב הרב פראנק, משום ש'אחדים מראשי השלטון ובפרט העומדים בראש הצבא אשר ינקו מתרבות הגויים וקרובים נעשו רחוקים מתורת ישראל'. הנורמות שאלה התוו בצבא גרמו לכך שהחייל הפשוט '"ההמוני" חושב שמכיון שנכנס לעבודת הצבא נעשה חפשי מן המצות'. בדבריו של הרב פראנק מורגש המתח בין הערכה לצה"ל ולחייליו לבין הביקורת על חוסר הקפדתם במצוות: 'הלב מתכווץ לראות הנוער הישראלי אשר שש להתגייס לצבא ישראל במטרה קדושה וחרף נפש בעד הצלת ישראל אשר באמת זכות גדולה נתגלגל על ידו', אך אינו מרגיש 'את גודל האסון אשר הנהו ממיט על עצמו בחילול שבת קודש ואכילת נבלות וטרפות והוא לא ידע כי בנפשו הוא ובמעשהו הנהו מאבד את עולמו כי לא זוהי דרך עם ישראל במלחמתו'.

לצד הערכה והתפעמות מבטאים דבריו של הרב פראנק את החששות העמוקים של המנהיגים הרוחניים של הציבור הדתי מהשירות בצבא. אך לא היה זה רק חשש בעלמא, עוד מראשיתו של צה"ל אפשר למצוא אזכור של חוויית הבדידות של החייל הדתי. המפגש עם החברה החילונית שבה היה החייל הדתי 'האחר' עולה בכתבים של חיילים דתיים כבר במלחמת העצמאות.[7] לא מעט מכוחו של החייל הדתי הושקע בקרב ההישרדות של 'להישאר דתי'.[8] מדברים שכתב בשנת 1949 חייל דתי צעיר ניצול שואה יהודה עמיטל — לימים הרב יהודה עמיטל, ראש ישיבת ההסדר בגוש עציון ומראשי מפלגת 'מימד' — עולה העובדה הידועה שצה"ל בראשיתו לא נתן מענה לצורך של החייל הדתי לשמור מצוות ובוודאי לא לאווירה דתית או מסורתית. 'שישה חדשים קיים הגדוד', כתב הרב עמיטל, 'ובחדרי האוכל אין זכר לשבת [...] אותו התור, אותו האוכל, אותו הרעש, אותם השולחנות ואותו החפזון באכילה. רק אי שם, באחד השולחנות פולחת את אווירת החולין אנחתו של חייל: "האמן לי, אני שוכח אפילו מתי שבת" [...] וגדול היה סבלו של החייל הדתי. לא בדמות שכזו הייתה השבת משובצת בחלומו על צבא ישראל'.[9]

התורה בשנים הראשונות לקום המדינה', בתוך: מרדכי בר־און וצבי צמרת (עורכים), **שני עברי הגשר: דת ומדינה בראשית דרכה של ישראל**: יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשס"ב, עמ' 414–434.

7 הרב יהודה עמיטל, 'לדרכו של החייל הדתי במלחמת הקוממיות', **המעלות ממעמקים: דברים בסוגיות הדור על התשועות ועל המלחמות**, אגודת ישיבת הר ציון, ירושלים ואלון שבות תשל"ד (פורסם במקור בתוך: **מורשת: בטאון בית הכנסת גדוד 79**, תש"ט).

8 על החייל הדתי בצה"ל בשנותיו הראשונות ראו: מיטל גז, 'השתלבותו של החייל הדתי במערכת הצבאית בשנים הראשונות של צה"ל (1948–1953)', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ד (להלן: גז, 'השתלבותו של החייל הדתי').

9 החייל יהודה עמיטל, עמיטל (לעיל הערה 7), עמ' 100.

זמן קצר לפני קום המדינה הוקמה 'המחלקה לעניני דת'. עם הקמת צה"ל הייתה ל'שירות הדתי' שבראשו עמד איש הפועל המזרחי נתן גרדי. מחלקת השירות הדתי טיפלה בנושאי הכשרות בצבא, ובשאלות אחרות פנו לרבנים אזרחים. בעקבות לחץ של הרבנים הראשיים, שרצו דמות רבנית בצבא, מונה הרב שלמה גורן לרב ראשי לצה"ל. הרב גורן בנה את הרבנות הצבאית, וזו דחקה לשוליים את השירות הדתי. השירות הדתי התחסל סופית ב־1949, עם התפטרותו של גרדי.[10] בשנים הראשונות הושקע עיקר המאמץ של הרבנות ביצירת תנאים שיאפשרו שירות מלא של חיילים דתיים בצה"ל. נושא מרכזי היה נושא הכשרות. כבר ב'תקן השירות הדתי' הוטלה על השירות הדתי המשימה לדאוג כי 'בצה"ל על כל חטיבותיו יקוים שולחן אחד שבו יקפידו על דיני ישראל הנוגעים לכשרות'. מצב הכשרות החמור בצבא התאפיין בבישול לא כשר ולעתים אף בבישול בשר חזיר במטבחים הצבאיים. מצב זה לא רק יצר בעיות טכניות והשפיע על היכולת הצבאית של החיילים הדתיים, אלא גם העצים את חוויית הבדידות של החייל הדתי ואיים על יכולתם של החיילים לשמר את זהותם הדתית.[11] אף צופים מן החוץ עמדו על עניין זה כשראו את הבדידות ואת תחושת הנחיתות של חיילים דתיים, שאכלו אוכל משומר מקופסאות בשעה שחבריהם לשולחן אכלו אוכל חם שסופק לצבא ממטבחי הקיבוצים הסמוכים.[12] אך בשעה שבעיית הכשרות הלכה ונפתרה דרך פקודות הצבא, הרי שהאווירה החילונית של חיי הצבא המשיכה לאיים על עולמם הרוחני של המתגייסים שומרי המצוות. כך מצאו את עצמם ראשי הציבור הציוני־דתי, שעודדו את הציבור שלהם לשרת בצה"ל, מאוימים מן העובדה שהמפגש עם העולם החילוני בצבא והשקיעה באווירה החילונית עלולים לפגוע ב'עמדותיהם הרוחניות ומהלך רוחם הדתי' של 'חלק גדול מחברנו'. עבורם הייתה זו 'בעיה נוקבת ויורדת עד עומק נשמתנו'.[13] שכן 'כור ההיתוך הגדול, צבא ישראל יבלעם ולא נודע כי בא אל קרבו',[14] 'לא נוכל להסכים שישלחו לצבא כלטחנה שתטחון אותם ותהפוך אותם לבני אדם אחרים ותהרוס את הערכים הדתיים שבהם'.[15]

הפתרון הנראה לעין היה להקים יחידות מיוחדות לחיילים שומרי מצוות שבהן יישמרו ההלכה והאווירה הראויה. זו הייתה דרישת המפלגות הדתיות ומועצת הרבנות הראשית.[16] מי שהתנגד בכל תוקף היה הרב גורן. הוא התנגד לגטואיזציה של החיילים הדתיים ולוויתור על אופיו היהודי של הצבא. דוד בן־גוריון גיבה את עמדת הרב גורן ובכך נסללה

10 שם, עמ' 51–55. עוד ראו אשר כהן, **הטלית והדגל**: יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1998, עמ' 94–95.

11 גז, 'השתלבותו של החייל הדתי', עמ' 74–75.

12 יומן המשק, קיבוץ עין חרוד, יוני 1948, מתוך: גז, שם.

13 הרב אליעזר פ' טכורש, מתוך: גז, שם, עמ' 133.

14 **זרעים**, ק (תש"ט), מתוך: גז, שם, עמ' 101.

15 הרב קלמן כהנא, **דברי הכנסת הראשונה**, ג, תש"י, עמ' 526.

16 אריה אדרעי, 'מלחמה הלכה וגאולה: צבא ומלחמה במחשבת ההלכה של הרב שלמה גורן', **קתדרה**, 125 (תשרי תשס"ח), עמ' 119–147.

הדרך ליצירת אוסף דינים שיגדיר את שמירת ההלכה ומסורת ישראל בצבא.[17] פועלו של הרב גורן טבע על צה"ל חותם לדורות, אך בדידותו של החייל הדתי עדיין נשארה.[18]

ביטויים לבדידות זו אפשר למצוא בתקופות שונות. לאחר מלחמת יום כיפור כתב רזיאל ממט מכתב למערכת כתב העת **בעצם**, שיצא לאור על ידי צעירים בני ישיבות בציבור הדתי. במכתב תיאר ממט את המציאות הלא־קלה ביחידות צה"ל: 'יתכן שלא נעים לומר, אולי זה מאוד צורם לשמוע, אך ביחידות מסוימות בצה"ל קשה להיות דתי, וביחידה אחת או שתיים זו ממש משימה בלתי אפשרית'. לדבריו, ביחידות רבות 'הרבנות הצבאית אינה מגיעה ופקודות מטכ"ל בכל מה שנוגע לכשרות שבת וכד' אינן מבוצעות'. התוצאה היא ש'חייל דתי חייב להאבק על דברים יסודיים, כדי שיוכל לשמור על אורח החיים שלקראתו התחנך'.[19] הוא נתן לדוגמה את הקומנדו הימי: 'כאשר אתה בקורס קומנדו ימי [...] מכניסים לך לראש שלא תוכל להיות דתי בקומנדו הימי. פשוט זה לא בנוי בשביל דתיים. מופעל עליך ביודעין ולא ביודעין לחץ חברתי על ידי חבריך לקורס וע"י מפקדיך — לחדול להיות דתי או לא להיות בקומנדו'. התוצאה היא שיש חיילים שמוותרים על שמירת מצוות ויש שעוזבים את היחידה. 'כך פוסלים', טען ממט, 'סקטור מסוים שרוצה לתת את המקסימום למדינה, רק בגלל היותו דתי. לעניות דעתי זו שערוריה שצריך לצעוק עליה ברחובות'.

אך לממט הייתה הצעה חדשה — לא עוד חיזוק החייל הדתי או ביצור מעמדה של הרבנות הראשית ביחידות, אלא השפעה על אופיו של הצבא ה'מְחלן': ממט הציע להקים פנימייה צבאית דתית ולהצמיח דור (בלשונו: 'קאדֶר') של מפקדים דתיים:

> התוצאה — תוך שנים לא רבות נמצא בצה"ל 'קאדר' של מ"פים [מפקדי פלוגות] ומג"דים דתיים צעירים. כאשר המ"פ או המג"ד הוא לא רק יהודי כמו שצריך אלא גם איש צבא מעולה, השגנו מטרה שחשיבותה לאין ערוך: לצה"ל יש מפקד מעולה, ואנו מקבלים איש צבא דתי, שאצלו בפלוגה המטבח כשר, השבת נשמרת ובשיחות עם חייליו הוא מבהיר להם דברים שונים על יהדות אותם שמעו בצורה מסולפת (מחמת חוסר ידיעה, או בגלל תעמולה המתבססת על חצאי־אמת, נוסח מחנה השמאל ו'יפי הנפש'). תוך זמן קצר ישתלבו בוגרי הפנימיה ביחידות השונות של צה"ל ויפתחו פתח לצעירים דתיים רבים אחרים שיוכלו לשרת בכל היחידות ללא כל חשש של כשרות

17 גדעון ארן, 'בין חלוציות ללימוד תורה', בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית: היבטים רעיוניים**, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 31–71.

18 מאמר זה אינו עוסק בתולדות הרבנות הצבאית. זו זכתה למחקר מקיף בעבודתו של אהרון קמפינסקי, 'דת, חברה וצבא בישראל: תמורות בעיצובה ובדרכה של הרבנות הצבאית', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 2007; הנ"ל, 'הרבנות הצבאית ושאלת נאמנותה הכפולה', בתוך: רחימי (עורך), **הכיפה והכומתה**, עמ' 161–184; הנ"ל, 'בין תמיכה להסתייגות: התייחסותו של בן־גוריון להסדרת הדת בצה"ל', **עיונים בתקומת ישראל**, 19 (2009), עמ' 425–448.

19 רזיאל ממט, 'מכתב למערכת', **בעצם: בטאון נוער דתי** (אדר־ניסן תשל"ה), עמ' 10 [ההדגשה במקור].

שבת וכדומה. כי זאת עלינו להבין: כאשר בסיירת מסוימת המ"פ או המג"ד דתי ודתי כמו שצריך, כל בעיה הלכתית מקבלת צורה שונה לגמרי. יש אוזן קשבת ומבינה, יש רצון, ומה שחשוב יותר — יש סמכות שעוזרת ומתקנת את המעוות.

הצעתו של ממט מסמנת שינוי גישה בציבור הדתי. הבעיה אמנם בעיה ישנה — כיצד ישמור החייל הדתי על זהותו הדתית במהלך השירות הצבאי — אך התשובה מלמדת כי הציבור הדתי החל לראות את עצמו באור חדש. לא עוד שותף זוטר, לא עוד טוראים מובלים, אלא מנהיגים ומובילים — מ"פים ומג"דים.

קריאתו של ממט הקדימה את זמנה ופנימייה צבאית־דתית הוקמה רק ב־1980, בינתיים התמקדה תשומת הלב הציבורית ביצירה ובביסוס של מסגרת ראויה בתוך הצבא — ישיבות ההסדר.

הקמת ישיבות ההסדר

שתי ישיבות טוענות לכתר הבכורה של ישיבות ההסדר: 'ישיבת כרם ביבנה', שהוקמה ב־1953 על ידי תנועת 'המזרחי' העולמית ו'מרכז ישיבות בני עקיבא', ו'ישיבת הדרום' ברחובות, שהוקמה בראשית שנות החמישים בידי הרב צבי יהודה מלצר.[20]

מקימי ישיבת כרם ביבנה שאפו לייסד ישיבה גבוהה (על־תיכונית) ציונית שתעמיק את השכלתם התורנית של חניכי בני עקיבא לפני הגיוס לנח"ל. הקמת הישיבה באה בעקבות לחץ מלמטה, של חניכים מישיבת כפר הרא"ה שרצו ללמוד תורה בישיבה ציונית הקשורה לתנועה ולא להתנתק מחבריהם שיצאו לנח"ל. הם התארגנו בגרעין גחל"ת (גרעין חלוצי לומד תורה) ו־13 מהם היו הגרעין המקים של הישיבה. לימים הדגיש הרב חיים דרוקמן את חלקם של החניכים בהקמת ישיבת ההסדר הראשונה: ''ישיבות בני עקיבא" [התיכוניות], מאז ראשית דרכן', אמר, 'הצליחו להחדיר בבוגריהן הכרה בערך של המשך לימוד התורה. אך נוצר צורך שבא "מלמטה" מתוך הציבור, ליצור מסגרת שתשלב את לימוד התורה עם שותפות בנשיאת העול הבטחוני'.[21]

יעקב דרורי, חבר קיבוץ סעד וחבר ההנהלה הארצית של 'בני עקיבא', היה האיש שהביא בפועל להקמת ישיבת כרם ביבנה ושל ישיבות הסדר נוספות בעקבותיה. לאחר מלחמת ששת הימים חזר דרורי על ה'אני מאמין' שלו בעניין לימוד תורה, גיוס לצבא ונשיאה בעול:

20 לאמתו של דבר מגעים ראשונים להקמת ישיבה מגויסת במסגרת הפלמ"ח היו כבר ב־1945, ראו יחיאל א' אליאש, **מעשה הבא בחזון**, הוצאת מרכז אליצור, תל אביב תשמ"ג, עמ' 357–360.

21 יאיר שלג, 'ישיבות ההסדר: בין חזון למציאות', **נקודה: עתון הישובים ביהודה שומרון וחבל עזה**, 86 (ה' באייר תשמ"ח), עמ' 12–15 (להלן: שלג, 'ישיבות ההסדר').

גרסנו ואנו גורסים שלא יתכן שאחרים יבנו בשבילנו את הארץ ואחרים יגנו בשבילנו על הארץ. אנחנו חושבים ששירות בצה״ל הוא חובה. זוהי מצוה וזה לא עומד בשום ניגוד לדרך של בני עקיבא או לדרך של בני תורה.
אלא מאי? יותר מזה, אמרנו שמצאנו דרך לשלב בין הדברים. היום ישיבת כרם ביבנה אני מקווה שמחר גם בישיבת הכותל ובישיבה שתקום בגוש עציון, יהיה הסדר כמו בכרם ביבנה שהוא דומה מאד, למעשה מסלול מקביל לזה של הנח״ל. תלמידי כרם ביבנה הם למעשה בני הישיבה היחידים בא״י אשר באמת משלבים בצורה רצינית את לימוד התורה ביחד עם שירות בצבא.[22]

הניסיונות לבנות את הישיבה סביב תכנית חד־שנתית לפני הגיוס כשלו, ואז הוצע שגרעיני הנח״ל של בני עקיבא ישלחו כמה מחבריהם ללמוד בישיבה בתקופת השל״ת (שירות ללא תשלום), שאותה העבירו בדרך כלל במשקי הקיבוץ הדתי. ההצעה נתקלה בהתנגדות מצד גרעיני הנח״ל, שחששו לאבד חניכים, ושל משרד הביטחון, שלא רצה לאפשר מסגרת נוספת של שירות חלקי. בשנת 1960 הופעל ההסדר לראשונה על מספר מוגבל של בני גרעינים וב־1964 נוצר המסלול לאלה שאינם בני גרעינים. הישיבות נקראו ׳ישיבות הסדר׳ על שם ההסדר עם הצבא. הצבא הדגיש כי התלמידים יחוילו במסלול דומה לתלמידי ישיבת הדרום ברחובות. הרב עמיטל — אחד הר״מים[23] בישיבה ולעתיד ראש ישיבת ההסדר ׳הר עציון׳ בגוש עציון — הסביר את הרציונל שהנחה את מקימי ישיבת הדרום: ׳לאור המתרחש אז, חששנו שייווצר מצב שהיהדות הדתית הציונית תתרוקן מתלמידי חכמים. אלה שחשקה נפשם בתורה — הלכו לישיבות גבוהות ולא שרתו בצבא. נוצר ניתוק נורא. ידענו שציבור דתי שאין בו תלמידי חכמים סופו להתנוון. ברור היה שהכרח למצוא הסדר כל־שהוא עם הצבא׳. ההצעה המקורית הייתה להקמת ׳ישיבה צבאית בחסות משרד החינוך׳, אך משרד החינוך, בראשות זלמן שז״ר, לא הרים את הכפפה. לבסוף אושרה בצה״ל תכנית ׳כמו נח״ל אבל בישיבה׳.[24]

עם השנים גדל והתעצם מסלול ההסדר. משתי ישיבות שפעלו בארץ בראשית שנות החמישים, ב־1986 נמנו 14 ישיבות הסדר, ב־2007 נמנו 43 ישיבות וב־2010 כ־60 ישיבות. פעילותן של הישיבות מרוכזת ב׳איגוד ישיבות ההסדר׳ המנהל את הקשר עם משרדי הממשלה ועם שלטונות הצבא. בכל שנתון מתגייסים כ־1,500 תלמידים למסלול ההסדר. הגידול במספר הישיבות התאפיין גם בגיוון רב של הישיבות ובהתגבשות זהות מובהקת למובילות שבהן. למשל, ישיבות נאו־חסידיות כישיבת ההסדר ברמת גן, ישיבות בעלות אמירה חברתית כישיבת ההסדר בשדרות, ישיבות בעלות תודעת התגייסות לאתגרים לאומיים כישיבת ההסדר במעלות, וישיבות בעלות פתיחות אינטלקטואלית

22 יעקב דרורי, ׳דיון במועצה הארצית של בני עקיבא, ניסן תשכ״ח׳, **זרעים: בטאון בני עקיבא בישראל** (יום העצמאות תשכ״ח), עמ׳ ז.

23 ר״מ הוא רב המלמד בישיבה. מקור השם: ריש מתיבתא, ובהקשר המודרני: רב מחנך.

24 ישראל וולמן, ׳בטחון בשם...׳, **עמדה: לציונות דתית אקטואלית**, 10 (ניסן תשמ״ו), עמ׳ 7–9.

ורעיונית כמו זו שבעתניאל. גיוון זה מצמצם את האפשרות לדבר היום על ישיבות ההסדר כגוף מונוליטי בעל אמירה אחידה.

'זאת תורת ההסדר' – הבניית האידאולוגיה של ישיבות ההסדר

המהלך שהתחולל כאמור בעקבות הלחץ מלמטה, עקב רצונם של חניכי בני עקיבא להגשים את החינוך שקיבלו, התאפיין ביצירת פתרונות מעשיים לשילוב של לימוד תורה ושירות צבאי. עם השנים, ובעיקר עם התעצמותן של הישיבות וצמיחתה של שכבה חדשה של רבנים וראשי ישיבות שהיו בעצמם בוגרי מסלול ההסדר, התנסחה משנה סדורה של ישיבות ההסדר.

מאז הקמתן לֻוו ישיבות ההסדר בוויכוח על השאלה האם 'ההסדר לכתחילה או בדיעבד'? כלומר האם הדרך הנכונה לגדול בלימוד תורה היא בישיבה ללא צבא, כלומר בישיבה 'גבוהה' או 'קדושה', שבה משקיע התלמיד את כל כולו בתורה? ומכאן שמסגרת ההסדר מיועדת לאלה שאינם יכולים ללמוד במסגרת כה אינטנסיבית, או שאינם מבינים את חשיבות ההתמסרות ללימוד תורה. ובמילים אחרות האם השילוב של ישיבה וצבא הוא פתרון 'בדיעבד' ומתאים לאלה שאינם מתאימים ללמוד במסגרת האופטימלית של הישיבה הגבוהה? דעות אלה נשמעו מהכיוון החרדי בשנותיהן הראשונות של ישיבות ההסדר, ומהכיוון של הישיבות הגבוהות של הציבור הדתי־לאומי בעשורים האחרונים. את טענת ה'בדיעבד' דחו תומכי עמדת 'ההסדר לכתחילה', שראו בשילוב של ישיבה וצבא שילוב אופטימלי בעל תרומה מובהקת לתלמיד הישיבה, לצבא ולמסגרת הישיבתית. לדעתם ישיבת ההסדר היא בעצם 'ישיבת הסֵדֶר', ומסלול ההסדר הוא המסלול המתאים ביותר להגשמת ערכי תורה וציונות.[25]

נוסף על הדיון בצדקת הדרך נדרשו רבני הישיבות להתמודד עם הבעיות החינוכיות שנבעו מהתנגשות הערכים של חיי הצבא ושל חיי הישיבה. שכן 'הלימוד משרה על האדם עדינות ורכות שהרי "דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג), לעומת זאת הצבאיות מביאה לידי ביטוי את הכוחניות, ומעמידה במרכז את כוחו הפיזי של הלוחם ואומץ ליבו, את החספוס והקשיחות שלו אל מול אימי המלחמה'.[26] או במילותיו של הרב אהרן ליכטנשטיין: 'תכונות התקיפות והגבריות שכל כך מושרשות בחיי צבא נוגדות,

25 עוד ראו Stuart Cohen, 'The Hesder Yeshivot in Israel: A Church-State Military Arrangement', *Journal of Church and State*, 35, 1 (1993), pp. 113-130

26 הרב אליעזר שנוולד, '"הסדר לכתחילה": תרומה דו חזיתית לקיומו של עם ישראל', בתוך: הרב אליעזר חיים שנוולד (עורך), **ספר הראל: צבאיות ישראלית באספקלריה תורנית**, ישיבת הסדר 'הגולן' ומכון הראל, חיספין תש"ס, עמ' 322–369, המובאות מעמ' 348 (להלן: הרב שנוולד, 'הסדר לכתחילה').

מטבען, את המשמעת התורנית הרוחנית'.[27] לדבריו, השחיקה היא 'הסכנה העיקרית' בשילוב צבא וישיבה. החשיפה 'להיבטים המחוספסים של קיום בצבא עלולה להביא לאבדן עדינות ואצילות והקהיית רגישות מוסרית ודתית'.

רבני הישיבות התמודדו עם הבעיה באמצעות שירות של התלמידים במחלקות נפרדות של חיילי ההסדר, בשיעורי הכנה לשירות, בליווי אינטנסיבי של החיילים בביקורים תכופים של הרבנים ביחידות הצבאיות ובדפי קשר לחיילים, שכל אחת מהישיבות שלחה אל חייליה. אך חוץ מהצעדים המעשיים סברו הרבנים שהמפתח הוא חינוך — חינוך להכרה בערך השירות הצבאי כשהוא נעשה בקדושה: 'כדי למנוע הדרדרות רוחנית חייבים לטפח מודעות לגודל המצוה שהחיילים עוסקים בה. גם במלאכתם האפורה היום־יומית', כתב הרב נחום אליעזר רבינוביץ ראש ישיבת ההסדר במעלה אדומים, 'יש לעורר את לבם שיראו בה מלאכת ה', שירגישו כי גם עיני ה' וגם עיני כל ישראל עליהם תמיד כי הם מקדשי השם הנכבד באמת'. על מנת לעזור לתלמידים להתמודד עם השחיקה של השירות הצבאי עמד הרב רבינוביץ על הצורך להדגיש לתלמידים 'שכל רגע פנוי (במהלך השירות) יוקדש ללימוד תורה אם מעט ואם הרבה, וזה ירומם את הלומדים ואף הרחוקים יתקרבו...'.[28]

הרב ליכטנשטיין דן בייעוד של ישיבות ההסדר ואומר כי 'ההסדר במיטבו שואף למשוך ולפתח בני תורה בעלי רצון עז ומקיף להיות תלמידי חכמים, אך המרגישים בו־זמנית חייבים — מוסרית והלכתית — לעזור להגן על עמם ומולדתם [...] הוא נועד לקיים מערכת בה תלמידים יכולים להתמקד בהתפתחותם האישית הרוחנית והלימודית תוך כדי היענותם לקריאה לשירות ציבורי, ובכך לטפח קיום יהודי משולב ושלם'.[29] לדעת הרב ליכטנשטיין תלמידי ישיבות ההסדר לא אוהבים את התורה פחות מחבריהם המתנגדים להסדר, אך אוהבים 'את כנסת ישראל יותר'.

הרב עמיטל — שותפו של הרב ליכטנשטיין לראשות ישיבת הר־עציון — דחה את הטענה שהפסקת הרצף בלימוד התורה מונעת את האפשרות של בן ישיבה לגדול כתלמיד חכם וקבע כי בשל ה'הסדר' והשירות בצבא לא 'יצאו מהישיבה תלמידי חכמים פחות טובים מאשר בישיבות אחרות'. כמי שעבר את שנות השואה בהונגריה השתמש הרב עמיטל בדוגמה של השואה וטען כי הפסקת הלימוד לצורך זה אינה פוגעת ביכולת לגדול בתורה:

> אני רואה בזה בושה וכלימה אם אומרים שבגלל 15 חודשים בעשייה ב'דבר מצווה' בשירות הצבאי לא ניתן להפוך ולהיות גדולי תורה. היו לי חברים שנתנו לנאצים הרבה יותר מ־15 חודשים והיו לגדולי תורה. מה עבר עליהם באירופה? ופתאום אם

27 הרב אהרן ליכטנשטיין, 'זאת תורת ההסדר', **עלון שבות**, שנה יד, 100 (תשמ"ג), מופיע גם **בתחומין**, ז (תשמ"ו), עמ' 314–329 (להלן: הרב ליכטנשטיין, 'זאת תורת ההסדר').

28 הרב נחום אליעזר רבינוביץ, **מלומדי מלחמה: שו"ת בעניני צבא ובטחון**, הוצאת מעליות, ישיבת ההסדר ברכת משה, מעלה אדומים תשנ"ד, עמ' יא–יב.

29 הרב ליכטנשטיין, 'זאת תורת ההסדר'.

נותנים 20 חודש לצבא, אי אפשר להיות תלמידי חכמים? המסר של הישיבה היה ׳לכתחילה׳. השירות בצבא אינו מונע צמיחתם של תלמידי חכמים.[30]

הטענה של מצדדי תפיסת ׳הסדר לכתחילה׳ הייתה כי לא רק שהשירות הצבאי ׳אינו מונע׳ צמיחה של תלמידי חכמים, אלא הוא נדבך הכרחי בגיבוש אישיותם שכן אי־אפשר שתלמיד חכם יתפתח אם אינו נושא בעול. הרב שמואל הבר, ראש ישיבת קרני שומרון ובוגר ישיבת הסדר, שירת בצנחנים במילואים שנים רבות. הוא הדגיש את הנאמר בפרקי אבות על אחת ׳התכונות הנצרכות ללימוד תורה [...] הנושא בעול עם חבירו׳ (אבות ו, ו). אין ספק, טען הרב הבר, כי ׳העול הכבד ביותר המוטל כמעט על כל בית אב בישראל כיום הוא העול הבטחוני׳, לכן ׳הנוסחה האידיאלית׳ לגדל תלמידי חכמים, שהם לדבריו ׳מנהיגי ישראל׳, חייבת להיות מבוססת על ׳העיקרון של שילוב השירות הצבאי — במידה, במשקל ובמסורה — בתוך מסגרת הישיבה׳. לדבריו: ׳ברור, שאדם צריך להשקיע את מיטב שנותיו בלימוד התורה כדי לגדול בתורה. אך אפשר לקיים שניהם, ואין להוציא אף אחד מן המרכיבים הבונים את אישיותו השלימה של הת״ח. וכפי שמצינו בדורות ראשונים, בזמן התנ״ך, שגדולי הדור, ראשי הסנהדרין, היו גם ראשי הצבא׳.

מתוך גישה זו הפרק הצבאי של מסלול ההסדר לא נתפס כתוספת זרה או כסרח עודף לשנות הלימוד בישיבה. ישיבת ההסדר ׳אינה ישיבה ככל הישיבות בצירוף שנה וחצי של הליכה לצבא׳, אלא שבישיבת ההסדר ׳המסלול הצבאי הוא חלק אינטגראלי מהישיבה והיא דוגמא אחת ומרכזית ליצירת דמות של תלמיד חכם׳.

לחשיבות שבשירות הצבאי יש קשר הדוק לתפיסה כי בישיבות ההסדר נבנית המנהיגות הערכית־רוחנית של הדור. לדברי הרב הבר, הימנעות מנשיאת ׳עול הנטל הבטחוני הכבד [...] על ידי אלו ״האמורים להיות מנהיגי הדור, בעלי דוגמא אישית ובעלי יכולת השפעה על הציבור״׳, לא תובן ולא תתקבל על ידי הציבור הרחב. לאמתו של דבר ׳זהו אחד הדברים המרכזיים היוצרים מחיצה ונתק בין עולם התורה לנמצאים מחוצה לו׳.[31]

עם השנים היה על רבני ישיבות ההסדר ועל תלמידיהם להתמודד עם טענות בדבר השירות הקצר של בני ישיבות ההסדר (ועל כך בהמשך הדברים). תשובתם הייתה כי לתלמידי ישיבות ההסדר ישנה תרומה סגולית לצבא המפצה על תקופת השירות הקצרה.[32] ישיבת ההסדר, טענו, מכשירה חייל טוב יותר: ׳התוצר שאמור לתת ההסדר׳, כתב הרב הבר, ׳הוא חייל מוסרי יותר, ערכי יותר, בעל מוטיבציה גבוהה יותר לשרת בכל מצב ובכל גיל׳. חיילי ישיבות ההסדר הם בעלי ׳היכולת הפוטנציאלית החיילית הטובה ביותר׳. כמי

30 הרב יהודה עמיטל, ׳בינו שנות דור ודור׳, **עלון שבות בוגרים**, יג (תשנ״ט) עמ׳ 137.

31 הרב הבר, ׳הסדר לכתחילה׳, בתוך: שנוולד (עורך), **ספר הראל**, עמ׳ 318 (להלן: הרב הבר, ׳הסדר לכתחילה׳).

32 טענה העולה פעמים רבות בשיח זה היא כי חיילי ההסדר ׳מחזירים׳ את חודשי השירות החסרים בשירות המילואים שבו הם משרתים באופן מלא ללא טיול להודו ולדרום־אמריקה ובמוטיבציה מרובה.

ש׳יוצאים לצבא מתוך עולמה של תורה׳, יש בידם יכולת להגשים ׳את אותם אידיאלים של תורה בתוך הצבא׳.[33]

הרב אליעזר שנוולד, ראש ישיבת ההסדר במודיעין ובעל תפקיד בכיר במערך המילואים,[34] בנה את תשובתו לטענת השירות הקצר על בסיס ספרות המחקר על ביטחון לאומי, המדגישה את חשיבותן של רוח הלוחם ושל יכולת העמידה של האומה בכל משוואת כוח. את תרומתן הביטחונית של הישיבות למדינה ׳אל מול האיומים הקיומיים עימם היא מתמודדת׳, הוא הסביר על רקע מחקרים אלה (אף כי הוא מודה כי מקימי מסלול ההסדר לא ניסחו את חזונם במושגים של ביטחון לאומי). מסלול ישיבות ההסדר, לדברי הרב שנוולד, נותן מענה לשני מרכיבים עיקריים של הביטחון הלאומי: ׳א. בניית העוצמה והכח של הצבא; ב. שימור וטיפוח עוצמת הרוח של האומה והלוחם׳. מסלול ההסדר ׳הוא מערך אינטגראלי (בן חמש שנים במסלול הרגיל ושש שנים במסלול הפיקוד) ולו תרומה ייחודית ל״בטחון ישראל״׳. על תלמידי ישיבות ההסדר לתרום תרומה מכריעה בשתי ׳חזיתות קיומיות׳ אלה:

> בחזית הקיומית הצבאית, ע״י השתתפות במאמץ הצבאי בדרג המסתער של המערך הלוחם.
> בחזית הקיומית הרוחנית, ע״י הקמת תשתית רוחנית של ישיבות ותלמידי חכמים שיעסקו ב׳תורה לשמה׳, ׳לשם התורה׳ ו׳לשם כנסת ישראל׳, יתחנכו ל׳גדלות׳ וילמדו את ׳תורת ארץ ישראל׳ במגמה להקיף את כל התורה על כל מקצועותיה. לימודם עתיד לתת את פירותיו בין היתר, בפעולתם לשימור ערכיו הייחודיים של העם ולטיפוח המוטיבציה, אל מול תמורות תרבותיות הגורמות לשחיקתה. בשני תחומים אלה יש לאוכלוסיה זו תפקיד ייחודי בעל השלכות מרחיקות לכת על קיומנו הלאומי.[35]

התלונות על שירות צבאי לא מספק ולא מספיק

בשנות השמונים היה מסלול ישיבות ההסדר למסלול הנורמטיבי של הנוער הדתי שלמד במוסדות החינוך המובילים של הציונות הדתית. רבני הישיבות התיכוניות הפנו את תלמידיהם להרשמה לישיבות אלה, כמו גם לישיבות אחרות שלא שילבו שירות צבאי. אך יותר ויותר נשמעו קולות ביקורת מקרב הנוער, התלמידים בישיבות התיכוניות ובישיבות ההסדר עצמן, על אופיו של מסלול ההסדר. שני עניינים עלו בדיון שוב ושוב — קוצר

33 הרב הבר, ׳הסדר לכתחילה׳, עמ׳ 318.

34 הרב שנוולד שירת במסגרת ההסדר, יצא לקורס קצינים ואת הטיפוס בסולם הדרגות והתפקידים הצבאיים עשה בשירות המילואים שלו.

35 הרב שנוולד, ׳הסדר לכתחילה׳, עמ׳ 322–369, המובאות מעמ׳ 334.

השירות והעובדה שמפאת קוצרו אין הוא מאפשר התמחות בתפקידים איכותיים בצבא. חוסר היכולת לצאת לקורסי פיקוד ולשרת בתפקידי פיקוד, טענו המתנגדים, מנציח את היותם של ההסדרניקים חיילים פשוטים, שאינם מממשים את הקב"א (קבוצת איכות) הגבוהה שלהם.[36] תפיסת ישיבות ההסדר כ'חממה' השומרת על תלמידיהן מהתקלקלות לא נעמה לדור הצעיר שצמח בישיבות בני עקיבא ובתנועת הנוער בני עקיבא (שתי מסגרות שונות בעלות זיקה למערכת ערכים משותפת). המסר של רבני הישיבות התיכוניות כי 'החינוך שקיבלו אינו מספיק כדי להתמודד עם הקשיים שמציב הצבא לאישיותם התורנית',[37] אמנם הביא רבים לשרת במסלול ההסדר, אך גם דחה עוד ועוד אנשים. 'הציונות הדתית תמיד דיברה על שילוב בין התורה למדינה', טען קצין, בוגר בני עקיבא, שהיה מהיחידים ש'חתמו קבע' בצבא, 'אמרנו תמיד שצריך להתמודד עם המציאות כמו שהיא, החברה הנמצאת בצבא היא השתקפות של החברה בחוץ. אנחנו חייבים על כן להתמודד בתוך המסגרת הרגילה בלי להקהות את הפינות במסגרות נפרדות כמו "הסדר"'.[38] בעצם נפגשו כאן שני צרכים שונים. יוסי אליצור, שהיה מאלה שיצאו לקורס קצינים, טען כי 'אנשים שיש להם פוטנציאל גבוה והם בעלי כישורים להגיע בקלות לקצונה יוצאים מתוסכלים'. לדבריו, אף כי ראשי הישיבות 'מחשיבים באמת ובתמים את השירות הצבאי', הרי שהסתפקותם בעצם השירות אינה מביאה בחשבון כי 'במצב הקיים של צה"ל, כשיש צורך עצום במפקדים שיוכלו לשמש מופת חינוכי, הכוונת אנשים מוכשרים לפיקוד היא חשובה לא פחות מעצם השירות'.[39]

התסיסה נגד השירות המקוצר של ההסדר נשמעה מפי עוד דוברים על דפי העיתונות הדתית ובאה מקרב הדור הצעיר יחסית של הציבור הדתי.

בערב ראש השנה תשמ"ז פרסמה עילית איתם ממושב נוב מאמר ביקורת על דפוסי שירותו של הנוער הדתי תחת הכותרת 'דור הכיפות הסגורות'.[40] נראה שעילית איתם, אשתו של אפי איתם שהיה אז קצין צעיר בקבע, הביעה גם את דעתו כשביקרה 'הסברים מפולפלים להתחמקויות מהחובות הפשוטות שהממלכתיות דורשת מהם', הנשמעים מפי בוגרי החינוך הדתי. היא טענה נגד חוסר 'היושר האינטלקטואלי והמוסרי' של זה הרוצה בכל מאודו "להשפיע" על עם ישראל ובוחר כבר בראשית דרכו באי־נטילת חלק בקטע הקשה והמייגע בשרות הצבאי'. איתם טענה נגד הגישה המשתמשת בערך של לימוד התורה כסיבה להשקיע פחות בשירות הצבאי. לימוד התורה צריך לבוא מתוך 'תביעה

36 קב"א (קבוצת איכות): מדד המשמש כלי מיון עיקרי לאיתור ולשיבוץ לתפקידים בצבא. אחוז בוגרי החינוך הדתי שיצאו לקצונה ביחידות חי"ר (חיל רגלים) בתקופה זו היה קטן בהרבה מחלקו של ציבור זה באוכלוסייה ובצה"ל, ראו ב' (ללא שם מלא), 'מקומם של חובשי הכיפות בפיקוד הטקטי של צה"ל', **מערכות**, 432 (2010), עמ' 50–57 (להלן: ב', 'מקומם של חובשי הכיפות').

37 שלג, 'ישיבות ההסדר'.

38 שם.

39 דברי אליצור, שם, עמ' 14.

40 עילית איתם, 'דור הכיפות הסגורות', **נקודה: עתון הישובים ביהודה שומרון וחבל עזה**, 103 (ערב ראש השנה תשמ"ז), עמ' 30–31.

עצמית חזקה בכל התחומים ומתוך עמדת מנהיגות', כתבה. לכן יצאה נגד הציבור הדתי שאינו מחנך את בניו לנשיאת עול ולקיחת אחריות, ובמקום זאת עוסק בהישרדות דתית אל מול הצבא: 'נבהלתי כששמעתי מפי בוגרי ישיבה תיכונית שאחד השיקולים המרכזיים בהתלבטות כיצד "להעביר" את עונש השירות הצבאי הוא: "היכן לא אתקלקל". לדעתי, השיקול המרכזי צריך להיות טעון גבורה של הכרת התורה שאני נושא עמי. היכן יש בכוחי לתרום יותר הן למאמץ המלחמתי על קיום גוף האומה והן למאמץ המלחמתי על קיום נפשה'.

איתם קראה להשתלבות רחבה של הנוער הדתי בתפקידי פיקוד בצה"ל. לדבריה תהיה לדבר השפעה עצומה על תדמיתה של התורה ולומדיה בחברה הישראלית: 'איזו מהפכה עצומה היינו יכולים לחולל באוירה הכללית בארץ ביחס הציבור לתורה ולאנשי התורה אם היינו מכוונים מלכתחילה את טובי הבנים "להשתלט" על הפיקוד הזוטר בצבא!'.

הקריאה לשאת בנטל הפיקוד בצה"ל נשמעה גם מכיוונו של מוטי שקלר, באותה העת מנהל 'מדרשת עפרה', המוסד המוביל בחינוך הבלתי פורמלי בחינוך הדתי.

תחת הכותרת 'לא חותמים קבע'[41] הביא שקלר נתונים שהראו כי מתוך 500 צעירים שבמחזור הסדר מגיעים רק 20 לקצונה (3%–5%), ואת הממשיכים בשירות קבע אפשר לספור על כף יד אחת. בקבוצה חילונית שלה קב"א דומה הלכו לקצונה 80%–90%. נתון זה מלמד, טען שקלר, כי לו בחרו תלמידי מחזור הסדר לשרת שירות צבאי רגיל היו מגיעים לקצונה 400–450 תלמידים. לדבריו החינוך ל'מסירות נפש — מושג החוזר בכל מערכות החינוך שלנו מקבל בשירות בקבע את משמעותו האמיתית — הן מצד הסכנה הפיזית הממשית הכרוכה בו, והן מצד ויתור על מסגרות־חיים שיגרתיות כתרומה לציבור הרחב'. שקלר טען כי 'השירות בצבא הקבע אמור להיות ביטוי לשיאו של החינוך הציוני דתי. הוא מסמל את תמצית הקיום בארץ של היחיד ושל החברה'. ויותר מזה, 'דומני שמ"פ, מג"ד ומח"ט ביחידות השדה הספוג במטען רוחני, נותן ומשפיע בהתנהגותו עשרת־מונים יותר מאשר שיעורים, הרצאות ודיונים, הנערכים במגזרים שונים בעורף'.

העובדה 'שהציבור הדתי, המתהדר בנוצות של מסירות נפש ורצון להנהגה, לא הצמיח כוחות כאלו' שישרתו בצבא הקבע, נבעה לדעת שקלר מכשל חינוכי בסיסי בחינוך הדתי שלא הצליח לחנך ל'תורת חיים — במובן המלא של המלה "חיים", תורה המוצאת את הגשמתה לא רק בלימוד תורה אלא גם בתחומי החיים השונים'. הפרדה זו באה לידי ביטוי אצל הנוער הדתי בנתק בין המישור הערכי למישור הדתי, ב'פער שבין מושג האחריות לכלל ישראל לבין מימושו'. נתק זה הוא ההסבר היחיד ל'"עדריות" שבהליכה לישיבות ההסדר ולשירות במסלולים נפרדים [...] מדוע אין ביטוי לבערה פנימית של תלמידי ההסדר בכיוון של דרישה לשרת יחד עם כלל ישראל?', שאל שקלר. אך לא רק רצון לשרת עם כולם יחד חסר כאן, הבעיה לדעתו היא 'תחושת ה"אתה בחרתנו", שלפיה רק לומדי התורה ממלאים בהווייתם את חיי התורה ולכן גם שירות צבאי של חצי שנה נחשב נורמטיבי?'.

41 מוטי שקלר, 'לא חותמים קבע', **עמדה: לציונות דתית אקטואלית**, 19 (חשוון תשמ"ח), עמ' 14–15.

התגברות הקולות הקוראים לשירות איכותי יותר של הציבור הדתי, ובייחוד פרסום מאמריהם של איתם ושקלר בעיתונות המובהקת של הציבור הדתי, מלמדים כי הציבור הדתי היה מוכן ל'עליית מדרגה' בהשתלבות שלו בצה"ל. יש להדגיש שאין מדובר כאן במהלך שהובילו המנהיגות של הציבור הדתי או רבניו, אלא מדובר על קולות שעלו מהשטח וקיבלו במה בעיתונות הדתית הלא־מפלגתית.

מה הסיבה ששינוי זה בדור הצעיר של הציונות הדתית התחולל דווקא כעת? נראה כי חברו כאן כמה גורמים: פריחת הישיבות התיכוניות והצלחתן בהקמת דור חדש של צעירים דתיים בעלי זהות דתית חזקה; החינוך האידאליסטי של תנועות הנוער הדתיות־לאומיות; מלחמת ששת הימים והשיבה 'לנחלת האבות'. השיבה העצימה את השיח על משמעותה הדתית של מדינת ישראל ועל מקומה של הציונות הדתית בה. זו הייתה אווירה שונה מאוד מאווירת ה'יורים ובוכים' של **שיח לוחמים**, שצונזרו ממנו דבריהם של הצעירים הציונים הדתיים שהשתתפו בו יוחנן פריד ויואל בן נון, משום שלא התאימו לאווירת הקובץ.[42] לאחר מלחמת יום כיפור ובתגובה לאווירת הדכדוך שלאחריה, הוקמה תנועת 'גוש אמונים' והחלה תנועת ההתנחלות ביהודה ושומרון. אלפי בני נוער וצעירים דתיים השתתפו בעליות לקרקע, בהפגנות התמיכה ובהקמת גרעיני ההתיישבות. החוויה של ניווט לילי אל יעדי ההתיישבות והקמת יישוב, פעם אחר פעם, גם נגד רצונו של הממסד, נתפסה כהמשך הדרך של ראשוני הציונות וכנדבך נוסף באפוס הגבורה של גיבורי צה"ל, כמו למשל מאיר הר־ציון שאף הוא השתתף בפעילות זו לצדם של הצעירים הדתיים. הנוער הדתי הוכיח לעצמו שהוא לא נופל מדור בוני המדינה ויכול להוביל תהליכים ציוניים ולהצליח בהם. בשנת 1988 הופיעה על הבמה המכינה הקדם־צבאית הראשונה 'בני דוד' בעלי ובעקבותיה מכינות רבות נוספות. בפתח עמד שינוי ממשי בדפוסי השירות הצבאי של הנוער הדתי ובפניו של צה"ל.

המכינות הקדם־צבאיות

המכינות הקדם־צבאיות — שראשיתן במכינה ביישוב עלי, שהוקמה בידי הרב אלי סדן והרב יגאל לוינשטיין מישיבת מרכז הרב — היו לאחד הגורמים המשפיעים ביותר על דפוסי השירות של הנוער הדתי ולא פחות מכך של צה"ל כולו. בעקבות המודל של עלי מציעות המכינות לתלמידיהן שנה עד שנה וחצי של חיזוק רוחני לפני השירות הצבאי המתובלות במנה גדושה של ציונות ומסר של תרומה לכלל ונכונות להנהגה. כמו כן יש

42 אברהם שפירא (עורך), **שיח לוחמים: פרקי הקשבה והתבוננות**, הוצאת קבוצת חברים צעירים מהתנועה הקיבוצית, תל אביב תשכ"ח. אלון גן חשף את הוצאת המשתתפים הדתיים לאומיים מהקובץ, ראו (ללא שם מחבר), 'גילויים מרעישים על "שיח לוחמים"', 5.1.2010, http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3829863,00.html

במכינות תכנית הכנה לצבא, הכוללת אימון גופני, ניווטים ומפגשים עם קצינים בכירים. בשנת 2003 היו בארץ 23 מכינות, מתוכן 13 חילוניות, או מעורבות שאימצו את המודל הדתי. ממכינה אחת בעלי גדל מספר המכינות לסך של 34 מכינות ב־2010, 17 מתוכן מוגדרות תורניות, ואחת מהן מכינת 'צהלי' המיועדת לבנות דתיות.[43]

כ־80% מהתלמידים מתגייסים ליחידות לוחמות, מעל 40% לתפקידי פיקוד, מעל 20% לקצונה ורבים מהם נשארים בצבא הקבע. כך הפכו המכינות אחד הגורמים המעצבים של צה"ל. קיומן של מכינות חילוניות, שהוקמו בעקבות המכינות הדתיות, מעיד על הדרך שבה נתקבל המסלול בחברה הישראלית.[44]

מה דחף את הרב סדן והרב לוינשטיין מישיבת מרכז הרב להקים את המכינה בעלי?

'המכינות הוקמו', אמר הרב סדן, 'מפני שהציבור שלנו לא נטל חלק אמיתי באחריות לביטחונה של מדינת ישראל'. היה 'פחד רוחני להתקלקל [...] לכן הרבה מאוד מהאנשים האיכותיים הלכו למסגרות ששם היה חשש פחות להתקלקלות', כמו ישיבות ההסדר וגרעיני הנח"ל הדתי. לעומתם 'הרבה אנשים שהלכו — באמת התקלקלו ונוצר מצב שקשה היה למצוא אנשים יראי שמים בתוך הצבא'. לא היה כאן רק עניין של חוסר שותפות אזרחית של אי־נשיאה בנטל, הבעיה הייתה אי־קיום מצווה. לדעתו: 'ביטחונה של מדינת ישראל זה מצווה דאורייתא [מהתורה] קדושה. עזרת ישראל מיד צר, שמירה על קיומו של העם היהודי במדינת ישראל זה קודש קודשים, ולא יכול להיות שדווקא אנשים אוהבי תורה וירא שמים יהיו פטורים ממצווה זו'. על המספר הקטן של מפקדים בכירים דתיים אמר הרב סדן: 'זה פשע, זה לא בסדר ובעיקר עם משבר הערכים שמתחולל היום בחברה הישראלית'. לדעתו הצבא זקוק מאוד לסיוע בעניין הזה, והמכינות מבטאות את הרצון של הנוער הדתי 'לקחת אחריות ולהיות שותף אמיתי בשמירה על ביטחונה של מדינת ישראל'.[45]

הגורם הישיר להקמת המכינה, מספר הרב סדן, היה לחץ של האלופים עמרם מצנע ויוסי בן חנן על הרב לוינשטיין לחזור לתפקיד פיקודי בצבא. הרב לוינשטיין היה אז קצין שריון שחזר בתשובה ולמד בישיבת מרכז הרב. לדברי הרב סדן השיחה בין הרב לוינשטיין למצנע, שהיה אז אלוף פיקוד מרכז, התנהלה בערך כך:

מצנע: 'בוא תחתום קבע, תחזור לצבא ואני אעשה אותך למג"ד [מפקד גדוד] בגדוד טנקים'.

43 לנתונים ראו ב', 'מקומם של חובשי הכיפות', עמ' 54. בהקשר זה ישנם הבדלים מרחיקי לכת בין המכינות השונות. האחוזים המצוינים כאן הם ממוצעים בין מכינות כמו בעלי, בעצמונה ובקשת לבין מכינות אחרות. כמו כן יש פערים גדולים ביציאה לפיקוד בין המכינות החילוניות למכינות הדתיות (לטובת הדתיות), ראו נעמי אבנשפננגר, 'מכינות במבחן', **מערכות**, 436 (2011), עמ' 62–69.

44 שם, עוד ראו עמוס הראל, 'מהפכת המכינות השקטה', **הארץ**, 11.12.2003.

45 הרב אלי סדן, 'שיר הלל למכיניסט', אתר המכינה בעלי: http://www.bneidavid.org/vf/Text/418/Text.doc

הרב לוינשטיין: 'אני לומד תשע שנים בישיבה בשביל להכשיר את עצמי לעסוק בחינוך, בוא תשכנע אותי לעזוב את תחום החינוך ואני אלך לצבא'.

מצנע: 'החברה הישראלית נמצאת היום בתהליך של משבר ערכים, אתם אנשים שיש לכם ערכים מאוד ברורים, מאוד יציבים — הצבא זקוק לאנשים כמוכם בשדרת הפיקוד, בגלל התוספת הערכית המאוד מאוד חשובה שאתם יכולים לתרום לצבא'.

לאחר שיחה דומה עם האלוף יוסי בן חנן, מפקד גייסות השריון דאז, ישבו על המדוכה הרב לוינשטיין וחברו ללימוד בישיבה הרב סדן: 'ישבנו שנינו ואמרנו שזה באמת חרפה, והפתרון אינו שהרב יגאל לוינשטיין יחזור לצבא אלא איך משנים את המציאות: שלא יהיה מג"ד שריון אחד, אלא יהיו 20 מג"דים! מזה הכול התגלגל'.[46]

כשהוקמה המכינה ב־1988 התמקד החינוך בשאלת שמירת הדתיות בצבא, המטרה הייתה ליצור 'אפשרות ליטול חלק בשירות הצבאי בצורה מכובדת, ויחד עם זאת, לשמור את הכיפה על הראש'. לדברי הרב סדן ב־2003 היה ברור כי 'המשימה הזו, ככל הנראה, היום כבר מאחורינו, היא בוצעה ובגדול'. במכינה בעלי, אמר הרב סדן: 'כל מי שיכול מתגייס ליחידות קרביות. 40%–50% מתוכם מגיעים ליחידות מובחרות, 50%–55% מגיעים לקצונה, ועם זה, 95% מבוגרינו נשארים עם הכיפה, למרות שהם משרתים ביחידות קשות מאוד'.[47]

כיצד אפשר להסביר את הצמיחה המטאורית של המכינות ואת הצלחתן ביצירת תנופה של שירות משמעותי בצה"ל? בראש ובראשונה היה זה לחץ מלמטה של הנוער הדתי. במכינה בעלי התחרו ארבעה בוגרי תיכון על כל מקום פנוי. תהליכים רבי שנים של בניית הגאווה הדתית בישיבות התיכוניות וחינוך ציוני עמוק בבני עקיבא נתנו כעת את פריים. העלייה לביריה של תלמידי כיתות ח, תכניות לימוד על הל"ה, תכניות הדרכה בנושא מסירות נפש (גם על דמותו של נתן אלבז שקפץ על רימון על מנת להציל את חבריו) והנצחת הנופלים — כל אלה תרמו לבניית זהותם של המתבגרים הדתיים. הרב אלי סדן סיפר על עצמו: 'כנער גדלתי על סיפורי דגניה וחטיבת הראל [...] והרגשתי הזדהות גדולה אתם'.[48] החינוך של תלמידי התיכון הדתיים שנהרו למכינות לא היה שונה בהרבה, אך עסק גם במלחמות מאוחרות יותר, גם ההקמה של 'גוש אמונים' ומפעל ההתיישבות שחולל ביהודה שומרון וחבל עזה הוסיפו לתחושת הגאווה הקבוצתית ותחושת השליחות הציונית־דתית.

זה היה תהליך שהזין את עצמו: הצלחתם של המחזורים הראשונים של המכינה והגעת המתגייסים ליחידות יוקרתיות ולתפקידי פיקוד סיפקה לנוער הדתי בגיל תיכון דמויות לחיקוי ובכך נוצרה נכונות של מתגייסים דתיים רבים ללכת בעקבותיהם.

46 שם.

47 הרב אלי סדן, '"שיטת אלקנה": עת לקום ולעשות', http://www.bneidavid.org/vf/Text/172/Text.doc (להלן: הרב סדן, 'שיטת אלקנה').

48 תמר רותם, 'בני עלי', **הארץ**, 18.8.2006.

המסר שהציע הרב סדן לתלמידיו היה מסר של מסירות נפש, 'צריך להיות מוכנים לשלם את המחיר', אמר:

לפני שנים, כשרק התחלנו את דרכנו בא אליי בוגר המכינה עם ארוסתו, ובפיו שאלה: 'פנו אליו לחתום קבע ולהיות מ"פ'. באותה תקופה הייתה פעילות רבה בדרום לבנון, הוא שמח בתפקיד, אבל בפיו שאלה: 'יאמר לי הרב — אפשר להתחתן ולעלות ללבנון? זה נורמלי שבעל מגיע הביתה פעם בשבועיים שלושה, ובפרט בשנת הנישואין הראשונה? האם זה לא פוגע בזוגיות'? והבחורה מוסיפה ושואלת? — זה נורמלי שלילדים יהיה 'אבא של שבת'?

השיבותי — אכן, אתם צודקים, זה בהחלט לא נורמטיבי, ולא מומלץ לכתחילה. יש רק שאלה אחת — מי לדעתכם צריכים לשמש מ"פים? החילונים? להם לא חשובים חיי משפחה? ואולי כדאי לשלוח לשם תאילנדים, שהריהם מוכנים לעזוב את משפחתם תמורת משכורת הגונה?

'הרב מתבדח?' — שאלו?

השיבותי — 'לא, זה רציני. כאן המבחן האמיתי. אתם חושבים שבתל חי, בדגניה או בגבעת התחמושת אנשים לא שילמו מחירים אישיים כבדים? אין גאולה לוקסוס, גאולה דורשת מסירות נפש אמיתית. השאלה אם אנו מצפים שיעשו זאת אחרים עבורנו — או שאנו מרגישים חובה וגם זכות גדולה לעשות זאת בעצמנו.[49]

הציבור הדתי היה בשל להוביל ולקח את התפקיד בשתי ידיים. גם השפה החינוכית של המכינות השתנתה. בראשית שנות האלפיים כבר דיבר הרב סדן עם תלמידיו לא רק על שירות משמעותי תוך כדי הישרדות דתית, אלא גם על הצורך להוביל שינוי בצבא ובמדינה: 'אנחנו רוצים לעשות מה שאף אחד עדיין לא עשה, גם לא הקיבוצניקים', אמר הרב אלי סדן לתלמידיו. 'לפני מאה שנה, היה צורך לצאת מביהמ"ד [מבית המדרש] ולהקים כוח צבאי', אך הייתה בעיה 'לחבר את המנטליות הרוחנית־הקדושתית של בית־המדרש עם אותה גבורה מעשית שנדרשת בצבא ובכל עולם המעשה'. חוסר היכולת ליצור חיבור בין שני העולמות גרם 'לשבר נורא, הוא [עם ישראל] נחלק לשניים, כיוון שלא היה מי שידע כיצד לחבר את שני הדברים'. חלק מהעם בחר בבית המדרש וויתר על עולם המעשה, ואילו החלק השני החליט להתמודד עם עולם המעשה ולקחת את גורלו בידיו מתוך פריקת עול תורה ומצוות. הרב סדן ראה את איחוי השבר הזה, את הנתק שבין עולם המעשה לבין בית המדרש, כמשימה העיקרית של המכינות: 'מי ייצור את אותה יצירה אותנטית שעם־ישראל מחכה לה מזה אלפי שנים? את החיבור של הקודש והחול? את אותה הוויה נפשית של אנשים מלאי יראת שמים, מלאי קדושה ובאותו זמן — גיבורים נועזים בעולם המעשה?'.

49 הרב אלי סדן, **קריאת כיוון לציונות הדתית** (ללא תאריך, ללא שם הוצאה ומקום הוצאה), עמ' 32–40 [ההדגשות במקור]. החוברת הופצה בעשרות אלפי עותקים בשלהי 2007 וכיום היא מופיעה באינטרנט, http://www.bneidavid.org/VF/ib items/110/kriat04.pdf (אוחזר בספטמבר 2012; להלן: הרב סדן, **קריאת כיוון**).

'אנחנו רוצים', אמר, 'לשרת בצבא ולהרגיש הרגשות של קדושה מתוך טהרה, מתוך אמונה, כעבד[ים] לה' ולישראל עמו [...] את זאת לא עשו אף פעם ב־2500 השנים האחרונות'. מטרת המכינה, הסביר לתלמידיו, היא יצירת 'חבורה איכותית שהולכת ותופחת' שתחולל שינוי חברתי, רוחני 'מהפכה אמיתית' שלא יהיה אפשר להתעלם ממנה בגלל עצמת האמת שלה. על מנת לחולל מהפכה זו 'לא צריך לכפות דבר על אף אחד. אין צורך בכפייה דתית, לא בכוח פוליטי ולא בהפגנות'. הדרך היא להפגיש את הציבור הישראלי 'עם ציבור שחי חיים אמיתיים וגדולים הראויים להערצה'. מקום המפגש הזה הוא בצבא. 'אין מדובר כאן על "כיבוש" הצבא אלא על יצירת מומנטום חברתי שמתבסס על השירות המשותף בצבא של כל חלקי החברה הישראלית. לא "אנחנו" ו"הם", אלא כולנו יחד נצעד באותו מסלול, באותו אוהל סיירים, תחת אותה אלונקה, נישא בעול יחד, בצבא ובאזרחות. המדינה היא של כולנו, אנו הולכים לאותו מקום, אז בואו נרים ביחד את הפרויקט הזה'.[50]

המודל התנ"כי שהציב הרב סדן לפני תלמידיו היה פועלו של אלקנה, אביו של הנביא שמואל. על פי מסורת חז"ל קיבל אלקנה על עצמו לשנות את יחס העם למרכז הרוחני שבדורו — המשכן בשילה. בתקופתו הפסיקה העלייה לרגל בשילה והעם שקע בחיי נוחות 'איש תחת גפנו ותחת תאנתו'. כפי שרואים בספר שופטים, חוסר הלכידות החברתית הידרדר לכדי מלחמת אחים ועבודה זרה. על פי חז"ל חידש אלקנה את העלייה לרגל לשילה כשעלה לרגל כמה פעמים בשנה בכל פעם בדרך אחרת. האנשים שראו אותו ואת משפחתו עולים הצטרפו אליהם: 'הוא לא ארגן הפגנות, גם לא הטיף, ובוודאי לא עשה מהפכות צבאיות או מהפכות אלימות מסוג אחר. אלא עשה דבר אחד — המכונה בטרמינולוגיה המודרנית — "דוגמא אישית". הוא קבע לעצמו את היעד — לחבר את עם־ישראל למרכז היחידי המסוגל לחבר אליו את העם, דרך מקום השראת השכינה באומה. באותם ימים היה זה משכן שילה. המרכז הרוחני הוא גם מה שיכול להיות מרכז חברתי, ואלקנה רצה לחבר את עם־ישראל למשכן שילה'.

הרב סדן קרא לתלמידיו לאמץ את 'שיטת אלקנה' (או קוד אלקנה) ולראות אותו כמודל לפעילות שלהם למען עם ישראל. עלינו 'ליצור מהפך חברתי בדרך של יצירת מודל עמוק ורציני, שאנשים מזדהים אתו והוא מתגלגל קדימה ככדור שלג, מתרחב ומתרחב'. האמת שבאה לידי ביטוי בדרכה של המכינה, ומתגלית במהלך השירות הצבאי המשותף, תפתח את הלבבות ותגרום לרצון ללכת יחד, שכן 'כולנו הולכים מאותו מקום, לאותו מקום. יש לנו מטרות משותפות'. כך, על ידי התגברותה של קבוצת ההולכים בדרכו של אלקנה, תיווצר 'מהפכה רוחנית־חברתית מלמטה', והיא תבנה את העם כולו.

את בוגרי המכינה ראה הרב סדן כמגדלור שיאיר וישפיע על החברה הישראלית: 'וכל אחד מהם יהיה מגדלור שיבטא את היכולת לאחד את הקודש והחול, להיות אדם מלא קדושה פנימית, מלא צדקות פנימית, לא פחות מהרב, ומלא תורה ואהבת תורה ושקידת תורה [...] למרות שהוא נמצא בעולם המעשה'.

50 הרב סדן, 'שיטת אלקנה'.

ביטוי ספרותי לתופעת המכינות נתן רון לשם בספרו **אם יש גן עדן**,[51] המתאר את חוויותיו של צוות לוחמים במוצב הבופור ערב היציאה החפוזה מלבנון. הוא מציג את הדרך שבה נתפסים בוגרי המכינות בקרב חבריהם ביחידות השדה:

> בחטיבה שלנו, בכל חטיבות החי"ר, הפכו הכיפות הסרוגות לעמוד השדרה. הם הלוחמים הכי טובים והם הולכים ומתעצמים. דור חדש הם, לא דומה לאבות המתנחלים, לא דומה לשום דבר שהחינוך הדתי־לאומי ייצר בעבר [...] אבל בכל הקשור לאהבת המולדת והאדמה, להקרבה, אפילו לרעות, הם הטובים ביותר, האדוקים מכולם, לעיתים קרובות אף הקיצוניים ביותר. גם בכושר הגופני אין להם מתחרים, גם בלהט, בנחישות להצליח. לא על בני ישיבות ההסדר אני מדבר, לא על אלה שבשבילם הצבא הוא רק תחנת מעבר זמנית בדרך להמשך לימודי הקודש. שלנו הם אנשי הביצוע, בוגרי המכינות הקדם צבאיות, הלהיט הענק של המגזר, גיבורי התרבות של בני עקיבא. שלנו חולמים על רמטכ"ל חובש כיפה, מאמינים שיצליחו להתנחל בלבבות העם דרך מרכז הקונצנזוס, דרך הלחימה וההקרבה. הם כבשו את הגדודים, את הסיירות, את קורסי הקצינים.[52]

אף שראשי המכינות חינכו את תלמידיהם לשאוף לתפקידי פיקוד בצבא אפשר למצוא אצל המובילים שבהם אמירות ברורות נגד 'כיבוש' או 'השתלטות' של הדתיים על הצבא. הרב סדן חזר על התנגדותו זו במקומות רבים: 'אם הדתיים ישתלטו על הצבא, זה יהיה ניצחון פירוס', אמר ב־2004, 'צה"ל יפסיק להיות צבא העם. זו הסיבה שיזמנו כבר לפני 7 שנים הקמה של מכינה קדם־צבאית חילונית. צה"ל חייב להישאר צבא העם',[53] ושוב ב־2007: 'חשוב בעיני להדגיש: יש הסוברים שמטרתנו היא להשתלט על הצבא או "לתפוס את הפיקוד" — אלו שטויות והבלים. השתלטות של מיעוט במדינה על הצבא פירושה מלחמת אזרחים, וזה הדבר האחרון שהיינו רוצים'.[54] אמירות כאלה הן נחלתם של עוד ראשי מכינות. הרב רפי פרץ — אז טייס מסוק, סא"ל במילואים ראש המכינה בעצמונה ולימים הרב הצבאי הראשי — אמר בריאיון ל**מעריב** ב־2001: 'אני חרד למחשבה שמישהו מהמכינות הולך להשתלט על משהו. אנחנו רוצים להכנס לתוך הנעליים, להיות חלק. כמו אלונקה שמתפנה מתחתיה מקום ואתה לוקח את המקום. לא אכפת לי שבהנהגה המדינית יהיו חובשי כיפה, לי אכפת שיהיו אנשים ערכיים עם רצון לתרום, עם אהבת אדם ואהבת ישראל'.[55] הרב אייל קרים, לשעבר מפקד סיירת צנחנים, ראש מכינת 'עטרת' בירושלים

51 רון לשם, **אם יש גן עדן**, זמורה־ביתן, אור יהודה 2005.

52 שם, עמ' 66–67.

53 דברי הרב סדן, בתוך: חגי הוברמן, 'כומתה סרוגה', **בשבע**, 8.7.2004, עמ' 18–20.

54 הרב סדן, **קריאת כיוון**, עמ' 32 [ההדגשות במקור].

55 נאוה צוריאל, 'רפי פרץ, רב וטייס מסוקים, מטפח בעצמונה זן חדש של לוחמים דתיים', **מעריב**, 10.10.2001 (להלן: צוריאל, 'רפי פרץ, רב וטייס').

ולימים סגן הרב הראשי לצה"ל, אמר: 'מה שאני עושה אינו חלק מזרם דתי־פוליטי, כשאני מגיע לסיום קורס קצינים שבו משתתפים תלמידי, אין לי תחושת הישג פוליטי, כאילו ה"מחנה" שלי השיג כאן משהו. אנחנו לא צריכים לשאוף להשתלט על צה"ל. עלינו בסך הכל להשתלב בעשיה הצבאית, אסור לשכוח שלא אנו התחלנו בה אלא החילונים'.[56] הרב דב ביגון חזר לנושא בריאיון לאתר 'וואלה' לקראת יום הזיכרון 2011 ואמר: 'אני לא חושב שהדתיים מוכשרים יותר מהחילוניים ואני לא חושב שזה טוב שהצבא יהיה ברובו דתי. אסור לצבא להיות צבוע בשום צבע אחיד, כולל לא בצבע "סרוג". איננו כובשים את הצבא, אנחנו ממלאים את חובתנו. אני צריך להתנצל שאני מאמין שאדם צריך לתרום את המרב לצבא?'.[57]

השירות הצבאי – מצווה דתית

דפוס השירות הצבאי שתואר כאן ניזון מתשתית אידאולוגית שהתפתחה בעולם הישיבות הציוניות, ופריחתו מתרחשת בשני העשורים האחרונים. הדיון על ההתגייסות לצבא היה מצד אחד תגובה לציבור החרדי, שייצג בעיני עצמו את 'היהדות הנאמנה' ובחר שלא לשרת בצבא, ומצד אחר כנגד הראייה החילונית, שתפסה את השירות הצבאי כחובה אזרחית־לאומית גרדא.

'מדוע אנחנו משרתים?', שאל הרב אלישע אבינר, רב בישיבת ההסדר במעלה אדומים, 'האם השירות הצבאי הינו מצוה או "רק" ביטוי נאמנות למדינה הקשור לעשייה הציונית [...] אין להפחית חס וחלילה מערכה של העשייה הציונית', הסביר, 'אבל רצוננו לברר האם השירות הצבאי הינו מעוגן בצורה ברורה במצוות התורה'?[58] ותשובתו: 'שאכן השירות הצבאי הינו מצוה של תורה ומחויבים בו על פי דין'.

משנה זו, המציגה את השירות הצבאי כמצווה, החלה להתפתח עם קום המדינה, אך מצאה את ביטויה במשנתו של הרב צבי יהודה הכהן קוק — בנו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה). 'חולשת ישראל', אמר, 'היא חילול שם שמים ואילו עוז ישראל ועוצמתו — מקדשים שמים. בצה"ל המנצח את אויביו מתגלה הזוהר של מלכות בית דוד'.[59] בעקבותיו נמצא אצל תלמידיו ביטויים כמו: 'ואשרי כל חייל שמקיים מצוה רוממה

56 עמוס הראל, 'עשה לך קרב', **הארץ**, 10.3.2000.

57 יהושע בריינר, 'המכינה הקדם צבאית בעלי: חלל צה"ל בכל מחזור', http://news.walla.co.il/?w=/90/1821729.

58 הרב אלישע אבינר, 'השירות הצבאי', בתוך: גבריאל אלקובי (עורך), **צבא ה': על הגיוס לצה"ל על פי מקורות ההלכה**, הוצאת המחבר, כוכב יעקב תשס"ג, עמ' 134–135 (להלן: הרב אבינר, 'השירות הצבאי', בתוך: אלקובי [עורך], **צבא ה'**).

59 יוסף ברמסון (עורך), **במערכה הציבורית: מתוך העיתונות**, אגודת זהב הארץ, ירושלים תשמ"ו, עמ' קב.

זו לשרת בצה"ל, וקל וחומר מי שמשרת ביחידה קרבית, שזוהי המצוה השלמה, המצוה מן המובחר, להגן על עם ישראל ועל ארץ ישראל'.[60] יש שהסבירו כי בשירותו בצבא מקיים החייל שתי מצוות: 'המצווה הראשונה', כתב הרב אליעזר מלמד: 'הצלת ישראל, שנצטווינו שאם נראה אחד מבני עמנו בסכנה שנחלץ לעזרתו, שנאמר (ויקרא יט טז): "לא תעמוד על דם רעך"... קל וחומר כאשר כלל ישראל נמצא בסכנה, שחובה להיחלץ להצלת ישראל"'. המצווה השנייה היא כיבוש הארץ. מצווה זו מתאפשרת כעת, כשמדינה יהודית קיימת ולה צבא המאפשר לקיים את המצווה. חוץ מהמצווה יש בשירות הצבאי 'מעלה מיוחדת' כי הוא מדגיש ומבטא את 'הצד הכללי שבכל אחד ואחד'. עם גיוסו הופך היחיד להיות חלק מהכלל 'כולם נלחמים כאיש אחד למען כלל ישראל. ועל כן המלחמה למען הצלת ישראל נקראת "מלחמת ה'"' (שמואל א, יח יז).[61]

ביטוי נוסף לערך הדתי אפשר לראות בדבריו של הרב משה בוצ'קו, מחנך שעלה לארץ מצרפת עם תלמידיו והקים את ישיבת ההסדר בכוכב יעקב. במהלך התכתבות עם תלמיד חרדי אנטי־ציוני כתב הרב בוצ'קו את הדברים הבאים: 'ואשרי בחורינו, אנשי הצבא, שנעשו שותפים להקב"ה שכתוב בו "הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל", והם עומדים במסירות נפש עשרים וארבע שעות ביום לשמור על עם ישראל בארצו'.[62]

התפיסה שהשירות בצה"ל הוא חובה דתית לא נשארה ברמת ההצהרות בלבד, וכבר ראינו למעלה את הקביעה כי השירות ביחידה קרבית הוא 'מצוה מן המובחר'.[63] הדיון בשאלות ההלכתיות נגזר מהתפיסה שהשירות הוא חובה דתית. לדיון הלכתי זה יש ביטויים רבים בספרות הפסיקה מבית מדרשה של הציונות הדתית. למשל, כשנשאל הרב אבינר אם חייל המתגייס לצה"ל ושמח מאוד על כך, צריך, או יכול, לברך ברכת 'שהחיינו',[64] ענה,

60 הרב שלמה אבינר, 'צבא נפלא', בתוך: אלקובי (עורך), **צבא ה'**, עמ' 129–130. הדברים נכתבו בתשובה לאם שבנה עמד להתגייס והיא הוטרדה ממדיניותו של צה"ל המסכנת חיילים לשווא: לגבי עצם השאלה המשיך ואמר הרב אבינר כי 'אם מצוה זו הולכת ומסתבכת, אין זה מוריד את ערכה, אלא אדרבא מגדיל את זכות המקיימים אותה'.

61 הרב אליעזר מלמד, 'לשרת כבני חורין', שיעור שניתן באלול תשס"ה (2005). הדברים נאמרו בתשובה לשאלה של תלמיד שהצבא לא אפשר לו לשרת בשירות קרבי עקב תיק פלילי שנרשם לו במהלך המאבק נגד 'הגירוש' מגוש קטיף. השאלה הייתה עד כמה להיאבק עם הצבא על הזכות לשרת ביחידה קרבית: www.yeshiva.org.il/midrash/doc/doc40/maavak4.doc (להלן: הרב מלמד, 'לשרת כבני חורין').

62 הרב משה בוצ'קו, 'תגובה', בתוך: אלקובי (עורך), **צבא ה'**, עמ' 120.

63 ראו גם הרב מלמד 'לשרת כבני חורין': 'ואף שכל המתגייסים לצבא מקיימים מצווה, יש הבדל עצום בערך המצווה בין החיילים הקרביים לבין החיילים שבעורף, שאינם צריכים לחרף את נפשם למען עמם ומולדתם'. עם זאת יש עיסוק גם בחשיבות שירות בעורף ובאתגרים המיוחדים שלו, ראו ישראל ינברגר ועמיחי ביטנר (עורכים), **החזית שבעורף: אסופת מאמרים לחייל שבעורף החברה הישראלית**, הוצאת ספריית בית־אל, בית־אל תשס"ז.

64 הרב שלמה אבינר, **מחיל אל חיל: אמונה ומוסר בעת מלחמה**, ספריית חוה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 267–268. ואילו הרב אבי רונצקי, לימים הרב הראשי לצה"ל, פוסק שאין לברך, ראו הרב אבי

לאחר דיון בספרות הפוסקים, כי 'חייל המתגייס ומקבל בגדי צה"ל ושמחת עולם על ראשו, רשאי לברך "שהחיינו"'. כשנשאל בנוגע להתנדבות לשירות מילואים מדמה הרב אבינר את העוזבים את משפחתם ויוצאים למילואים לאותם תלמידים בזמן התלמוד ש'הלכו ללמוד שנים רבות [...] בשביל המצוה הגדולה הכלל־ישראלית של לימוד תורה בהסכמת נשותיהם', וכן לחסידים ש'נעדרו שנים רבות כדי להיות עם הרבי שלהם, בהסכמת נשותיהם'. כך מתבססת הפסיקה במקרה זה על ראיית השירות הצבאי כשווה ערך לערכים יהודיים מרכזיים, כמו לימוד תורה והתקשרות לרבי אצל החסידים.[65]

כאן ראוי להעיר כי השירות הצבאי והשאלות העולות ממנו הם מצע פורה ליצירת ז'נר ספרותי ייחודי — ספרות הלכתית לחיילים. ספרות זו, שראשיתה בספר **דיני צבא ומלחמה**[66] שיצא לאור לראשונה בתשל"א (1970), תפסה תאוצה במהלך שנות התשעים והתעצמה גם בעשור הראשון של שנות האלפיים.

ספרות זו היא מאגר בלתי נדלה של חומר על השירות הצבאי של חיילים דתיים בתקופות שונות. רוב הספרים היוצאים לאור בז'נר זה הם ספרי 'שאלות ותשובות' ומשמשים נדבך עדכני של ספרות זו. ספרות זו מעידה על תופעה רחבת היקף בקרב חיילים דתיים של התייעצות עם רבנים בנוגע לשאלות הלכתיות המתעוררות במהלך השירות ועל הרצון הנרחב בקרב הציבור הדתי־לאומי לשרת שירות צבאי משמעותי שיישען על ההלכה היהודית. נוסף על עיסוק בשאלות מעשיות יש גם דיון נרחב על שאלות מוסריות וערכיות.[67] תופעה זו ראויה למחקר נרחב שאין מקומו כאן.[68]

רונצקי, **כחיצים ביד גיבור: שאלות ותשובות בעניני צבא ומלחמה**, א, מכון יד גיבור, ירושלים תשנ"ו; ב, מכינה קדם־צבאית בית יתיר, ירושלים תשנ"ח; ג, הישיבה הגבוהה איתמר, ירושלים תשס"ב (להלן: הרב אבי רונצקי, **כחיצים ביד גיבור**).

65 הרב אבינר, שם, עמ' 252–254. ועוד ראו הרב אליקים לבנון שענה לאישה שדרשה מבעלה להשתחרר משירות מילואים: 'יציאה למילואים היא ודאי מעשה קדוש ומצוה גדולה של הגנה על עם ישראל וארצו', בתוך: הרב אליקים לבנון, 'דאגה עצמית ודאגה לכלל', **קוממיות**, 84 (פרשת בשלח, י"א בשבט תשס"ח), עמ' 4.

66 הרב ש' מן־ההר, יששכר גואלמן ויהודה אייזנברג, **דיני צבא ומלחמה: מדריך לתלמידים לקראת גיוסם לצה"ל**, השכל, ירושלים תשל"א.

67 ראו למשל אלי בלום ואחרים (עורכים), **ערכים במבחן מלחמה: מוסר ומלחמה בראי היהדות: קובץ מאמרים לזכרו של רמי מזרחי ז"ל בן ישיבת ההסדר 'הר עציון' שנפל במלחמת שלום הגליל**, הוצאת המשפחה והחברים בישיבת הר־עציון, ירושלים תשמ"ה. הספר יצא לאור בעקבות מלחמת לבנון הראשונה. וכן יאיר הלוי (עורך), **המלחמה בטרור: קובץ מאמרים בענייני מוסר והלכה**, המכון לרבני יישובים קרית ארבע חברון, ירושלים תשס"ו. הספר יצא לאור בעקבות מבצע חומת מגן.

68 למחקר בתחום זה ראו 'סטיוארט כהן, 'עולמו הרוחני של החייל הדתי: עדות ספרות השאלות והתשובות', **פסיכולוגיה צבאית: כתב העת המקצועי של הפסיכולוגים ביחידות השדה**, 5 (דצמבר 2006), עמ' 147–196 (להלן: **פסיכולוגיה צבאית**). כהן טוען כי שאלות התלמידים לרבותיהם מעידות על 'רגישותו [של החייל הדתי] למורכבות המציאות בה הוא נתון והכרתו בקושי למצוא פתרונות הלכתיים מקיפים למצבים דתיים ואֶתיים שאינם "שחור לבן"'. לדעתי הפנייה למורי

הראייה הדתית של השירות הצבאי באה לידי ביטוי גם באופן שבו סיפרו חיילים בני הישיבות את חוויותיהם מהמלחמות שהשתתפו בהן: 'מידי שבת חוזרת התמונה הנפלאה של חיילים במדי צה"ל בכובעי גרב לראשיהם [...] כשהם עומדים באוהל המואר בנרות שבת ושרים בהתלהבות "ידיד נפש אב הרחמן..." תמונה ממש מרוממת', כתב תלמיד בישיבת ההסדר אור־עציון לרב דרוקמן ראש הישיבה בעקבות מלחמת יום כיפור. 'ואם גם רוצים לראות מאחוריהם את דמויותיהם של החיילים תחת פיקודו של יהודה המכבי לבית חשמונאי, כשהם עומדים בפתח איזו מערה נסתרת ומקבלים את פני שבת המלכה, או אפשר גם שאלה הם חייליו של דויד מלך ישראל שאת זמירותיו הם שרים בפיהם עם התקדש יום'.[69] בולטת תפיסת ההמשכיות הרואה בחיילים המתפללים את ממשיכי דרכם של לוחמי העבר, שאותם פגשו במהלך לימודיהם בישיבה. אפשר לראות כי השבת הצבאית, השונה כל כך מהשבת בבית, מטביעה את חותמה על חיילים מתפללים בעת מלחמה. כך למשל תיאר יוני נגר, חייל בפלוגת טנקים של חיילי הסדר, את השבת שבשדה התעופה בביירות בעיצומה של מלחמת לבנון הראשונה:

> מעולם, אף לא בחלומותי הגרועים ביותר, לא העליתי בדעתי שאצטרך להתפלל בערב שבת תוך כדי ישיבה בכסא התותחן בטנק, בכוננות אש, אך זה מה שקרה, כך עשו כולם. התחלנו בתפילה. שרנו בלהט את 'ידיד נפש', משתחררים קמעה מן המתח אותו ידענו בכל אחת משעות היממה. לפתע נשמעה השריקה המוכרת — אר.פי.ג'י! קרביץ [מפקד הפלוגה] שעמד בעמדת התצפית פקד על הנהג להתקדם מיד וציווה לטעון פגז בקנה. הכל באמצע התפילה. עלינו לעמדת האש. קרביץ זיהה את המטרה. ירינו כמה פגזים וחזרנו לעמדת התצפית. שם המשכנו: "מזמור שיר ליום השבת, טוב להודות לשמך עליון"'.[70]

המפקד הדתי

עם העמקת השירות הצבאי של הנוער הדתי והגעתם של רבים לתפקידי פיקוד החלה להתגבש דמותו של הקצין הדתי.[71] הגל הראשון של קציני הקבע הדתיים הגיע בשנות

ההלכה אינה נובעת מ'ההכרה בקושי' אלא מהתפיסה שאליה מחנכים בישיבות ובמכינות כי ישנה דרך יהודית לשלב בין התורה לבין השירות הצבאי. עוד ראו הנ"ל, 'ספרא וסייפא ומה שביניהם, עיצוב הלכות צבא ומלחמה בישראל 1948–2004', **עיונים בתקומת ישראל**, 15 (2005), עמ' 239–274.

69 נשלח לרב חיים דרוקמן, ראש ישיבת 'אור עציון', מובא **במורשה**, ז (חורף תשל"ד).

70 ישראל וולמן (עורך), **אלון בסופה: סיפורה של פלוגת הסדר במלחמת שלום הגליל**, הוצאת אלון, ירושלים תשמ"ד, עמ' 48. אפשר למצוא דוגמאות רבות אחרות לצורת התבטאות וכתיבה זו.

71 עוד על הווייתו של החייל הדתי ראו מאמרו של סטיוארט כהן, 'ספרא או סייפא? שאלות של דת ושירות צבאי בישראל בשנות ה־90', בתוך: נרי הורוביץ (עורך), **דת ולאומיות בישראל ובמזרח התיכון**, עם עובד ומרכז יצחק רבין, תל אביב 2003, עמ' 235–253.

האלפיים לתפקידים בכירים במטכ"ל. האלופים אלעזר שטרן, יאיר נווה וחבריהם בחרו שלא ללכת לישיבה עם סיום הלימודים, כפי שציפו מהם רבותיהם בישיבה התיכונית, אלא התגייסו לשירות מלא בצה"ל.[72] מבחינת הישיבה התיכונית אפשר היה להגדיר אותם ככישלון חינוכי, אך בתוך שלושים שנה הפכו מקור גאווה לציבור הדתי־לאומי ומקור השראה לנוער הדתי.[73] זאת לפחות עד אירועי קיץ 2005 בגוש קטיף ובצפון השומרון ואירועי עמונה (ועל כך להלן).

הגאווה בהישגיהם של קצינים דתיים בולטת בעיתונות הדתית ובאה לידי ביטוי בנוהג להקדיש כתבות פרופיל לחיילים דתיים שסיימו קורסי טיס או קורס חובלים.[74] ביולי 2004 נפתח מאמר על הקצונה הדתית בעיתון **בשבע** במילים הבאות: 'הקצינים הדתיים לא מטיפים לשמירת מצוות, אך השפעתם ניכרת בדרישה לערכיות ובמיתון הוולגריות והחספוס הצבאי. הדרך אל דרגות הפיקוד הבכירות קשה יותר לחובשי הכיפות, אך גם מעוז אחרון זה של הקליקה החילונית הולך ונכבש, ומתקרב היום שבו ישיבות המטכ"ל ייפתחו בדבר תורה'.[75]

המאמר ממשיך בעדות מפי מפקד בה"ד 1 גל הירש אשר לדברי העיתון 'זימן אליו את ראשי המכינות הקדם צבאיות וישיבות ההסדר'. ''תדעו לכם", אמר הירש, לא מסתיר את הערכתו: "בין 40 ל־50 אחוזים מהצוערים בבית־הספר לקצונה הם חבר'ה דתיים"'. כך מוצגת הערכת המפקדים החילונים כגורם המאשרר את מאמצי הדתיים.

המאמר מנסה למפות את מספרם של בוגרי מכינות, מתנחלים ודתיים בקורסי הטיס ואת אחוז המפקדים חובשי הכיפות בדרגים השונים ומסכם כי 'מיעוט הנתונים הנ"ל אינו יכול לטשטש את העובדה הבסיסית: אם בארבעת העשורים הראשונים של המדינה היה הציבור הדתי בשולי שדרות הפיקוד של הצבא, כיום ניתן למצוא בהן יותר ויותר שומרי מצוות'. את אלה מכתיר העיתון כ'אצולת החרב החדשה'.

72 עם בני כיתתם, בישיבת בני עקיבא 'נתיב מאיר', של האלופים נווה, אלוף פיקוד מרכז, ושטרן ראש אכ"א, נמנים גם האלוף ישי בר מפקד אוגדה וראש בית הדין הצבאי לערעורים וקצינים בכירים נוספים כמו תא"ל שוקי שחרור ראש מטה פיקוד צפון ונספח צה"ל בסינגפור, הרב רפי פרץ, טייס סא"ל ואחר כך הרב הצבאי לצה"ל, ושייע קישוני מח"ט שריון במילואים.

73 אפשר לראות זאת בליווי הקריירה של קצינים אלה בעיתונות הדתית הימנית. עם מינויו של יאיר נווה לאלוף פיקוד העורף התפרסמה ב**בשבע** כתבה תחת הכותרת 'הראש מכוסה וגם העורף' ובה הוגדר נווה 'החייל הדתי מס' 1', ראו שמואל אדלמן, 'הראש מכוסה וגם העורף', **בשבע**, 22.4.2004. יש לציין כי העיסוק של העיתונות הכללית בקצינים הבכירים הדתיים הוא אינטנסיבי לא פחות מזה של העיתונות הדתית.

74 ראו למשל על סג"מ רועי חובש הכיפה שסיים בהצלחה קורס חובלים, לירון נגלר־כהן, 'עוד לא רב אבל חובל', **הצופה**, 19.1.2001. על מצטיין קורס טיס שהגיע לקורס מישיבת ההסדר ברמת הגולן, ראו לימור גריזים, 'נוגע בשמים', שם, 3.1.2003. תופעה זו בלטה גם אחרי הגירוש מגוש קטיף, ראו גם חנן גרינברג, 'הכי קרובים לאלוהים', אתר ynet יהדות, 26.6.2009, www.ynet.co.il/articles/0,7340,L3736301,00.html; עמיחי אתאלי, 'מצטייני קורס קצינים מתנחלים ודתיים', אתר nrg מעריב, 4.3.2010, http://www.nrg.co.il/online/1/ART2/074/266.html

75 חגי הוברמן, 'כומתה סרוגה', **בשבע**, 8.7.2004.

רבים מאותם קצינים אמנם לא ראו את עצמם כנציגי הציבור הדתי, והשתדלו להשתחרר מחיבוק הדוב של התקשורת המגזרית, אך גם הם הבינו שבעצם מציאותם בצמרת צה"ל יש מסר לדור הצעיר. 'אני לא מעוניין במשבצת של "האיש שלנו למעלה" אני לא נציג ציבור', התבטא יאיר נווה, האלוף הדתי הראשון בתפקיד מבצעי ולימים סגן הרמטכ"ל, אך הוסיף: 'אשמח אם אהיה מקור לחיקוי לדתיים רבים אחרים בהיבט של המסלול הצבאי הקרבי, שיראו שאפשר גם לקיים משפחה ואורח חיים דתי, ובמקביל גם לשמש כמפקד חטיבה ואוגדונר, ולשלב ספרא וסייפא בצורה סבירה'.[76]

אך עיקר ההעצמה של דמות המפקד הדתי לא קרתה מעל דפי העיתונים. היא התרחשה בכמה מעגלים: במעגל המשפחתי, במכינות ובמעגלים חברתיים אחרים.

במעגל המשפחתי: למשל, בשנת 2001 היו לרב רפי פרץ בן מ"פ בסיירת צנחנים, אח סגן מפקד של אותה סיירת, גיס מפקד בה"ד 1 ועוד גיס טייס מסוקים. דפוסי שירות אלה הופיעו בעוד משפחות דתיות.[77]

במכינות הקדם־צבאיות: נוצרה דינמיקה שבה הבוגרים שהגיעו לתפקידי פיקוד ביחידות השדה וביחידות המובחרות שימשו מקור השראה לבני המחזורים הבאים וגם סללו להם את הדרך להשתלבות ביחידותיהם.

במעגלים החברתיים של הנוער הדתי: המידע על קצינים דתיים, הצטיינותם ועלילות הגבורה שלהם עברו בתוך הרשתות החברתיות של הנוער הדתי. במאמר הפותח לגיליון **נקודה**, שהוכתר בכותרת 'אל"מ דרור וינברג ז"ל: בן תורה. לוחם. מפקד. מחנך',[78] תיאר אריאל כהנא את הדרך שתפסו הוא וחבריו בני הנוער הדתי את דמותו של וינברג, מח"ט חברון:

> שמו של דרור נישא בפי ובפיות חברי כבר בשנות הנערות. מפה לאוזן עברה השמועה על הקצין שהוא גם מטכ"ליסט [בסיירת מטכ"ל] וגם מרכזניק [קשור לחוגי ישיבת 'מרכז הרב' ההולכת בדרכם של הרב קוק (הראי"ה) ובנו] שחיסל את המחבלים שהיו בקו 300 אבל לא את אלו של 'פרשת קו 300', שפיקד על סיירת סודית וגם על גדוד צנחנים, ושהעתיד הקרבי שמצפה לנו יהיה דומה לזה שלו [...] כשחלפו השנים הלך והתרחב מעגל המעריצים [...] במכינות הקדם צבאיות הוא היה מודל לחיקוי. בקרב החיילים הקרביים בכלל, והדתיים בפרט, סיפרו עליו סיפורי גבורה.

העלאה על נס של השירות הצבאי ושל הפיקוד הצבאי הביאו לידי שינוי, או שבאו לידי ביטוי בשינוי, מדרג ההערכה של הציבור הדתי־לאומי. אם עד שנות השמונים היו דמויות החיקוי של הציבור הדתי אנשי חינוך, רבנים ומנהיגים פוליטיים, או לחלופין גיבורים חילונים, צבאיים ואחרים, הרי שהשינוי ביחס לצבא ולשירות בו הוסיף את המפקדים

76 אפי מאיר, 'במלחמה הבאה ייפגעו ראשונים האזרחים', **מקור ראשון**, 17.10.2003.

77 צוריאל, 'רפי פרץ רב וטייס'.

78 אריאל כהנא, 'דרור', **נקודה**, 257 (כסליו תשס"ג), עמ' 2–3.

הדתיים לפנתאון הסמלים הציוני־דתי. הדבר הביא לידי שינוי גם את דפוסי החינוך ואת היחס של המחנכים הדתיים והציבור הדתי לצעירים שבחרו בשירות צבאי משמעותי במסלול פיקודי. אם בתקופת התיכון של שטרן, נוה ופרץ, ההולכים לצבא 'רגיל' ולא לישיבת הסדר נחשבו ככישלון חינוכי, הרי שכעת, אף שההכוונה לישיבות עדיין קיימת בישיבות התיכוניות, בחירה במסלול צבאי, בעיקר לאחר שנת לימוד במכינה, נחשבת נורמטיבית ופעמים רבות הופכים אלה שבחרו בה מושא לגאווה למוסדות הלימוד שלהם ולציבור הדתי כולו.

במידה רבה הביא השינוי ביחס לשירות הצבאי לשינוי בדפוסי ההנהגה של הציבור הדתי־לאומי. נוצרה ניידות חדשה שבה שירות צבאי משמעותי סולל דרך למילוי תפקידי הנהגה רבניים ציבוריים. הדבר בולט במיוחד אצל קצינים בעלי תשובה שאימצו את אורח החיים הדתי וההזדהות עם הציונות הדתית בתקופת השירות הצבאי שלהם או אחריו. כך אפשר לראות את הרב אבי רונצקי, רב היישוב איתמר, ראש ישיבה ומחבר ספרים על הלכות צבא,[79] שהיה ראש המטה של החטיבה המרחבית בשומרון עד שמונה ב־2007 לתפקיד הרב הצבאי הראשי בצה"ל, את הרב דוקי בן־ארצי, נווט פנטום שחזר לתפקיד ראש ענף רוח לחימה ברבנות הצבאית לאחר שנים רבות בישיבה ולימוד דיינות, ואת הרב לוינשטיין, שהקים את המכינה בעלי עם הרב אלי סדן. החוזר בתשובה הבולט ביותר הוא תת־אלוף איתם, שעם עזיבתו את הצבא הוצנח לתפקיד ראש המפד"ל ב־2002. קשה להניח שהקיבוצניק לשעבר מעין גב היה זוכה בהנהגת המפלגה הדתית־לאומית לולא היותו מפקד בולט בצה"ל, שהתבלט בעמדותיו הדתיות־לאומיות במהלך השירות — ואף שילם על כך באי־קידומו.

הרבנים רונצקי ובן־ארצי הם חלק מתופעה רחבה יותר של רבנים הנושאים בתפקידי חינוך והנהגה בציבוריות הדתית ששירתו, או עדיין משרתים, בתפקידי פיקוד במילואים.[80] כך למשל הרב (אז סא"ל) פרץ מהמכינה בעצמונה, הרב (סא"ל) קרים, לשעבר מפקד סיירת צנחנים וראש המכינה הקדם־צבאית עטרת בירושלים, הרב (סא"ל) אהד תירוש, שהקים את מדרשת הרובע ללימוד תורה לבנות ועומד בראש בית המדרש ליוצאי צבא במכינה בעלי, והרב (אל"מ) משה הגר, סגן מפקד אוגדה, וראש המכינה ביתיר הרב (אל"מ) שנוולד, ראש ישיבת ההסדר במודיעין, קצין אג"מ של גַיס וראש הישיבה בעל הדרגה הבכירה ביותר בהסדר. הרב שנוולד יצא לקורס קצינים במסגרת ההסדר ואת טיפוס הדרגות עשה במילואים. כמוהו יצאו לקצונה במסגרת ההסדר ועומדים היום בראש ישיבות הסדר הרב רא"מ הכהן, ראש ישיבת ההסדר בעתניאל, והרב יובל שרלו, ראש ישיבת ההסדר בפתח תקווה.[81] מרשימה חלקית זו אפשר לראות שבציבור הדתי של ראשית שנות האלפיים נעדר

79 הרב רונצקי, **כחיצים ביד גיבור**.

80 מניית התפקידים הצבאיים שנעשית להלן באה על מנת להדגיש את עומק התופעה.

81 יש לציין כי רוב הרבנים המלמדים בישיבות ובמכינות שירתו ביחידות שדה במהלך שירותם הצבאי.

הניכור בין עולם הרבנות לבין השירות הצבאי, ניכור שהיה קיים בעשורים הראשונים למדינה.

שעת המבחן – אירועי קיץ 2005 בגוש קטיף ומלחמת לבנון השנייה

תכנית 'ההתנתקות' ו'הגירוש'[82] של תושבי גוש קטיף וצפון־השומרון מבתיהם העמידה למבחן את תפיסת השירות הצבאי של הציבור הדתי ואת הפרקטיקה שלו. כדברי יגיל לוי, 'על הצבא הוטל להתמודד עם התנגדות אזרחית להחלטה פוליטית שנויה במחלוקת',[83] והוא שימש עבור הממשלה כמנגנון 'בונה לגיטימיות [...] עוקף־מפלגות או משלים־מפלגות'.[84]

לאחר שנים של השתלבות רבת היקף בצבא, של 'נשיאה משותפת של האלונקה' והבניה של תפיסת עולם המאדירה את השירות הצבאי, הדתיים הלאומיים מצאו את עצמם ניצבים אל מול הצבא ולא לצִדו.[85] ההתגברות על תושבי גוש קטיף ותומכיהם, ברובם דתיים־

82 עמדה לפניי השאלה כיצד לתאר את אירועי קיץ 2005 בגוש קטיף. האם לדבר על 'גירוש', 'החרבה', 'עקירה', 'טרנספר', כפי שחוו אותם התושבים ותומכיהם בציבור, או שמא להשתמש בביטויים 'התנתקות' ו'פינוי' שבשיח הממשלתי והציבורי. המושגים השונים מתארים שני נרטיבים שונים שהתפתחו בציבור הישראלי לגבי אותו הקיץ. על מנת לשמור על הצגה אובייקטיבית במידת האפשר בחרתי להשתמש בביטויים 'התנתקות', 'פינוי' ו'גירוש' במקביל: במקום שבו מדובר על המבצעים וגישתם אשתמש במונחים 'התנתקות' או 'פינוי', ובמקום שבו מדובר על יחס או מודעות המתנגדים אשתמש במונח 'גירוש'. בכל מקרה המונחים יהיו בין מירכאות. לדעתי, אי־אפשר להבין את גודל השבר ביחס הציבור הדתי־לאומי לצבא אם אין מבינים את ההתנגדות החריפה לתכנית 'ההתנתקות' ולמינוח שלה. על מעורבותם של אנשי יחסי הציבור בבחירה במושג 'התנתקות' ראו אלוף בן, 'כך נולדה תכנית ההתנתקות', **הארץ**, 4.1.2007. רוביק רוזנטל כתב שהמונח 'התנתקות' בא 'לטשטש מונחים קשים יותר לעיכול, כמו "נסיגה" ו"פינוי"', ראו רוביק רוזנטל, 'מילים וצירופים טעונים', **אופקים חדשים: מגזין לשאלות מדינה כלכלה וחברה**, http://ofakim.org.il/zope/home/he/1111738030/1112594511. מסיבה זו יש הטוענים שהמונח 'גירוש' דווקא הוא הראוי לתאר את 'גירוש' תושבי גוש קטיף וצפון השומרון ו'החרבת' היישובים שם על ידי צה"ל. בוודאי מבחינת ההגדרה המילונית של המונח על פי מילון אבן שושן: 'שילוח, הרחקה בכח'.

83 יגיל לוי, **מצבא העם לצבא הפריפריות**, כרמל, ירושלים תשס"ז, עמ' 261 (להלן: לוי, **מצבא העם**).

84 שם, עמ' 254. עוד ראו בעז סנג'רו, 'ההינתקות כמבחן לדמוקרטיה הישראלית: "דמוקרטיה מתגוננת" או "דמוקרטיה מגומדת"?', הנ"ל (עורך), **ספר אורי קיטאי: אסופת מאמרים משפטיים לכבודו עם פרישתו מכס השיפוט**, הוצאת נבו, שריגים ליאון 2007, עמ' 193–245.

85 לוי אף טוען בכמה מקומות (**מצבא העם**, עמ' 267) כי הצבא הפר 'חוזה' בלתי כתוב שהיה לו עם הציבור הדתי שהם יספקו לו חיילים המזדהים עם מטרותיו (לעומת חוגי האליטה החילונית־אשכנזית והשמאל, שייצוגם בצבא ירד) והוא יתאים את התנהלות הצבא לתפיסת עולמם. לדעתי לא היה 'חוזה' כזה, ולכן אין מה לדון על הפרתו. אם יש 'חוזה' שהופר בגירוש של תושבי גוש קטיף וצפון־השומרון, הרי הוא החוזה שבין האזרח למדינתו.

לאומיים, הייתה היעד המבצעי של הצבא. בתרגילים שעברו הכוחות המגרשים היה עליהם להתמודד עם חיילות מחופשות לנשים דתיות שלראשן מטפחת, אוחזות בנשק ושרות שירי קודש, ובהן אף נשים בהיריון — הסטיגמה האולטימטיבית של המתנחלת הדתית־לאומית. החייל והמפקד הדתי־לאומי נדרש לבצע משימה שכוונה ישירות לא רק נגד האידאולוגיה שלו (אם אחז באידאולוגיה 'כתומה'), אלא נגד אוכלוסייה שהוא ומשפחתו היו חלק ממנה. במקרים רבים, בהתחשב בדפוסי הגיוס של בני ההתנחלויות ובמרושתות של הציבור הדתי, אף נגד קרוביו ואפילו נגד בני משפחתו הקרובה. יש להבין כי תחושת הנבגדות של בני הציבור הדתי הייתה חזקה מאוד.

לכך נוספה ההרגשה כי עבור כמה ממקבלי ההחלטות והמבצעים הייתה זו הזדמנות 'להחזיר את הציבור הדתי לגודל הטבעי'. כשנה לאחר 'ההתנתקות' כתב יאיר לפיד, מקורבו של אהוד אולמרט: 'זה מעולם לא היה קשור לפלסטינים, לדמוגרפיה, לשאיפה להסדר שלום, לתשישותו היחסית של צה"ל או לכל אחד מן ההסברים שניתנו לנו. המניע היה אחר לגמרי'. הייתה זו הזדמנות לתת מכה לציבור המתנחלים ולתומכיהם, היה צורך 'ללמדם שיעור בצניעות ואולי גם בדמוקרטיה'.[86]

צה"ל ביצע עבודת מטה מקיפה לביצוע המשימה תוך כדי שימוש מוגבר בצוותים של פסיכולוגים צבאיים שהיו אחראים ל'הכנה המנטלית'. בעיני מארגניה, ההכנה המנטלית תרמה תרומה של ממש להצלחת ה'התנתקות' (ואף לקריירה האקדמית של מבצעיה).[87] אך בשעה שהכנה זו יכולה להסביר מדוע הצליח הצבא, אין היא מסבירה מדוע ההתנגדות לגירוש בתוך הצבא ובקרב המתיישבים ותומכיהם הייתה מועטה כל כך. את התשובה יש לחפש ברטוריקה הממלכתית שאימצו ראשי הצבא. 'אפקטיביות הפעולה של הצבא', כותב לוי, 'נשענה רבות על כך שהממשלה עשתה שימוש בצבא [...] בכוחו הסמלי כצבא העם. מול התנגדות המתנחלים והממסד הרבני [כך!] עמדו בעיקר סמלי "צבא העם" יותר מ"צבא העם" עצמו'.[88] טיעון זה שיתק את הציבור הדתי־לאומי, שהתפיסה הממלכתית וראיית הצבא כביטוי המוביל שלה תפסו אצלו מקום מרכזי כל כך עד כה.[89]

86 יאיר לפיד, 'דברים שאי אפשר היה לומר בזמן ההתנתקות', **ידיעות אחרונות**, 13.10.2006.

87 ראו **פסיכולוגיה צבאית**, ושם בעיקר שגיא גינוסר ועוזי בן־שלום, '"צבא נולד": צה"ל במשימת ההתנתקות', עמ' 15–80.

88 לוי, **מצבא העם**, עמ' 266–267. לוי טועה כאן בעניין אחד, 'הממסד הרבני', אם ישנו כזה, יצא רובו ככולו נגד סירוב פקודה. למעשה, אלה שבחרו שלא לסרב היו מגובים בפסיקתם של רבנים וגדולי תורה. ראו להלן דבריהם של הרב שלמה אבינר והרב שרלו כדוגמה לאוסף רחב של אמירות כאלה.

89 בחוברת **נאמנותנו לתורה ולמדינה** התמודד הרב סדן, מהמתנגדים החריפים לסירוב פקודה, עם הטענה בדבר חוסר הנאמנות של הציבור הדתי לצה"ל: 'בצער רב אני נאלץ להגיע למסקנה שיש לתופעה הזאת רק הסבר אחד: יש כאן ניסיון מצד גורמים שונים להציג את הציבור הדתי־לאומי ככזה שאינו נאמן לצבא ולמדינה. זו הזדמנות נהדרת להוכיח את התיזה שלפיה הדתיים הם גורם חיצוני בצבא, שאסור לסמוך עליו. טענה זו מזכירה את הטענה האנטישמית שבה הואשמו היהודים במשך כל הדורות, ולפיה הם אינם נאמנים למדינה שבה הם חיים, כיוון שיש להם נאמנות כפולה. אולם כל זה אינו אלא קשקוש, דברים בטלים!

אף שהתקיים קמפיין מסיבי ונקראו קריאות לסירוב פקודה — כמה מהן מדמויות רוחניות מובילות, כמו הרב הראשי לשעבר הרב אברהם שפירא — הרי שבצה"ל נרשמו רק 63 מקרי סירוב פקודה בקרב חיילים שהיו קשורים ל'התנתקות'. אפשר אמנם לתלות עובדה זו בחטיבות ה'מגרשות', ששתיהן הורכבו ברובן מאנשי קבע מיחידות עורפיות שהיו תלויים בפרנסתם בצבא, אך גם ביחידות קרביות רוויות חיילים דתיים היה רק מספר קטן מאוד של מסרבים רשמיים. בשורה התחתונה אפשר לראות כי החיילים הדתיים־לאומיים, אף אלה שראו ב'גירוש' פשע — לא סירבו פקודה.

נראה שהתשובה לשאלה מדוע לא סירבו או לא התנגדו התנגדות אקטיבית יותר טמונה בתופעה שתוארה במאמר זה. ההזדהות האידאולוגית והרגשית של הציבור הדתי־לאומי עם השירות הצבאי ועם משימותיו המהותיות של הצבא הייתה כה עמוקה עד כי אפשרות של סירוב פקודה או של מאבק פיזי אפילו במקרה של 'פשע לאומי נורא ותועבה כזאת' נתפסה כחציית קו אדום.[90] 'אין זה הצבא הבריטי אלא הצבא שלנו, זה אנחנו', כתב הרב שלמה אבינר, אחד המנהיגים הרוחניים הבולטים בציבור הדתי ומהמתנגדים העיקריים למאבק אלים ולסירוב פקודה לפני הגירוש: 'יש המשתמשים בביטוי חיוור וחמקמק: דמוקרטיה. אבל בשם הדמוקרטיה אפשר לבצע גם פשעים נוראיים. אנו משתמשים בביטוי חזק יותר לאין ערוך: אחריות לאומית [...] אסור לקרוע את האומה לגזרים'.[91] ואילו הרב שרלו כתב 'עיקר העיקרים הוא שאלת פיקוח הנפש הלאומי [...] צבא המתפורר מבפנים לא יוכל להגן עלינו מבחוץ'.[92] המאבק סביב סוגיית סירוב פקודה ראוי למחקר מעמיק משלו ולא אאריך בו כאן. במבחן התוצאה התברר שלמרות ההתנגדות החריפה ל'גירוש הארור' ועוד יותר מזה למעורבות של הצבא בו, התפיסה הבסיסית של חשיבות הצבא והשירות בו

הציבור שלנו נאמן למדינה ולצבא יותר מכל העיתונאים האלה, כמעט בלי יוצא מן הכלל, ונאמנות זו אינה צריכה להימדד במידת המוכנות של חייל לפנות יישוב יהודי, אלא בפרמטרים אחרים לגמרי, אובייקטיביים וברורים. בבואנו לקבוע פרמטרים אלו, צריך לזכור שהמטרה העיקרית של הצבא היא לחימה, ואת הנאמנות של קבוצות באוכלוסייה לצבא יש למדוד לפי מידת התמסרותם לייעודו המרכזי, ראו הרב אלי סדן, 'קטעים נבחרים', מהחוברת 'נאמונתנו לתורה ולצבא', http://www.bneidavid.org [ההדגשה במקור] עוד ראו מיכל שביט פרדקין, 'הסיפור שלנו: הבניית המשמעות של הפעולה הצבאית בהתנתקות', **מבטים על ההתנתקות**, ממד"ה, תל אביב 2005.

90 על התנגשות הערכים שחוו מנהיגי המאבק ב'גירוש' ועל הבחירה שלהם להימנע מעימות עם הצבא ראו ענת רוט, 'הציונות הדתית במבחן הממלכתיות: מכפר מימון לעמונה', בתוך: יעקב סימן־טוב (עורך), **תכנית ההתנתקות: הרעיון ושברו**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים 2009, עמ' 35–70.

91 הרב שלמה אבינר, 'כיצד מסכלים את תכנית הטרנספר והחורבן' (ללא תאריך, ללא שם הוצאה ומקום הוצאה), www.tora.co.il/parasha/yeshuah/taz_mezora_64.doc (אוחזר באפריל 2006).

92 למגוון מאמרים ותשובות של הרב שרלו בנושא זה ראו הרב יובל שרלו, **שו"ת התנתקות**, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, תל אביב 2010. ראו גם את ביקורתו החריפה של פרופ' דוד הנשקה, 'על ההתנתקות מן האנושיות', **אקדמות**, 26 (ניסן תשע"א), עמ' 171–185. גם הרב שרלו עומד על הבעייתיות (שהוזכרה לעיל) בקריאת שם לאירועי קיץ 2005 בגוש קטיף.

נשארה בעינה.[93] אפשר להוסיף כי באירועי עמונה, שהתרחשו כחצי שנה לאחר 'הגירוש', היה עימות בין הנוער הדתי לבין המשטרה, שפעלה באלימות חסרת תקדים. אכן היחס למשטרה שונה לחלוטין מהיחס לצבא. כך גם בציבור החילוני, כפי שאפשר לראות בהרבה אירועים ציבוריים. עם זאת, ערך השירות בצה"ל לא נפגע, למרות העימות בגוש קטיף. רוב בני הנוער שהיו באירוע התגייסו לשירות משמעותי. סיפורו של יחיעם אייל, ששוטרים פצעו אותו פציעת ראש קשה בעמונה והוא הגיע עד למצב של מוות קליני, ממחיש סיפור זה. אייל השתקם, התנדב לצה"ל, זומן לקורס קצינים, נאבק כדי להיכנס ליחידה קרבית, והצליח.[94]

ובכל זאת, למרות מספר המסרבים הקטן במהלך 'הגירוש' אפשר לזהות שתי מגמות תודעתיות ביחס לצבא בציבור הדתי־לאומי. האחת מתאפיינת בהמשך שירות, אך מבטאת רגשות קשים מאוד שבמקרים מסוימים אף השפיעו על אופי השירות. גם מי שלא סירב יכול היה להזדהות עם דברי הרב מלמד שכתב כי 'בחודשים האחרונים השתתף הצבא במעשה נורא — החרבת יישובים, גירוש תושביהם והשלכתם לרחוב. אי אפשר להתעלם מזה. כעת בגדי צה"ל מגואלים בחטא'.[95] קולות כאלה נשמעו גם בקרב המתגייסים: 'אני התאכזבתי, מכולם, ויותר מכל מצה"ל, אני הייתי מועמד לטייס, וויתרתי, עד עתה הייתי מולהב משירות, מהגנה על המדינה, אבל המדינה ניפצה לי את החלום מול השקר שחזו עיניי'.[96] בתקופה הראשונה הייתה רתיעה מלהשתתף בקורסי פיקוד, שכן בתור מפקדים קשה יותר להימנע מהשתתפות ב'גירוש' אפשרי. במנהיגות אפשר היה לשמוע דברים כמו אלה של הרב שנוולד, שאמר בדיון בעקבות 'הגירוש' כי 'יש התפקחות ביחס לקדושה של הצבא. הושם דגש מוגזם על השרות בצבא. וצריך לאזן את המגמה הזו. זה מתחיל לקרות בעקבות ההתנתקות שהיא רעה אבל היא עזרה לעשות סדר ופרופורציות יותר נכונות ביחס לשרות הצבאי'.[97]

93 יגיל לוי טוען כי 'הצבא מימש את ההתנתקות מתוך מינוף האינטרס של הקבוצות הדתיות לאומיות לשמר את המוביליות של הקבוצות ואת מעמדן בתוך הצבא. אינטרס זה חייב אותן לשמור על מעמד הצבא בעצם הימנעותן מהתנגשות מאסיבית אתו', ראו לוי, **מצבא העם**, עמ' 248. לדעתי אין בכך בכדי להסביר את עצמת אי־הסירוב למרות המחיר של אי־סירוב זה. את שורש התופעה הזאת יש לראות בתפיסה האידאולוגית־תאולוגית של הציבור הדתי כפי שהראיתי כאן.

94 יחיעם אתאלי, 'יש חיים אחרי המוות', **מעריב**, 4.10.2010.

95 הדברים נאמרו לאחר הסבר של המצווה הגדולה שיש בשירות בצה"ל, ראו הרב מלמד, 'לשרת כבני חורין'.

96 יונה, פורום אתר גשר, פורום: http://www.gesher.co.il/forums/viewMessage.asp?forumID=590&msgID=9, פורסם בעבר באינטרנט.

97 הרב אליעזר שנוולד, בדיון בנושא: 'יחס הציבור הדתי לאומי אל הצבא לאחר עקירת גוש קטיף', בית ספר מעלה לקולנוע בירושלים, חשוון תשס"ה, http://mofetnet.macam.ac.il/course/Default.aspx?id=1329, מפגשי תורה ויצירה, התנתקות (אוחזר בספטמבר 2012). אירועי גוש קטיף ועמונה והיחס האמביוולנטי לצבא בעקבותיהם היו זרז ליצירה מחקרית ותורנית שעסקה בסוגיה זו, ראו למשל אלי הולצר, **חרב פיפיות בידם: אקטיביזם דתי בהגותה של הציונות הדתית**, מכון שלום הרטמן, כתר והוצאת הספרים של אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן וירושלים 2009. שם קורא המחבר לגיבושן של 'חלופות אידיאולוגיות הולמות' לציונות הדתית שיבחנו בין השאר 'באיזו מידה עלולה

המגמה השנייה הייתה מאמץ להמשיך ולשרת שירות משמעותי למרות הכול.[98] אפשר לראות המשך התגייסות בולט ליחידות קרביות, ותלונות על אי־קבלת דתיים ליחידות. לדוגמה אפשר לראות את המאבק סביב התשאול הפוליטי בלשכות הגיוס ובגיבושים ליחידות מובחרות. על פי חוק אין לשאול מועמד לשירות ביטחון על דעותיו הפוליטיות ואסור לנתונים אלה להשפיע על שיבוצו של החייל בצבא. אך בשתי ישיבות ועדת הביקורת של הכנסת סופר על הרבה מועמדים דתיים לשירות ביטחון שנשאלו שאלות פוליטיות.[99] הוצגו גם מקרים של הורדה לפרופיל 21 או דחיית גיוס בעקבות תשובותיהם של נערים ונערות לשאלות אלה. באחד הדיונים הסביר איתי אלמליח, רכז הנוער בקהילות העקורים ביד בנימין: 'צה"ל הוא בדם שלנו, שלא יהיה לכם ספק, הוא זורם בדמנו מקטנות, תקראו לזה מורעלים, תקראו לזה אני לא יודע מה, אבל הוא זורם אצלנו בדם [...] אני רוצה שהילדים שלי יגיעו, אני רוצה שהילדים האלה, עם התחושות הקשות שיש להם, יגיעו לשרת בצבא'.[100]

מלחמת לבנון השנייה, שפרצה כשנה לאחר 'ההתנתקות', החזירה את השיח הדתי על השירות הצבאי למקום שהיה בו קודם לכן. הדבר התבטא, באופן כואב, בסיפוריהם של הנופלים, ובהם סא"ל רועי קליין, סגן מפקד גדוד 51 שקפץ על רימון על מנת להציל את חייליו, עמיחי מרחביה, מ"מ בגדוד זה, שהושעה מפיקוד למשך שנה שלמה כעונש על מכתב שכתב לרמטכ"ל וטען בו כי 'הגירוש' מגוש קטיף מכתים 'בכתם מוסרי את מדי הצבא', ועמי משולמי, איש צוות בטנק המוביל בקרב בסלוקי שהיה בן למשפחה ש'גורשה'

האידיאולוגיה הלאומית לעוות ערכים דתיים [...] כגון רגישות לשיעבוד הפרט', ראו שם, עמ' 300. לעומתו ראו מאיר כהן, **כהן משוח מלחמה: בירורים אמוניים בסוגיות המלחמה**, הוצאת 'מעמק חברון', חברון תש"ע. הרב הכהן, מ'מגורשי' גוש קטיף, עומד על החשיבות של 'עיסוק בתודעת המלחמה, בירור החובה האלוקית שבמצוות המלחמה ומתוך כך הבנת הזכות שבמילוי חובה זו וההתנדבות לקיומה', בתגובה 'לכרסום ולשחיקה העצומה בקרב הציבור ובמיוחד בני הנוער ביחסם לשירות הצבאי ולהתנדבות, וביחס הכבוד וההערכה לחיילי צה"ל ומפקדיו', ראו שם, בהקדמה.

98 כפי שנראה לעין לא השתנו נתוני הגיוס של הציבור הדתי בעקבות 'הגירוש' ואירועים דומים, ראו אשר כהן, 'הכיפה והכומתה: דימוי ומציאות — השיח הציבורי על הציונות הדתית והשירות הצבאי' בתוך: רחימי (עורך), **הכיפה והכומתה**, עמ' 95–114. כמו כן נרשם גידול ביציאה לקצונה ביחידות לוחמות, ראו ב', 'מקומם של חובשי הכיפות', עמ' 53.

99 פרוטוקול מס' 10 מישיבת ועדת משנה של הוועדה לענייני ביקורת המדינה לנושא דוח מבקר המדינה על ההתנתקות, ג' באדר תשס"ז (21 בפברואר 2007), 'סדר היום: המוטיבציה לשירות בצה"ל לאחר ההתנתקות', www.knesset.gov.il/protocols/data/rtf/bikoret/2007-02-21.rtf; פרוטוקול מס' 106 מישיבת הוועדה לענייני ביקורת המדינה, י' בתמוז תשס"ז (26 ביוני 2006), 'סדר היום: בקשה לחוות דעת מבקר המדינה בנושא התייחסות צה"ל לגיוס המפונים מגוש קטיף וההשפעה על המוטיבציה לשירות', www.knesset.gov.il/protocols/data/rtf/bikoret/2007-06-26.rtf. עוד ראו ד"ר יצחק קליין, **תחקור פוליטי ומניעת גיוס לצה"ל של מועמדים לשרות ביטחון — דו"ח ביניים**, המרכז המדיני לישראל, ירושלים 15.2.2007.

100 איתי אלמליח, רכז נוער במועצת יד בנימין, הוועדה לענייני ביקורת המדינה, 26.6.2007.

מביתה בגוש קטיף שנה לפני המלחמה.[101] בכל הסיפורים על הנופלים עולה הכאב על ׳גירוש׳ תושבי גוש קטיף על ידי הצבא, אך גם ההחלטה להמשיך ולשרת בכל זאת. במבצע ׳עופרת יצוקה׳ שוב בלטו נופלים דתיים כמו סרן יונתן נתנאל, קצין צנחנים שהתגייס לאחר שלוש שנות לימוד תורה במכינה בעלי, ורס״ן דגן ורטמן, קצין בגולני שהתגייס לאחר שש שנות לימוד תורה בישיבות, שירת בתור מ״פ ובעת המבצע היה בחופשת לימודים של שנתיים בישיבה. סיפוריהם של אלה המחישו את עצמת ההזדהות של הציבור הדתי־לאומי עם העשייה הצבאית ולא פחות מזה גם את המודל החדש שהתגבש של בני הציבור הזה שהגיעו לשירות משמעותי בצבא לאחר לימוד במכינה או בישיבה. נפילתו של רס״ן אלירז פרץ ב־2010, שבאה לאחר נפילתו של אחיו הבכור אוריאל בלבנון ב־1998, הכתירה את אמם מרים בכינוי ׳אם הבנים׳. מעניין שאֵם הבנים של ישראל של שנות האלפיים היא דתייה לאומית, אשת חינוך, יוצאת מרוקו, שבניה הנופלים אוריאל ואלירז שירתו בתפקידי פיקוד בגולני. הצעיר שבהם אלירז היה בוגר המכינה בעלי ותושב היישוב.[102]

סיכום

הנוכחות הבולטת של הציבור הדתי־לאומי בצה״ל אינה מובנת מאליה. זוהי תופעה של שני העשורים האחרונים, אך יש לראותה כהבשלה של תהליך בן עשרות שנים שעברה החברה הדתית־לאומית במדינת ישראל במעבר משולי העשייה הציונית לתפקיד מרכזי בה.

לתהליך זה היו היבטים דתיים מובהקים. התגבשה כאן תפיסת עולם דתית היונקת מהמקורות ועוסקת בנתינת משמעות רוחנית למעשה הצבאי הישראלי. כמו כן נוצרו מסגרות לימוד דתיות חדשות שהן מהפכה בדפוסי לימוד התורה של דורות עברו — ישיבות ההסדר והמכינות הקדם־צבאיות. נוצר כאן דגם חדש של תלמיד חכם היוצא למלחמה בעת הצורך, אך לא נוטש את ׳אהלה של תורה׳. דמות של חייל דתי ההולך ללמוד שנה לפני הצבא במכינה, ואולי גם חוזר אליה ללמוד לאחר שירותו הצבאי ביחידה מובחרת או בתפקיד פיקודי. גם צעירים דתיים שלא למדו במסגרות כאלה היו חלק מאותו גל של הליכה לשירות צבאי משמעותי תוך כדי שמירה על ערכים דתיים. התהליך הזה הזין את עצמו, שכן כשעלה מספר הדתיים בפיקוד וביחידות הלוחמות, נוצרה ביחידות אווירה מקבלת יותר, פתוחה יותר לרגישויות של בני הציבור הדתי ונוחה יותר לקיום מצוות. דבר זה הביא לידי נכונות בקרב הצעירים הדתיים להתגייס ליחידות ולצאת לקורסי פיקוד, אך לא פחות מזה הוקהו החששות של אנשי חינוך ורבנים מהשירות כגורם מחלן. כתוצר של

101 עמוס הראל וחיים לוינסון, ׳מההתנתקות ועד מלחמת לבנון השנייה. הסיפור שלא סופר, על חייו ומותו של החייל עמי משולמי׳, **הארץ**, 14.8.2010.

102 ראו מרים פרץ, **שירת מרים: סיפורה של מרים פרץ**, ידיעות ספרים, תל אביב 2011.

תהליך זה התפתחה תרבות שלמה שלה בסיס ספרותי רחב בתחום הפרקטיקה הצבאית, ההלכה והמוסר וביטויים עממיים. אפשר לומר שהציונות הדתית הצליחה להגשים את שאיפתה של הציונות החילונית — בריאתו של יהודי חדש.

מה שהתחיל מניסיון להשתלב באתוס הצה"לי צעד אחד בעקבות שאר 'החברה הטובים' של החברה הישראלית, הפך להיות, מתוך הפרקטיקה שלו, גורם מעצב של המציאות הישראלית.[103] המסע בעקבות הגיבורים החילונים של הפלמ"ח וראשית המדינה הפך להיות ניסיון לתרום לעיצובן של נורמות צבאיות ודפוס חדש של הלוחם הישראלי. מתפקיד המונהגים עוברים הדתיים־הלאומיים להנהגה. המעבר הזה, המתרחש בצבא, מקרין גם על נקודות מפתח אחרות בחברה הישראלית.

תהליך זה מתאפיין כתהליך 'מלמטה', שבו ציבור המתגייסים המשתחררים, ודמויות שאינן בשורה הראשונה של ההנהגה התורנית והפוליטית, יוזמים תהליכים, מקימים מסגרות ומושכים את הממסד אחריהם. חלק גדול מהרבנים העומדים בראש הישיבות והמכינות, או המובילים בתחום הפסיקה לחיילים, הם עצמם תוצרים של תהליך זה. אי־אפשר לדבר כאן על 'פרוטוקולים של זקני הדתיים' המובילים מאחורי הקלעים מדיניות שמגמתה השתלטות או כיבוש הצבא והמדינה, אלא על תהליך שבו המנהיגים מוצאים את עצמם מובלים על ידי תהליכים שמחולל הדור הצעיר. כך מתחולל שינוי ערכים בחברה הדתית, ושירות צבאי משמעותי הופך בחירה ראויה לצעיר הדתי. שינוי ערכים זה גורם שגם בעלי תשובה המגיעים לחברה הדתית 'מבחוץ', ואינם שותפים לרשתות החברתיות שלה, מסוגלים למצוא את מקומם בתפקידי הנהגה חשובים בציבוריות הדתית־לאומית בזכות השירות הצבאי המשמעותי שלהם.

המשמעות הדתית של השירות הצבאי לובשת לבושים שונים בציבור הדתי. כפי שהוצג כאן יש הרואים בו מצווה דתית ויש הרואים בו חובה אזרחית. דיון זה מתכתב עם מגוון הדרכים שבהן נתפסת מדינת ישראל כ'ראשית צמיחת גאולתנו', ביטוי המופיע ב'תפילה לשלום המדינה'. בציבור הדתי־לאומי מתקיים דיון (וגם תיוג של מתנגדים) סביב שאלת הממלכתיות והמשמעות הדתית של המדינה. דיון זה הוא דיון מרתק, אך אין מקומו כאן. כפי שאפשר לראות מאחוזי הגיוס ודפוסיו, הרי שהיחס החיובי מאוד לשירות הצבאי ותפיסתו כמרכיב זהות מרכזי של הציוני הדתי משותף לרובו של ציבור זה על גווניו השונים.

תופעת המכינות והמוטיבציה לשירות המשמעותי בצה"ל הקרינה גם על ציבור הבנות הדתיות שכ־30% ממנו מתגייס לצה"ל (והשאר ברובו לשירות לאומי). עמדתו המוצהרת של 'מינהל החינוך הדתי' היא שהשירות הראוי לבוגרות החינוך הדתי הוא השירות

103 וראו טענתה של רוסמן־סטולמן כי השילוב הזה בין מסגרות הלימוד השונות למערכת הצבאית אינו 'גורם למיליטריזציה' של הציבור, אלא גורם הממתן ו'מאזרח' את המערכת הצבאית. בכך יש לציונות הדתית תפקיד חשוב בהתהוות החברה האזרחית בישראל, ראו רוסמן־סטולמן, **צבא ודת**, עמ' 294.

הלאומי, שבו אפשר לשרת שירות משמעותי ותורם ללא כניסה למערכת הצבאית. מכיוון שכך, מוסדות התיכון הדתיים מכשירים את הבנות לשירות לאומי ופותחים את שערי המוסדות לפני העמותות של השירות הלאומי, אך אינם מאפשרים הסברה על השירות הצבאי ולקראתו. כמו התופעה שהייתה אצל הבנים יש לחץ 'מלמטה' של הבנות לשרת בצה"ל והדבר הביא לידי פתיחתן של מסגרות דמויות 'הסדר' לבנות,[104] ולהקמת מכינה קדם־צבאית ראשונה לבנות ב־2006 — מכינת 'צהלי'. כמו המכינות לבנים, בשלב הראשון המכינה מדגישה באתר האינטרנט שלה כי היא הוקמה 'עבור בוגרות אולפנות או בתי ספר דתיים, שבחרו לשרת בצה"ל, ומעוניינות להכשיר את עצמן לקראת השירות הצבאי. אין בכוונתנו לשכנע את הבנות להתגייס לצה"ל, אלא ללוות אותן בתהליך העצמה לקראת שירות משמעותי'.[105] הרצון ההולך וגובר של בנות דתיות להתגייס לצה"ל משתלב עם הרצון של הצבא לקלוט כוח אדם זה ונכונותו ללכת לקראתו. אנו נמצאים כאן בראשיתו של תהליך שבו השירות הצבאי מקבל לגיטימציה הולכת וגוברת בקרב מסיימות החינוך הדתי וגם בקרב ראשי הציבור הדתי ושאת השלכותיו יהיה ניתן לראות בשנים הבאות.

במאמר זה נמנעתי מלעסוק בסערות התקשורתיות והציבוריות המלוות את התהליך שתואר כאן וראויות לטיפול נפרד. עיון לאורך כמה עשורים מגלה מוטיבים חוזרים הנוגעים ברובם לשאלות של שמירת אורח חיים דתי ולחשש של חוגים מסוימים באליטה הישראלית מהתרבות או מ'השתלטות' של חיילים ומפקדים דתיים. העשור הראשון של שנות האלפיים התאפיין בדיון אובססיבי בשאלת סירוב פקודה מסיבות דתיות, או במילים אחרות 'הרב או המפקד?'. עיון בנושאי הפולמוס ב־2011 למשל מלמד על שלל אירועים תקשורתיים בנושא: דברי מפקד חטיבת הצנחנים כי אינו מתכוון להוציא תלמידי ישיבות הסדר לקורסי פיקוד, דברי היועצת לענייני נשים של הרמטכ"ל כי הוראות 'השילוב הראוי' מגבילות את אפשרויות השירות של הנשים בצה"ל, השימוש ב'יזכור אלוקים' או 'יזכור עם ישראל' ב'יזכור' הצה"לי בטקסי הזיכרון לנופלים וכפיית חיילים לשמוע שירת נשים.

מה יהיה הפרק הבא של סיפור זה? האם ימשיך תהליך ההשתלבות בצבא על כל השלכותיו החברתיות, הדתיות והתרבותיות, או האם תתגבש תפיסה דתית וחברתית חדשה שהצבא יתפוס בה מקום משני בלבד? כיצד ישפיע תהליך זה על החברה הישראלית, והאם ימשיך צה"ל להיות 'צבא העם'? כיצד תיראה החברה הדתית בשנים הקרובות ולאיזה כיוון תתפתח הזהות הדתית־לאומית שלה? רק העתיד ייתן תשובות על שאלות אלה.

104 תכניות 'הדס' 'באר' ו'מעיין' נולדו מתוך עולם המדרשות התורניות לבנות ומאפשרות שירות במסגרת גרעין. על תכניות אלה ראו רוסמן־סטולמן, **צבא ודת**, עמ' 172–199.

105 ראו אורלי יותם ויובל וורגן, **שירות בנות דתיות בצה"ל: תמונת מצב ומדיניות מערכת החינוך**, מרכז המחקר והמידע של הכנסת, ירושלים 2007.

'שכולים מדרגה שנייה': משפחות חללי הטרור והפסיכולוגיה הפוליטית של השיקום

אודי לבל

'איננו רוצים ביטוח לאומי,
יקירינו נפלו על משמר המולדת,
אנו רוצים שמשרד הביטחון יטפל בנו'
(משפחות נרצחי טרור, הכנסת, 3 בינואר 1973)

מבוא

ב־18 ביולי 1995 יצאו אוהד בכרך ואורי שחור לטיול בוואדי קלט הסמוך לירושלים, טיול שהסתיים ברציחתם בידי מחבלים כששהו על שפת הברכה בוואדי. בניגוד לאוהד, שגויס לצה"ל שבועיים קודם לכן ועל כן הוכר כחלל צה"ל ומשפחתו — כמשפחה שכולה, לא היה אורי חייל ולא הוכר כחלל ממלכתי. כיום לא רק שהמשפחות מטופלות במוסדות שונים ואתרי הקבורה שלהם שונים, רק אוהד זוכה להנצחה ממוסדת כחייל שנפל על משמרתו, ואילו אורי עתיד היה להיהפך לחלל שקוף, חסר נוכחות בתודעה הציבורית, ללא הדימוי ההרואי־לאומי העוטף את חברו אף שמת באותן נסיבות ממש.

העימות, שהתעצם בתקופת אינתיפאדת אל־אקצה (2000), בין משפחות חללי הטרור לארגוני השכול הצבאי ומשרד הביטחון בשל תביעתן של הראשונות להיכלל ב'משפחת

* המאמר מבוסס על מחקר בתמיכתו של מנהל המחקר והתכנון בביטוח הלאומי, ירושלים. תודה לגורמים המקצועיים במוסד הביטוח הלאומי, תודה ל'שלושת האבות' (יוסי צור, יוסי מנדלביץ ורון קרמן), שאפשרו לי להיחשף לפועלם ולתיעוד שברשותם; תודה לכל המרואיינים והארכיונאים בלשכות השיקום של משרד הביטחון, בארכיון הכנסת, בארכיון מעריב, בארכיון הביטוח הלאומי ובספריית המכללה האקדמית בית ברל. תודה מיוחדת למיכל ונחוצקר, עוזרת המחקר, על הסיוע בעשייה הארכיונית ובליקוט המקורות. תודה גדולה לקרן גליקליך על הסיוע המקצועי בעריכת המאמר והבאתו לידי בשלות. תודותיי הכנות לחברי וחברות מערכת כתב העת על ההשקעה המרובה בשיפוט המאמר ובעידודי לצאת אל עבר שיפורו.

השכול׳ ובזיכרון הממלכתי — שמאז הקמת המדינה מזוהה עם השכול הצבאי — הוא הזדמנות להיחשף לרובדי עומק של תרבות השכול הישראלית בפרט והתרבות הפוליטית הישראלית בכלל. רבדים אלה מעניקים לא רק משקל סמלי והון תרבותי מועדף ל׳נופלים בקרב׳, אלא אף, כמו שיומחש במאמר זה, הם משאבי שיקום מועדפים.

במקרה הישראלי מדובר בתוצרים של חברה המאורגנת סביב מיליטריזם תרבותי[1] (Carmi and Rosenfeld 1999; Kimmerling 1993) ואזרחות רפובליקנית[2] (Dagger 2002) — יסודות קבועים הנשמרים גם כשהחברה נחשפת למגמות של גלובליזציה, הפרטה, אינדיבידואליזציה ותהליכי שלום (Peled 2008). במרחב ציבורי שכזה הממסד הביטחוני (בעיקר הצבא ומשרד הביטחון) הוא מה שאכנה ׳מוסד ממסגר׳[3] — ארגון בעל משמעות פסיכו־פוליטית, שנוסף על היותו ספק הביטחון הוא גם סוכן תרבותי,[4] ערכי וסמלי, המספק את הנרטיבים המקובלים למסגור סוגיות אזרחיות טהורות ונתינת הפרשנות להם. ככזה הממסד הביטחוני מעצב את ׳החשיבה החברתית׳ בלשונו של מוסקוביצ׳י, זו המבוססת על הייצוגים החברתיים המשותפים לקהילה — אלה שבמרחב המאופיין במיליטריזם תרבותי מתקשרים לצבאיות (Moscovici 1984). מצב זה מביא לידי כך שההיגיון הצבאי מועתק אל תחומים אזרחיים מובהקים.

שילוב של שני המאפיינים — מיליטריזם תרבותי ואזרחות רפובליקנית — מביא לידי ׳אזרחות היירכית׳ (Castles 2005), אזרחות שבה תהליכים של ריבוד, הכלה של קבוצות בשיח המרכזי וזכאות לתגמולים קונקרטיים וסמליים מתרחשים מתוך התייחסות לאתוס הצבאי. כמו שהיטיב לזהות קימרלינג: ׳ככל שמעמד, שכבה, קבוצה או אדם יהיו מקורבים יותר לאזורים המזוהים עם "ביטחון" — קרבתם אל ה"קדושה" תהיה רבה יותר׳ (Kimmerling 1993: 130). ואכן, המזוהים עם המוסד הצבאי — לוחמיו, מפקדיו, משפחות חייליו ובעיקר משפחות חלליו — הם המסומנים כבעלי ׳המעלה האזרחית האולטימטיבית׳

1 מיליטריזם תרבותי — מצב שבו התרבות, הגבוהה והפופולרית, מאורגנת ישירות או בעקיפין סביב ערכים צבאיים ועושה לשעתוק ההוויה הצבאית כהיבט מרכזי באתוס הלאומי. כך למשל המורשת הצבאית נוכחת בתרבות הפנאי (בטיולים לאתרי קרבות, בביקורים במוזאונים של משרד הביטחון, בתערוכות תצלומי מלחמה ובהווי הצבא), בזמר (מעמדם הייחודי של יוצאי להקות צבאיות ושל שירים המתכתבים עם הווי לאומי־צבאי) ועוד.

2 אזרחות רפובליקנית — דגם אזרחות שבו קבוצות אזרחים מתוגמלות בהתאם למידה שהם מגשימים את ערכי המדינה ואת יעדיה הקולקטיביים כמו שהגדירו אותם האמונים על ׳הרצון הכללי׳ — קרי ראשי הממסד. תפיסה זו נותנת לגיטימציה להנהיג מדיניות חברתית דיפרנציאלית (ולא אוניברסלית), המעניקה זכויות שונות לאוכלוסיות שונות על פי תרומתן ל׳טוב החברתי׳. בישראל למשל יש זכאויות הניתנות רק למשרתים בצבא או לחלופין דרגה בכירה בצבא מעניקה ׳כרטיס כניסה׳ לזירה הפוליטית, הציבורית והעסקית.

3 בדומה למה שדניאלי כינתה ׳מוסד חברתי־פוליטי׳ (Danieli 1995: 209).

4 ליסק כינה מוסד שכזה ׳הרגולטור העליון של מערכת האמונות׳ (ליסק 1997: 657) — מוסד המחזיק במה שבורדיה כינה ׳הביטוס׳ (habitus) (Dumais 2000) או בלשונו של דוורג׳ה ׳הפקטור הסוציולוגי׳ (Duverger 1972).

(civic virtue), אותה תכונה או חוויה המסמנת את המחזיקים בה כבעלי סטטוס מועדף (Soysal 1997: 21).

העיסוק המחקרי ביחסי צבא־חברה בישראל מתמקד בדרך כלל בהשלכות של העתקת ההיגיון הצבאי למגוון תחומים אזרחיים,[5] אבל השפעת המוסד הצבאי, וליתר דיוק התרבות הביטחונית־צבאית, על תחום הרווחה, ובכלל זה על תחום השיקום, טרם נבדקה. תחום השיקום נתפס בלתי רלוונטי לחקר התרבות הצבאית והשלכותיה, לפחות בכל הקשור להתקיימותה במחוזות האזרחיים. עובדים סוציאלים, פסיכולוגים שיקומיים ושאר פעילי שיקום זוכים להכשרה פרטנית־קלינית, כזאת שאינה כוללת היחשפות לדיסציפלינת התרבות או מדע המדינה (וייס־גל 2005; שפירו, שרר, קורין־לנגר ווייס 2002). הדבר מונע מהם את ההבנה שביישום תפקידם ובהשתייכותם הארגונית יש כדי לשעתק תרבות פוליטית הגמונית, ואינו מאפשר להם להיחשף לקשר שבין שיקום מטופליהם ובין סוגיות הקשורות לזיכרון הקולקטיבי, לתרבות ולפסיכולוגיה הפוליטית. לנושאים אלה מתכוון לתרום המאמר.

אבדן 'לא מוקר' (חסר הוקרה)

חוקרי השיקום והרווחה הישראלים מכירים את הביטוי 'אבדן לא מוכר' כגרסה המקומית השכיחה למושג Disenfranchised grief (Doka 1989). הכוונה לאבדן שאינה זוכה להכרה על ידי המדיניות החברתית ועל כן המתמודד עמו נותר חסר זכויות וחסר תמיכה ממוסדת. כך למשל הוא אינו זכאי להיעדר ממקום עבודתו כדי להתאבל, אינו זכאי לליווי של עובדי שיקום ואינו זכאי לעזרה פיננסית.[6] על פי דוקה, אותו אבדן לא מוכר הוא הוא תוצר של מדיניות חברתית וציבורית, מה שמוביל לידי כך שההתמודדות עמו היא 'צער מוחבא' על 'אבדן שקוף', כזה שהכלל אינו מודע אליו או נמנע מלהכיר בו, וודאי שלא לתמוך בחווה אותו.

בהשלמה למושג 'אבדן לא מוכר' אבקש להציע כאן מושג נוסף: 'אבדן לא מוקר' (Unhonored grief), אבדן חסר הוקרה. במילים אחרות: אינני מבקש להצביע על אבדנים שהמדינה או הציבור אינם מודעים לקיומם, אלא על אלה שלשיטתם של המתמודדים עמם אינם מזכים אותם במידה מספקת של הוקרה, כבוד ומעמד חברתי. תחושתם זו היא תוצר של מה שמכונה בפסיכולוגיה החברתית 'קיפוח יחסי', קרי השוואת המצב

5 ראו למשל את הקובץ שערכו גבריאל שפר ואורן ברק (Sheffer and Barak 2010) ובעיקר את הספר **צבא שיש לו מדינה** (שפר, ברק ואורן תשס"ז), ששמו מלמד על מגמה מחקרית זו.

6 על השימוש הרווח בביטוי ראו בעבודת הדוקטור החלוצית של בר־נדב (2007) על בנות זוג שאיבדו את יקיריהן בשירות צבאי. סקירה של השלכות שיקומיות של תופעה זו ראו אצל Lebel, forthcoming.

החברתי — ובמקרה זה מידת ההוקרה הציבורית שהם ויקיריהם המתים זוכים לה (בזיכרון הקולקטיבי, בתרבות, בחברה ובתקשורת) — ביחס ל׳אחרים משמעותיים׳ (מתים אחרים ובני משפחותיהם), שללא הצדקה, לשיטתם, מצויים מעליהם במדרג ההוקרה.

באמצעות מושג זה ינסה המאמר לאפיין את תחושתן ואת התנהגותן של משפחות נרצחי הטרור בישראל — משפחות שאין לגרוס כי הן מתמודדות עם אבדן לא מוכר, שכן הציבור והמדיניות החברתית מכירים באבדנן — אך כמו שאטען, הן מלינות על שהן מתמודדות עם ׳אבדן לא מוקר׳, שכן ביחס לאחר המשמעותי שלהן — משפחות חללי צה״ל — אבדנן נמוך יותר במדרג התרבותי. הבדל זה מתבטא בשני מישורים: האחד — נחיתות נרצחי הטרור ביחס לחללי צה״ל בזיכרון הקולקטיבי ובהנצחה הממלכתית; והאחר — הבידול השיקומי בין משפחות נרצחי הטרור, הנמנות עם משוקמי הביטוח הלאומי לצד משפחות שחוו אבדן שלא על רקע לאומי, ובין משפחות חללי צה״ל, המטופלות במוסד שיקומי אקסקלוסיבי, שהנמנים בו זוכים לא רק לסל שיקום אטרקטיבי יותר, אלא גם למסגור (framing) נעלה יותר ולהוקרה בתרבות הישראלית. חללי צה״ל — בין שנהרגו בנסיבות מבצעיות ובין שנהרגו בנסיבות לא צבאיות (מה שמאפיין את רוב החללים) — מצטרפים לאוכלוסייה המכונה ׳חללי מערכות ישראל׳ ומשפחותיהם מצטרפות ל׳משפחת השכול׳, ואילו משפחות נרצחי הטרור, גם אם איבדו את יקיריהן בנסיבות זהות לאלה שבהן נהרגו אחדים מחללי צה״ל, אינן זוכות להיכנס לאותה קטגוריית זהות.

דרך ההוויה של האבדן הלא מוקר יובהר במאמר הקשר שבין שדה הטראומה והשיקום מאבדן ובין שדה התרבות, הזיכרון הקולקטיבי, הפוליטיקה הסימבולית והמדיניות הציבורית מתוך בחינת הקשר שבין הזכאות להשתייך לזיכרון הקולקטיבי ולהנצחה הלאומית ובין האפקטיביות של עיבוד האבדן, ההחלמה והצמיחה לאחר הטראומה (post traumatic growth). מושג נוסף שייעשה בו שימוש הוא מה שאכנה ׳שכול אנטי־הגמוני׳ (Counter-hegemonic bereavement) — שכול שהממסד מעדיף להותיר מחוץ לסגר הזיכרון (memory closure). מושג זה יבהיר מדוע קבוצות מסוימות נדרשות לשאת ׳אבדן לא מוקר׳ מתוך הטענה שמדובר ב׳מחיר׳ של החלטות הממסד ההגמוני, הרואה בהנצחה ובהוקרה של מתים מסוימים ערעור על הנרטיבים הדומיננטיים המשמשים בסיס לשעתוק מבנה הכוח החברתי. בישראל, כמו שאפרט, השכול של משפחות נרצחי הטרור הוא אנטי־הגמוני שכן הוא מערער על תפיסת הביטחון והמקלט הבטוח של הציונות, על התפיסה החברתית שכל חללי צה״ל ׳ציוו לנו את החיים׳, על המעמד המועדף ועל ההון הסימבולי המוקנה למשפחות חללי צה״ל, המעוניינות להקטין את המתברכות באותו מעמד ייחודי, וכן על זהות החללים, שכן שכול הטרור מזמן לפנתאון הישראלי זהויות הנפקדות מקרב חללי צה״ל.

טענות המחקר

- את שדה השיקום אין לנתק מן הפוליטיקה הסמלית, שהרי זו משפיעה על יעילותו של השיקום ועל התנהלותו. טענה זו תומחש מתוך בחינת הקשר שבין הזכאות להשתייך לזיכרון הקולקטיבי ולהנצחה הממלכתית (היבטים חברתיים־פוליטיים מובהקים) ובין שיקום מאבדן (סוגיה לכאורה פרטנית וא־פוליטית).
- השיוך למוסד המשקם משפיע על יעילותו של תהליך השיקום, והקרבה אל 'אזור הביטחון' היא משאב שיקומי. טענה זו תומחש מתוך בחינת דגם ההנצחה הישראלי והמשמעות שהמטופלים של אגפי השיקום מייחסים לשיוכם המוסדי.
- בסוגיות של שכול והנצחה אי־אפשר להפריד בין השיח הפסיכולוגי לשיח הסמלי־תרבותי, ועל כן מאבקן של קבוצות להיטיב את שיקומן (מצבן הפסיכולוגי) נעשה במסגרת השיח הסמלי (מיקומן התרבותי). טענה זו תומחש מתוך בחינת מאבקן של משפחות נפגעי הטרור להימנות עם מטופלי אגף השיקום במשרד הביטחון והתנגדותם החריפה של הנמנים עם השכול הצבאי לשינוי זה.
- המסקנה — משום שתהליך השיקום מושפע מרכיבים סמליים, תרבותיים ופוליטיים, תביעות משפחות נפגעי הטרור, כמו שאר הזהויות המבקשות להיכלל בפנתאון הלאומי, מונעות בין היתר ממוטיבציות של שיקום ורווחה. מכאן שהדרך להיטיב את שיקומם תובעת פעילות תרבותית, ולא רק פעילות פסיכו־סוציאלית מסורתית.

שיטה

המחקר נוקט את גישת ה־Frame Analysis, המשלבת בין תאוריית ההבניה החברתית, תאוריית השיח ותאוריית הסמליות הפוליטית באמצעות ניתוח של מסמכים, פרוטוקולים וסיקורים בתקשורת (Johnston 1995). המאמר מבוסס על ניתוח של התכתבויות, פרוטוקולים, ראיונות בתקשורת, מסמכי מדיניות, חקיקה ונאומים ציבוריים שנחשפו לפני הכותב בארכיונים ציבוריים (ארכיון הכנסת, ארכיון יד לבנים וארכיון הביטוח הלאומי) ובארכיונים פרטיים (בני משפחות שכולות ופעילי ציבור). הניתוח נועד לחשוף את 'שיח קהילות השכול' — הצבאית והאזרחית — בכל הנוגע למדרג השכול הישראלי, השיקום הניתן לנפגעי פעולות האיבה ומקומם בזיכרון הקולקטיבי בישראל.

הנחת העבודה היא כי כל קהילת שכול (במקרה זה קהילת משפחות חללי צה"ל וקהילת משפחות חללי הטרור) היא קהילת שיח שניתן לאתר בה תפיסה הומוגנית למדי[7] של ערכים וחבילות פרשנות שהם בבחינת 'תעודת הזהות הנרטיבית' של הקהילה. תעודה זו מתגבשת

7 מה שמונטרסקו מכנה 'לכידות דיסקורסיבית' (מונטרסקו 2009: 76).

באופן מבני (סטרוקטורלי), כלומר מתוך התייחסות לתעודות הזהות של 'הקבוצה האחרת' (ספקטור־מרזל 2010).

מהפוליטיקה של הזיכרון לשיקום: הקשר בין זכאות לזיכרון קולקטיבי ולהנצחה ממלכתית ובין שיקום מאבדן

הזיכרון הלאומי

מאז הקמתן של מדינות הלאום מתקיים בהן מאבק על הזיכרון, ובמסגרתו קבוצות שונות מעוניינות לחדור לפנתאון הלאומי ולהיסטוריה ולזכות בהנצחה ממלכתית (באמצעות אנדרטות בנוף, היכללות בימי הזיכרון בלוח השנה ועוד), וכך להיתפס כמי שפועלן, ובעיקר אבדנן, ראוי להוקרה ציבורית. הנוכחות בזיכרון הציבורי — ההכרה בקרבנה ובאבדנה של קבוצה — היא בחזקת אישור חברתי שבעבר לחמו הנמנים עמה ולקחו חלק בפרויקט הלאומי, ועל כן עתה הם זכאים לסטטוס חברתי גבוה וללגיטימציה להשתלב בממשל ובעמדות העצמה החברתיות (Schacter 1997). ההנצחה הציבורית היא אפוא תוצר של ההכרעה בשאלה 'על מי להתאבל? את מי לשכוח?' בסִפְרה הציבורית (Khazanov 2008), קרי כאבו של מי ייוותר פרטי וכאבו של מי ייעשה ציבורי, חלק מהזיכרון הלאומי. זיכרון זה, כשהוא לעצמו, הוא תוצר פוליטי, שאיננו ספונטני ואיננו שרירותי, והוא נוצר במסגרת עשייה רציונלית שמטרתה לתמוך בסדר החברתי. סדר זה נזקק להיסטוריה מסוימת שתאפשר אותו (Hobsbawm 1983), וכשמדובר במרחב מיליטריסטי, הנופלים בקרב הם שיקבלו את הבולטות המרכזית בהיסטוריה הלאומית (מוסה 1993).[8]

8 ספרות המחקר העוסקת בפוליטיקה של הזיכרון הלאומי ענפה למדי, ולפחות בכל הקשור לחקר הנעשה בישראל נסמכת ברובה על עבודותיהם של המשתייכים לזרם ההבניה החברתית, הטוענים שזיכרון ציבורי והנצחה חברתית הם תוצר של מסורות מומצאות, ולא שיקוף של מציאות אותנטית או מאמצים ספונטניים (נורה 1993; Gusfield 1963; Halbwacks 1992; Hobsbawm and Ranger 1983; Young 1993). בהקשר הישראלי נכתבו על הבניית הזיכרון הישראלי עבודות חלוציות חשובות. בכל הנוגע להתגבשותו של הזיכרון ההגמוני אזכיר את עבודותיהם של מעוז עזריהו (1995), הבוחן את התגבשותם של פולחני המדינה הישראליים, ושל אילנה שמיר (1996), הבוחנת את מיזמי ההנצחה הישראליים ואת ההיסטוריה של האגף להנצחת החייל במשרד הביטחון; מיכאל פייגה בחן את הזיכרון הישראלי בעידן החברה האזרחית והליכי ההפרטה (פייגה 2010). בכל הקשור לניסיונן של קבוצות לחדור לזיכרון הקולקטיבי נציין את עבודתה של סווטה רובמן על הווטרנים (רובמן 2005); את עבודתו של אודי לבל (2008) על משפחות חללי האצ"ל והלח"י ולוחמיהם, וכן את מחקרם של זאב דרורי ואודי לבל (תשס"ה) על עימותי ההנצחה והזיכרון בעידן הפוסט־לאומי בישראל.

מדרג השכול: הזיכרון הלאומי כסגר סמלי

בין ההימצאות בין כותלי הפנתאון הלאומי — זה שבתוכו ממוקמים על פי רוב החללים הצבאיים, הנתפסים כיקיריה הפטריוטיים של האומה — ובין מה שמכונה לעתים 'יגון חסר זכויות' (Doka 1989) — זה המאלץ את המתמודדים עמו לחוות 'צער מוחבא' (Bento 1994) — יש מנעד של אפשרויות, ואלה ממוקמות, כך נציע, בהיירכייה, על פי מידת קרבתם אל קריטריוני הקדושה של השכול הלאומי.

ככלל רכיבי התרבות בכל חברה מאורגנים במדרג, בעיקר על פי הלימתם את מאפייני הליבה שלה: הרכיבים, הקהילות והחוויות שבראש המדרג הם אלה שזכו מטעמים אלה ואחרים למעמד של קדושה,[9] ואילו האחרים נתפסים חלק מהחולין (Tschannen 1991). מדרג סמלי זה מתורגם בסופו של דבר גם לריבוד חברתי (Scott 1996), שבמסגרתו יש הנהנים ממשאבי העצמה השמורים לממוקמים בראש, ויש שלא. במרחב הרפובליקני המיליטריסטי הקדושה המארגנת את המדרג היא הגבורה הצבאית, וזו מייחדת אך ורק את השכול ההרואי: זה המתקיים במסגרות ובנסיבות צבאיות, שבהן הנופלים נתפסים כמי שבמותם מגלמים את הסגולה הייחודית הצבאית (military virtue) (Westhusing 2003). דימוי הגבורה הוא המעניק אפוא את ההיתר להיכלל במתחם הקדושה של הפנתאון הלאומי, והוא הקריטריון הנתפס גם כמארגן את מדרג השכול (Lambert and Mallett 2007).

הגיבורים ומשפחותיהם זוכים לבולטות התרבותית, והם קנה המידה שאליו יושוו נסיבות מותם של האחרים שיבקשו לחלוק עמם את הסטטוס (Lee 2007). כך נוצר מדרג של סטטוס בהתאם לגבורה (Lockwood 1992: 76). אבל כמו שציין רנה ג'יראר (Girard 1979), רעיון הקדושה מבוסס גם על הדרה אלימה של אחדים מהפרטים מהמרחב החברתי — אותם פרטים הנתפסים, בלשונה של מרי דגלס, כ'מזהמים' את הקדושה ואת הטוהר המיוחסים אך ורק לשוכנים בפנתאון הלאומי (דגלס 2010).[10]

הייתה זו ג'ודית באטלר שכתבה על מה שהיא כינתה 'מדרג היגון' (Butler 2009) — מצב שבו השיח הציבורי מבליט את אבלה של קבוצה אחת על פני זה של קבוצות אחרות. באטלר הבחינה בין תשומת הלב הציבורית שניתנה לנופלי האומה (חיילים אמריקנים) ובין תשומת הלב שניתנה לאלה שנהרגו מאש חייליה (לוחמים ותושבים בעיראק). אך בביקורת עליה הציעה מז'ה זפוס (ובעקבותיה פוסע גם מאמר זה) שלא להסתפק בבחינת ההבדל המובן מאליו בין היחס ל'חיילינו' ובין 'אויבינו', אלא לבחון את הבידול ואת המדרג בקרב המשתייכים לאותה קבוצה לאומית, שכן שם תימצאנה אמיתות תרבותיות מעמיקות (Zehfuss 2009).

9 קאוגיל כינתה זאת 'קנוניזציה' (Cowgill 2011).

10 כתביה של מרי דגלס על הזיהום לימדו כי כל אליטה או הנהגה תרבותית מגדירה את הכלתם של רכיבים מסוימים כזיהום הקדושה במטרה לשמור על ייחודיות חבריה וכך לשעתק את מעמדה (דגלס 2010).

בקרב קהל שנחשף לזיכרון ציבורי שסימן בשבילו מי זכאי למרב התמיכה הממלכתית ומי לא, ייראו מדרג השכול והבידול מובנים מאליהם, שהרי פומביות החללים מקלה את הפיכת משפחותיהם לקבוצת אינטרס בעלת הנהגה המייצגת אותם אל מול הממשל ואל מול הארגונים המטפלים בהם. ארגונים אלה מתפקדים כסוכני זיכרון ותרבות וכמעצבי מדיניות חברתית, ולהם אינטרס מובהק להותיר 'אחרים' מחוץ לגבולות ההנצחה הממלכתית. 'אחרים' אלה, בלשונה של דגלס, ימוסגרו כמזהמים את מתחם הקדושה של המצויים בו, ואבדנם ייוותר פרטי, כמו שנראה ביתר פירוט. זהו תהליך של אינדיבידואליזציה של השכול (הותרת משפחות האבלים יחידות ולא כקבוצה), נטורליזציה (טבעון — תפיסת ההנצחה והשיקום הדיפרנציאלי טבעי ומוצדק) ובעצם של דה־פוליטיזציה (Hooks 1997), שכן הסוגיה אינה שנויה במחלוקת ואינה עולה על סדר היום הפוליטי, אלא מתקבלת כחלק מהסדר החברתי הקיים והמוצדק.

הזכות להנצחה — משמעויות שיקומיות של הוקרת האבדן

ואולם המניע למאמץ לזכות בהנצחה הממלכתית איננו רק פוליטי־מעמדי, ולטענתי יש לו גם מניעים שיקומיים מובהקים. ההיכללות בהנצחה הציבורית היא ייחוס של משמעות חברתית מוסכמת לטראומה, ייחוס המאפשר להשיג משאבים חיוניים להתמודדות עמה.

מחקר זה עוסק בעיקר בהורים שכולים, מי שמתמודדים עם השכול שזוהה כקשה ביותר — אבדן ילד בוגר (Stroebe and Schut 2001) — שלאחריו הקושי הגדול ביותר הוא להבנות לו משמעות (Gillies and Niemeyer 2006; Matthews and Marwit 2006). מקורו של הקושי במגוון הנסיבות המתלכדות בטרגדיה: שכול הורי (Barrera *et al*. 2007) פתאומי (Neimeyer, Prigerson and Davies 2006) ואבדן בן בנעוריו (Levav *et al*. 1988) במוות אלים (Rynearson [ed.] 2006). במאמרם 'קהילה כמפתח לריפוי אחרי מוות של ילד' ממחישים הסטינגס ועמיתיה את הערך השיקומי הטמון ביכולתם של הורים שכולים להתחבר למשמעות קולקטיבית, זו שמספקת ההנצחה הממלכתית, הממסגרת את האסון באופן המביא את הקהילה לידי הוקרת האבדן ולהכרתה בו (Hastings, Musambira and Hoover 2007) או בלשוננו יוצרת 'אבדן מוקר'. ההנצחה הממלכתית מספקת השתייכות מדומיינת לקהילת אבל רחבה,[11] וזו מעניקה בהתמדה משמעות לאבדן. משמעות זו היא משאב המספק לאבלים נחמה והקלה (Rudrum 2005), שכן כך הם נעשים שותפים לסיפור הקהילתי, ויקירם נעשה 'חלל האומה' (Mathes 2006).

ההיכללות בהנצחה גם מסייעת למאבק בבדידות האבלים, שכן ברכתו של הנרטיב החברתי על מות הבן, כלומר מסגורו של המוות כפרודוקטיבי ובעל משמעות, מונעת את אינסטינקט ההתרחקות מהחברה ומעודדת ביטוי רגשי. מצב זה מאפשר צמיחה אישית

11 ממחקרים עולה שככל שהקהילה התומכת והאבלה רחבה יותר, כך מאפייני הדיכאון פוחתים והאפקטיביות של עיבוד האבדן עולה (Murphy *et al*. 1999).

ובריאות פיזית ונפשית (Hastings, Musambira and Hoover 2007), שכן הזכאות להיכלל בהנצחה היא הזמנה לאקטיביזם. הפרט השכול — שכמו שציין ג'ון הרווי זוכה כך לא רק להיכלל בסיפור, אלא לספר אותו ולחלוק אותו עם הקהילה (Harvey 1996) — נהפך בעצמו לסוכן זיכרון (Hedtka and Winslade 2005).

ערך אחר של הזכות להנצחה הוא שימור הקשר עם החלל. עבודתו החלוצית של וורדן הביאה לידי שלילתה של תאוריית ההיפרדות מן המת ולאימוץ תאוריית שימור הקשר עמו ושילובו בנרטיב החיים המתמשך (Worden 2003). תפיסה לוגותרפיסטית זו מעניקה לאסון משמעות ועושה להכלתו, לעתים מתוך הבנייתו מחדש, בסיפור החיים (Neimeyer 2001a, 2001b). יעד זה, המושג באפקטיביות באמצעות הזכאות להנצחה, מבהיר לאבל שאבדנו נתפס חלק מהמסע ההיסטורי של הקהילה, ובשל כך זו תזכור אותו תמיד (Hedtka and Winslade 2005). זאת ועוד, אותה 'החייאה חברתית' תבוצע מתוך צביעת נסיבות מותו בנרטיב נורמטיבי, יצרני ותורם (Grout and Romanoff 2000). מדובר בהבטחה שתתקיים היזכרות ממוסדת, שתבטיח פרק זמן מוגדר שבו יאושר הנרטיב הרצוי לאבלים בכל הנוגע לתפיסת מות הבן, ונרטיב זה יישמר יציב במשך השנים (Green 2002; Neimeyer and Stewart 2000).

היתרונות השיקומיים שבהיכללות בהנצחה הממלכתית עשויים להסביר מדוע רבים — החל בוותיקי קרבות וכלה בנפגעי אסונות — פועלים לקידומה ומנפיקים מדליות ואותות, מקימים פסלים ואנדרטאות ומקיימים טקסים וימי זיכרון, כל זאת במטרה לשלב את קרבנם בזיכרון הציבורי (Lewis-Herman 1992). בבריטניה נמצא שציון יום הניצחון על יפן במלחמת העולם השנייה, שצוין לראשונה ב־21 באוגוסט 2005, הביא רבים מהלוחמים וממשפחות החללים לשתף את הקהילה, ובייחוד את הדור הצעיר, בטראומות שחוו, מעשה שלרבים מהם הביא עמו בשורה שיקומית פרטית (Eyre 2007).

תופעה דומה נמצאה בשנות השמונים גם בקרב ותיקי מלחמת וייטנאם לאחר הקמתה של האנדרטה בוושינגטון לזכר הלוחמים במלחמה (Watkins, Cole and Weidemann 2010). לטעמה של חוקרת הטראומה ג'ודית לואיס־הרמן, הקמתה של האנדרטה הייתה התרומה הציבורית החשובה ביותר לריפוים של לוחמי מלחמת וייטנאם ומשפחות החללים: '"היגון הדחוס" של החיילים פג ביתר קלות כאשר הקהילה אינה מתכחשת לצער על אבדותיה' (Lewis-Herman 1992: 94). נכונותו של הממשל בצ'ילה להכיר בנפגעי המשטר הפשיסטי היה מבחינתם הזדמנות שיקומית לחלוק את כאבם ולהכהות את תחושת הבדידות (Danieli 1995: 209); ובדרום אפריקה אפשרה הקמתן של 'ועדות האמת והפיוס' מתן ביטוי ציבורי לטראומה הפרטית של השחורים, ובעקבותיה נבנו מונומנטים ואנדרטאות, שכן הוועדות הקנו הד ציבורי לסיפור שעד אז היה פרטי ומרגע שנחשף נמצא בקרב מעצבי מדיניות ההנצחה ראוי להנצחה פומבית (Shapiro 2002).

אין ספק אפוא שלהיכללות בזיכרון הציבורי ערך טיפולי שיקומי מהמעלה הראשונה, שכן בהספקת המשמעות, בהותרת זכר הקרבן בזיכרון הציבורי, בהבטחת ההיזכרות הממוסדת בו ובהספקת ההזדמנויות לאקטיביזם יש משום תרומה ליכולתה של המשפחה להתמודד עם הטראומה ביעילות מתוך נקיטת פעילות, תקשורת ויזמות.

מדיניות השיקום הישראלית: ההשפעה הסמלית של השיוך למוסד המשקם על תהליך השיקום

דגם השכול ההגמוני: משמעות, פרודוקטיביות וא־פוליטיות

אבות הציונות ומייסדי היישוב היהודי בארץ ישראל ראו באידאולוגיה הציונית מרידה במה שכונה 'המצב היהודי הגלותי' והיפוך שלו. אמרתו של זאב ז'בוטינסקי, מהוגי הציונות, 'אם לא תחסלו את הגולה היא תחסל אתכם', נהפכה למיזם פסיכו־פוליטי, לרצון למחוק את היהודי הישן, הפסיבי, חסר הריבונות, שאינו אמון על הגנה עצמית או על מיומנות צבאית — תכונות שהובילוהו להיטבח בפרעות ובשואה — ולבנות את 'היהודי החדש'. כחלק מתהליך זה נהפכו גם החללים הצבאיים לסמלים האולטימטיביים שאפשר להנגיד לחללים האזרחיים, ובייחוד לנספי השואה, הודות לנפילתם כלוחמים, מוות שבן־גוריון כינה 'מיתה יפה'. השכול הצבאי נעשה אפוא 'המגדלור המוסרי' (Thomas 1999), זה הניצב בראש מדרג האבדנים והמעניק לכלל המשתייכים אליו זהות מדומיינת של גבורה, גם אם מותו של הנופל לא היה לאמתו של דבר בנסיבות כאלה.

משפחות החיילים נהפכו אפוא ל'משפחת השכול' וסומנו כקהילה הזכאית למגוון תגמולים ציבוריים:

- **הענקת משמעות לאומית לאבדן.** למשפחות הובהר שמדובר בקרבן פרודוקטיבי, תפיסה שהתבטאה בביטוי שנהוג היה לומר לאחר נפילת חלל: 'במותו ציווה לנו את החיים'.
- **הפיכת השכול הפרטי לציבורי.** אל הנופל התייחסו כאל החלל של כולם, והכאב על לכתו והמחויבות להנציחו היו חלק מהתרבות הפופולרית.
- **הפיכת משפחות החללים לקטגוריה חברתית.** ביולי 1948 הוחלט בחוק שהצבא יכין רשימות נפגעים (חללים, פצועים, נעדרים ושבויים) שיופצו לכלל המוסדות וילמדו את הציבור על היקפם ועל זהותם. מידע זה גם הפך את משפחות החללים לקטגוריה חברתית שחבריה יכולים ליצור קשר אלה עם אלה, לעצב תודעה מעמדית, להקים ארגונים ולבחור מנהיגות הפועלת כקבוצת לחץ לקידום יזמות רווחה וזיכרון (נדב 2009: 29). מבחינה ציבורית נעשתה כל משפחה שבנה נפל בצבא מזוהה עם 'משפחת השכול'.
- **מעמד ציבורי.** נפילת הבן כמו זיכתה את המשפחה השכולה בכרטיס כניסה לתקשורת החברתית, שכן במותו כמו הפך הנופל את קרוביו ל'טיפוסים סמליים' (Handelman 1985), הזוכים להיהפך למחווי דעה ואף למנהיגי דעה על ענייני היום־יום ומוזמנים להעניק לגיטימציה למדיניות ננקטת בעיקר בתחומים קיומיים וביטחוניים או לשלול אותה (Lebel and Ronel 2009).
- **שיקום ייחודי.** כחלק מהטיפול הייחודי נקבע שבנפגעי צה"ל ובמשפחותיהם יטפל משרד הביטחון באמצעות אגף השיקום. מבחינה היסטורית יצר את הבידול ראש הממשלה ושר הביטחון דוד בן־גוריון כשקבע כי 'נפגעי המלחמה אינם חלק של סעד'

(נדב 2009: 38) והתנגד לשיוך משפחותיהם של הנופלים בצבא והפצועים לנפגעי המלחמה האזרחים ב'משרד לנפגעי מלחמה' — המשרד הממשלתי שהיה אחראי אז למשפחות חללי הטרור ושלימים נהפך לחלק ממשרד שגם לשמו משמעות סמלית: 'משרד הסעד'.

נפגעי הטרור לא זכו אפוא למגוון התגמולים הציבוריים שקיבלו משפחות חללי צה"ל. עם השנים עבר הטיפול בהם ובבני משפחותיהם לאגף לנפגעי פעולות האיבה בביטוח הלאומי, ואולם בניגוד למשרד הביטחון, שהשקיע כספים רבים בשיקום משפחות חלליו ופצועיו, המשרד לנפגעי מלחמה, כמו משרד הסעד לאחריו והביטוח הלאומי מאוחר יותר, היה ממועט תקציבים. מי ששימש אז מנכ"ל משרד הסעד הלין שבניגוד להבטחת זכויותיהן של משפחות החללים הצבאיים בחוק, לא נוצרה חקיקה המבטיחה את משפחות השכול האזרחי, וכי בפועל מדובר במדיניות היוצרת 'חיץ בין חייל לאזרח' ולוקחת לעצמה 'זכות מוסרית להפלות בין חייל לאזרח' (נדב 2009: 38). לימים, כמו שנראה, הושוו בחוק התגמולים שמעניקים שני המוסדות, ואולם תיקון זה לא ביטל את ההבחנה. זאת ועוד, עד שנות האלפיים לא הוקם מאגר מידע של כלל הנפגעים, מה שמנע ממשפחות נפגעי הטרור להיהפך לקבוצה מאוגדת (ינאי 2007).

ההנצחה

הזכאות המשמעותית ביותר התורמת למסגור אבדן משפחות חללי צה"ל כאבדן מוקר היא ההנצחה הציבורית. הכללת חללי צה"ל בזיכרון הקולקטיבי הממוסד, המבטיח את 'החייאתם התרבותית', היא ביטוי חשוב להוקרה הציבורית, שלה כאמור השלכות שיקומיות מובהקות. מראשית ימי המדינה פעלה מדיניות חברתית שהבטיחה הנצחה זו לחללי הצבא באמצעות כמה מסגרות:

- משרד הביטחון. משרד זה אמון על הנצחת החללים ושיקום המשפחות, ומשנת 2005 אגף השיקום מכונה בשם 'אגף משפחות והנצחה'.
- המועצה להנצחת החייל. מועצה זו מורכבת אך ורק מהורים שכולים המשוקמים במשרד הביטחון, ועל פי החוק היא הגוף המייעץ לשר הביטחון בכל הקשור למדיניות ההנצחה.
- 'יד לבנים' — עמותת ההורים השכולים לחללי צה"ל ולצדה 'ארגון האלמנות והיתומים'. ארגונים אלה הם ארגונים יציגים לא ממשלתיים של משפחות שכולות, הפועלים כשדלנים לקידום יזמות הנצחה ושיקום. את שניהם מתקצב משרד הביטחון.

נראה אפוא שמבחינה חוקית רק הממסד הביטחוני נהפך — נוסף על שירותי השיקום שהוא מעניק (תמיכה פסיכולוגית, סדנאות, סיוע פיננסי, הלוואות, מלגות וכדומה) — לסוכן זיכרון ממלכתי; לגוף היחיד שבכוחו להפוך אבדן פרטי לאבדן ציבורי (Public oriented death) והוא עושה זאת בכמה אמצעים, בין השאר:

- תקצוב. תקצוב פעולות הנצחה ממלכתיות (תחזוקת בתי העלמין הצבאיים, הקמת

המצבות והאנדרטאות, הקמת אתרי הנצחה והפקת ספרי הזיכרון) ופרטיות (תמיכה בעשרות עמותות הנצחה וארגוני מורשת) (משרד הביטחון 2010ב). בסעיף התקציבי שמימן את אלה היו בשנת הכספים 2010 1,353,335 ₪ (משרד האוצר 2010: 6). המימון של יזמות 'ההנצחה הפרטית', שמקדמת משפחת החלל, ומה שמכונה 'הנצחה קבוצתית', שמקדמים מוסדות חינוך, תנועות נוער, עמותות ורשויות מקומיות המעוניינים להנציח את נופליהם, מביא לידי כך שרבים מחללי הצבא הונצחו במימון משרד הביטחון בכמה במסגרות מקבילות, בתוך הצבא ומחוצה לו.[12] רוב האנדרטאות המוקמות לזכר חללי צה"ל מוקמות בתמיכת המדינה ואף מונגשות למטיילים, וכל משפחה המעוניינת להפיק סרט תיעודי לזכר יקירה זוכה למימון ולסיוע. בהקשר זה יש לציין שישראל מחזיקה ב'שיא ההנצחה העולמי', שכן בנופיה קיימת אנדרטה לכל 21 נופלים. באירופה היחס הוא אחד ל־10,000 (דביר 25.4.2010).

- הפצת מורשת. אגפים רבים במשרד הביטחון עוסקים בהנצחת החללים ובהפצת מורשתם: האגף הביטחוני־חברתי, ההוצאה לאור של משרד הביטחון, יחידת המוזאונים, היחידה להיסטוריה, ארכיון צה"ל — לכולם אחריות ל'הטמעת מורשתם של חללי מערכות ישראל בקרב הציבור ובני הנוער' וכדומה (משרד הביטחון 2010א: 135).
- יזמות הנצחה בשיתוף משרד החינוך. בשנת הלימודים תשע"א (2011) למשל יצאה לדרכה התכנית 'אמץ קבר' — תלמידי תיכון מבקרים בבתי העלמין הצבאיים, וכל תלמיד יוצר קשר עם משפחה של אחד החללים, מכין עבודות על חייו ונסיבות מותו ופוקד את קברו ביום הזיכרון (גנור 26.5.2011). בערב יום הזיכרון 2010 הכריז שר הביטחון על מיזם הנצחה חדש: היכל הזיכרון — אתר שבו 'שמות חללי מערכות ישראל יהיו חקוקים לכל אורך הקיר וביום האזכרה השנתי ליד כל שם ידלוק נר זיכרון אשר יהווה זיכרון האומה לנתינה העצומה של אותו נופל למען המדינה — לנתינת חיים' (משרד הביטחון 2010א: 134). כשביקשו משפחות חללי הטרור להיכלל במיזם היכל הזיכרון, נתקלו בהתנגדות עיקשת של ראשי משרד הביטחון (ערוץ 7 24.10.2010, 16:21).

מסגור הרואי מדומיין

זכאותם המידית של כל החללים הצבאיים להנצחה ושיוך כל משפחותיהם לשיקום במשרד הביטחון צובעת, כמו שכבר הוזכר למעלה, את נסיבות מותם בהרואיות, אף שלאמתו של דבר רק מעטים מהם מצאו את מותם בפעילות מבצעית. בשנים 2000–2009 רק 20% מחללי צה"ל נפלו בקרבות, בתאונות אימונים או באסונות מבצעיים. היתר מצאו את מותם בפיגועי טרור, בתאונות נשק, בתאונות דרכים, התאבדו, נפטרו ממחלות או נפגעו

12 הוראת אגף השיקום 210.04 ('השתתפות בהוצאות אבל להורים שכולים ואלמנות'), הוראת אגף השיקום 221.02 ('השתתפות במענק תמיכה להנצחה קבוצתית של חללי מערכות ישראל'), הוראת אגף השיקום 221.01 ('מענק השתתפות בהנצחה פרטית') — פרסומי אגף השיקום, משרד הביטחון.

בנסיבות אזרחיות במהלך חופשות (מור 2011). ההכרה במת כבחלל צה"ל מידית מעצם השתייכותו לצבא, כך שלא פעם נכללו ברשימת החללים והונצחו גם חיילים שנהרגו בפעילות עבריינית (בג"ץ 4763/97). מסגור מידי זה, הצובע כל חלל כמי ש'במותו ציווה לנו את החיים', הוא ללא ספק משאב שיקומי ראשון במעלה למשפחתו של החלל, והוא מעניק זכאות להנצחה ממוסדת ללא קשר לנסיבות המוות (בספרי הזיכרון, בבתי יד לבנים, באנדרטאות הנופלים העירוניות, באנדרטאות החטיבתיות וכדומה).

זיהוי ההנצחה כשיקום הוא חלק מהתפיסה של משרד הביטחון. תחת הכותרת 'ההיבט השיקומי של ההנצחה' לימדה נירה כפיר, ממעצבות תפיסת השיקום של המשרד, על יתרונות ההנצחה, המביאה לידי כך ש'המשפחה מתבקשת להיכנס לתפקיד שמעולם לא מילאה אותו — תפקיד ציבורי' (כפיר 1976: 18–20). כבר בסוף שנות השבעים דווח שההתערבות השיקומית בקרב המשפחות השכולות מתבצעת מתוך מעורבותן בתהליכים של זיכרון והנצחה של יקיריהן ומתוך פעילות בקהילה (גוטמן 1979: 138–139), והובן שתפקידם של מיזמי ההנצחה הרבים הוא 'לעזור למשפחות לחזור לקהילה הכללית ולטעת בהן מחדש את הרגשת השייכות' (שם: 144). דווח שמבחינת המשפחות השכולות עיקר מאווייהן הם 'כי החברה לא תשכח אותן' (שם).

הפוליטיקה של הטראומה: מיונים וקטגוריות

ככלל, בכל הקשור לחקר של הטראומה והאבדן ההתייחסות המחקרית לגורמים פוליטיים, תרבותיים והיסטוריים מעטה למדי (Marshall and Suh 2003). רוברט נמייר היה מחלוצי התורמים להבנת הקשר בין הבניית הטראומה בתוך מעטפה נרטיבית המספקת משמעות ובין היכולת להתמודד עמה (Neimeyer 1998, 2006; Neimeyer and Stewart 1996). ואולם הבניה זו קשורה בסמכויות המכריעות מי ייכלל באבל הקולקטיבי ומי ייוותר מחוצה לו. כל עוד הקרבן אינו מוכר כמי שעומד ב'סטנדרטים החברתיים הנורמטיביים', הוא אינו מקבל את כרטיס הכניסה לשערי הגבולות הסמליים של הזיכרון הלאומי. הכרה זו קשורה בין השאר בסטטוס המועניק לחלל — האם הוא נתפס סוטה או קרבן, גיבור או שולי בסיפור הלאומי, או בלשונה של דגלס מקדש את הפנתאון הממלכתי או מזהם אותו — וסטטוס זה משפיע על יכולתו של האבל להשתקם (Thoits 1990). משאב ההנצחה כורך אפוא את השיקומי בסמלי, את הפסיכולוגי בפוליטי.

בכל הליך מדיניות חבוי מה שבורדיה מכנה 'הבחנה' (distinction): רכיבים התורמים לרוממותה של קטגוריה אחת ולנחיתותה של האחרת (Bourdieu 1984), ובין הקטגוריות הללו מתקיימים יחסים סטרוקטורליים (מבניים) — קרי קטגוריה אחת מקבלת את משמעותה מהשוואתה לקטגוריה האחרת (דגלס 2010). תהליכי מיון אלה משפיעים לא רק על יחסה של המדינה לפרטים, אלא גם על הערך העצמי שהפרטים מייחסים לעצמם (Gordon 1991). במקרה זה מקור עצמתה של המדינה בשליטתה במיון לקטגוריות, והיא עושה זאת באמצעות כמה אסטרטגיות:

- ההיגיון הביורוקרטי (Bureaucratic logos) (Handelman 2004). הליכים

ביורוקרטיים תורמים לחלחול המיונים לחיי היום־יום, לתפיסתם כטבעיים ומוצדקים, ומשום כך לכאלה שאין לפקפק בהם. כך למשל בישראל משפחות השכול הצבאי מופנות כאמור לשיקום באגף השיקום במשרד הביטחון — מוסד ממשלתי יוקרתי, שאליו מופנים בעלי ה'זכות' לשיקום; ואילו משפחות השכול האזרחי מופנות לביטוח הלאומי — מוסד נחות ממנו ופחות במשאבים, שאליו מופנים המעוניינים ב'חסד' או ב'סעד', דבר המאפשר בעצם איכויות שיקום שונות.[13]

- שפת המדיניות. אימוץ הרטוריקה של השלטון הוא אימוץ הסדר החברתי־הסמלי הרצוי לו (Van-Leeuwen 2007), שכן השפה היא סוכן התרבות של הסדר החברתי (McKenna 2004). השפה מבדילה בין קטגוריות ומסייעת להפנמת המדרג החברתי ביניהן (Bourdieu 1991). כך למשל בישראל הוענקה המילה 'חלל' באופן בלעדי רק לקטגוריית המוות הצבאי. אזרח שנהרג בפיגוע טרור מכונה במדיניות הציבורית 'נפגע', ומי שנרצח בשואה מכונה 'נספה'. העובדה שהציבור חונך להוקיר את זכר 'החללים' — החיילים — מביאה לידי הפנמתו של מדרג השכול הישראלי.
- הזהות המדומיינת שבמיונים. כל קטגוריה מייחסת דימוי או ייצוג הצובע את כלל המשתייכים אליו כאילו מדובר במאפיין אותנטי (Baudrillard 2001).[14] במקרה של חללי הצבא קטגוריה זו מזוהה עם גבורה ועם תרומה לכלל, אף שרבים ממקרי המוות הצבאי, כמו שפורט למעלה, אינם כאלה. מדובר בהבניה סמלית המביאה לידי זהות מדומיינת (Kertzer 1988), שאף שאינה משקפת מציאות אובייקטיבית, קיימת בעניינה הסכמה חברתית בדבר האותנטיות שבה.

אסטרטגיות אלה יוצרות את התשתית הסמלית לכך שהזכאות למשאב זה או אחר — במקרה זה ההיכללות במעגלי הזיכרון הלאומי והעדיפות בשיקום ובהתמודדות עם האבדן — היא בחזקת 'סגירה מרחיקה' (exclusionary closure) (Murphy 1984), מושג המלמד שבכל הנוגע לשכול יש שתי קטגוריות פוליטיות: 'זכאים' ו'בלתי זכאים' (Bryson 1996) — קבוצות שביניהן מתוחים גבולות סמליים, המיועדים לשמור על הסדר החברתי־סמלי (Agamben 1998).

הפוליטיקה של קטגוריות השיקום המוסדיות: הקִרבה ל'אזור הביטחון' כמשאב שיקומי

כאמור, בחברות המאופיינות במיליטריזם תרבותי ובאזרחות רפובליקנית קבוצת המועדפים הזכאית ליתר תמיכה שיקומית וחברתית היא זו שנפגעה בהקשר הצבאי. כך משפחות נפגעי הצבא (נכות, שכול) הן שיהיו בראש מדרג האזרחות (Soysal 1997), ומכאן בראש מדרג הזכאות לשיקום ממלכתי (Rosenhek 1999). שירותי הרווחה, ככל זירה טיפולית, מאורגנים סביב העמדות ההגמוניות של התקופה (Foucault 2006 [1964];

13 על הקשר בין ההון הסמלי של המוסד ובין איכות השירות והטיפול המוענקים בו ראו: Suchman 1995.

14 בלשונו של בודריאר 'סִימוּלַקְרָה': העתקים נטולי מקור, דימוי ההופך למייצג המציאות עצמה.

Rivera 2002), ובחברה המאורגנת סביב מיליטריזם תרבותי יהיה זה ההיגיון הצבאי שיעצב גם את מדיניות השיקום. מצב עניינים זה מאלץ קבוצות חסרות זהות צבאית להסתפק בזכאות למשאבים שיקומיים נחותים מאלה המוענקים לנפגעי הצבא. בין השאר תורמת לכך היכללותם של נפגעי הצבא בתודעה ובהנצחה הציבורית, שכאמור מספקת כשהיא לעצמה יתרונות שיקומיים.

הבידול התרבותי בין קהילות השכול כמו שהוא נתפס בזיכרון הציבורי — זה הממחיש את המחויבות החברתית ואת ההוקרה הלאומית למשפחות חללי צה"ל ופועל להעלאה לתודעה של זכר נופלי הצבא — הוא שאפשר את הבידול שבטיפול ובשיקום הקהילות: קהילת משפחות חללי צה"ל, מי שעומדת בראש מדרג הקרבנות, זוכה לטיפול ולליווי של אגף השיקום (וההנצחה) במשרד הביטחון; ולעומתה קהילת משפחות חללי הטרור מטופלת בביטוח הלאומי באחריותו של משרד הרווחה. להפרדה זו, הייחודית לישראל,[15] השלכות סמליות־סובייקטיביות וכן השלכות מוחשיות־אובייקטיביות, הקשורות אלה באלה באופן סמוי.

ההיבט הסמלי־סובייקטיבי: משרד הביטחון כמוסד ממסגר

שנים ארוכות סירב משרד הביטחון לבקשותיהם של הביטוח הלאומי וועדת העבודה והרווחה של הכנסת לקחת עליו את הטיפול בנפגעי הטרור, דבר שהיה מקל, כך גרסו המצדדים, את הטיפול בנפגעים (נדב 2009: 161). בשנת 1970 אמנם הוחלט להצמיד את הגמלאות המוענקות לנפגעי הטרור לאלה שהעניק משרד הביטחון לזכאיו, כך שבכל הקשור להיקף הפיצויים, התמלוגים, הפנסיה, הזכאות לטיפול רפואי, פסיכולוגי, שיקומי־מקצועי ותעסוקתי וכן פטורים והנחות מאגרות, הנחות בלימודים אקדמיים, הלוואות ותנאים פיננסיים הניתנים למשפחות חללי הטרור — כל אלה הושוו לגמלאות שמשרד הביטחון מעניק למשפחות חללי צה"ל, אך הטיפול נותר בידי הביטוח הלאומי (Rimmerman and Araten-Bergman 2010: 256). ולמרות הכול הוסיפו משפחות חללי הטרור לפעול במטרה להצטרף למטופלי משרד הביטחון.

לדרישה זו יש אפוא היבט סמלי ברור — רצון להצטרף ל'מעמדם הרם' של לקוחות משרד הביטחון. זהו אזור הביטחון הצובע את הקרובים אליו בהרואיזם, בהוקרה ובהערכה אזרחית, שכן כמו שהתבטאה יועצת ראש הממשלה לענייני רווחה: 'מערכת התשלומים של המוסד לביטוח לאומי הנה למעשה אותה מערכת זכאות כמו של משרד הביטחון, ההטבות והתגמולים זהים לחלוטין' (סוויד 5.9.2004).

משרד הביטחון הוא אפוא מוסד ממסגר, המסמן את קטגוריית הזכאים להוקרה; ארגון שההשתייכות אליו מעניקה את מה שבורדיה מכנה 'ההון הסמלי של הקבוצה' (Bourdieu 1991) — אותם מאפיינים הנתפסים בחברה כבעלי יוקרה וסטטוס, אלה הזוכים

15 בבריטניה ובארצות הברית קיימים מוסדות נפרדים לשיקום נכי הצבא, אבל משפחות החללים אינן באחריות משרדי ההגנה.

להערכה ולכבוד ושאותם אפשר להמיר לכוח פוליטי, למעמד כלכלי ובעיקר להון תרבותי. בראייה זו אגף השיקום במשרד הביטחון הוא מוסד שעצם ההימנות עם לקוחותיו מעניקה סממני סטטוס השמורים לקבוצה ייחודית,[16] ובהקשר התרבותי הספציפי הוא משאב סמלי (Wegner 1992).

ההיבט המוחשי־אובייקטיבי

ואולם על אף התגמולים החומריים השווים, הבידול התרבותי־סמלי בין הערך המוקנה למשפחות חללי צה"ל, המטופלות במשרד הביטחון, ובין משפחות חללי הטרור, המטופלות בביטוח הלאומי, הופך בסופו של דבר גם לבידול אובייקטיבי. נמחיש כמה ממופעים אלה ברמה הכללית והקונקרטית למחקרנו.

- איכות השירות. פרואקטיביות היא התנהגות ששרון פרקר ועמיתותיה היטיבו להגדיר בקובען ש'להיות פרואקטיבי משמעו לגרום לדברים לקרות' (Parker, Bindi and Strauss 2010: 828). בכל הקשור למוסדות של שיקום ורווחה, במחקר נמצא שאלה בדרך כלל ההפך הגמור (Cnaan and Boddie 2002) בעיקר משום שמקבלי השירותים נתפסים כמי שנזקקים לסעד, ולא כמי שראויים לפיצוי. תפיסה זו משפיעה על טיב השירות ועל ההתנהגות הארגונית באופנים שנמצא להם תיקוף מחקרי:
  - כשארגונים מטפלים באוכלוסיות בעלות מטען סמלי, 'פרות קדושות', כאלה הנתפסות ראויות להוקרה, לפיצוי ולתגמול, עובדיהם מאמצים חרדת קודש טיפולית המתבטאת במיומנות, ביזמות ובניסיון להשביע רצון. גישה זו מביאה לידי שירות פרואקטיבי בהשוואה לשירותים אחרים (Griffin, Parker and Mason 2010).
  - הטיפול באוכלוסיות מועדפות שכאלה נמצא בדרך כלל תחת עיניהם הפקוחות של הציבור והסיקור התקשורתי, כך שהלנות ותלונות על טיבו עולים לא פעם על סדר היום התקשורתי ואף הפרלמנטרי. מוסדות שאינם מטפלים באוכלוסיות הנהנות ממעמד מועדף אינם נבחנים באותה מידה (Goerdel 2005).
  - בארגונים מעניקי שירות המטפלים באוכלוסיות 'בכירות' יותר יש נטייה לתגמל את העובדים במידה רבה יותר. תגמול יתר מביא גם הוא לידי הענקת שירות מועדף ביחס לזה הניתן במקומות מתגמלים פחות ומתוקצבים פחות. מאפיין זה מתבטא בין השאר בנטייה לסקור את שביעות הרצון של המטופלים ולבצע רפורמות בעקבות כך (Marinova 2002).

התנהגות פרואקטיבית של ארגון מקלה על לקוחותיו, שכן היא ממזערת את תחושת התלות ואת ההססנות של המטופל בטרם יפנה בבקשות ומקלה עליו להסתייע בשירותים המוצעים לו בלי שיחוש נטל או עול (Crant 2000). המחשה לטענה זו היא

16 מה שסקאלניק מכנה 'אוטוריטה סימבולית' (Skalnik 1996).

עקרון הפיצוי שאגף השיקום במשרד הביטחון פועל לפיו: עם נפילת הבן משפחות החללים מוגדרות כמי שזכאיות למענקים פיננסיים מיד, בלי שיהיה צורך להוכיח את השלכתו הנפשית והתפקודית של האבדן עליהן, וכיום אף בלי לבחון את הכנסותיה של המשפחה ואת מידת הזדקקותה לסיוע כלכלי.[17] הביטוח הלאומי לעומת זה פעל שנים רבות על פי עקרון הצורך: על משפחת הנפגע היה להוכיח אל מול ועדות רפואיות רבות כי נפגעה מהאבדן, הבדל שחיזק את תחושת הריבוד בין אלה הראויים בזכות ובין המבקשים סעד או חסד (גל 2002).

זאת ועוד, בחברה הישראלית — שבה זכאותן של משפחות חללי צה"ל לשירותים, לסיוע, לתמיכה ולהוקרה היא בבחינת קונצנזוס, והמשפחות השכולות נתפסות ראויות לכך יותר מזהויות אחרות המתמודדות עם אבדן לרבות על רקע לאומי כגון טרור, ושבה הלנות הורים שכולים הופכות עד מהרה לסוגיות תקשורתיות המתורגמות לשאילתות פרלמנטריות — נראה שאכן מתקיימים התנאים המנבאים בידול בין השירות, ההתנהגות הארגונית ומידת הפרואקטיביות של אגף השיקום במשרד הביטחון ובין אלה המאפיינים את הביטוח הלאומי, המצוי במשרד הרווחה. הבדל זה בא לידי ביטוי בין השאר בהלנות הרבות המפורטות בדו"חות מבקר המדינה, החוזרים ומציינים שאף שחוק התגמולים לנפגעי פעולות איבה 'נועד להשוות את זכויות הנפגעים בקרב האוכלוסייה האזרחית, בעיקרן, עם הזכויות המוקנות לנפגעים של מערכת הביטחון המטופלים בידי אגף השיקום של משרד הביטחון' (מבקר המדינה 1989: 651), מדובר בארגון מסורבל, שאינו יוזם, אינו מלמד את המשפחות באופן פעיל על זכויותיהן, כזה שבהשוואה לנעשה במשרד הביטחון מעניק תחושה של קיפוח (שם: 670). זאת ועוד, הביטוח הלאומי גם אינו בוחן ובודק, בניגוד לנעשה במשרד הביטחון, את מידת שביעות הרצון של המשפחות שהוא מטפל בהן, ואינו יוזם 'מיצוי זכויות הנפגעים בדרך של מעקב קבע אחר הנפגעים ובני משפחותיהם' (שם: 671). ביקורת מסוג זה עלתה גם בעיצומה של אינתיפאדת אל־אקצה, לאחר הכללתן של משפחות החללים ביום הזיכרון. בדו"ח מ־2003 ציין המבקר שהזכויות הניתנות למשפחות חללי טרור 'אינם חופפים [את] אלה של משרד הביטחון והדבר יוצר חוסר שוויון בין הנפגעים המטופלים בשני הגופים' (מבקר המדינה 2003: 254).

- קרנות ותמיכות לא ישירות. לאוכלוסיות מאוגדות הנהנות ממעמד סמלי ייחודי (כדוגמת משפחות חללי צה"ל, נכי צה"ל או עובדי משרד הביטחון), יש בדרך כלל כושר מיקוח חברתי, המתבטא בגיוס משאבים רבים יותר (Groseclose and McCarty 2001). ואכן, משפחות חללי צה"ל נהנות ממגוון של קרנות ציבוריות והטבות ברשויות המקומיות, דבר שבעקיפין מאפשר נגישות להטבות פיננסיות גבוהות מאלה המוענקות

17 בעבר היה על המשפחה להוכיח הזדקקות פיננסית, אם כי בלי להידרש להוכחת התמודדותה עם טראומת השכול. בביטוח הלאומי משפחות ההרוגים נצטרכו להוכיח את היפגעותן הנפשית מצלקות הטראומה לפני פורומים פסיכיאטריים־רפואיים (קלון 2001: 49).

למקבילותיהן בביטוח הלאומי. בכל הקשור למשל לזכאות לנכים הסובלים מאותה נכות נמצא שהמטופלים במשרד הביטחון זכאים לסל פיננסי הגבוה פי ארבעה מאלה המטופלים בביטוח הלאומי. הכוונה איננה לזכאות על פי חוק, המקנה תמלוגים פיננסיים שווים לשתי האוכלוסיות, אלא להטבות נוספות הודות לקרנות ציבוריות, המעבות את סל השיקום הבסיסי (Gal and Bar 2000). כמו שהעיד קצין בכיר במילואים מאגף השיקום במשרד הביטחון (3.12.2009): 'הכללים ביחס לשתי האוכלוסיות אכן זהים, אבל מטופלים על ידי הביטוח הלאומי [...] הזכויות וההטבות — הגובה שלהם, הגודל שלהם או ההיקף שלהם [...] פחותות מאשר אלה שניתנות על ידי משרד הביטחון' (מור 10:2011).

- היקף ההנצחה. זכאותן המועדפת של משפחות חללי צה"ל, בהשוואה לאלה של חללי הטרור, לקרנות ולסיוע מתבטאת בין השאר בזכאותן המועדפת להנצחה, קרי להנכחת החלל בזיכרון הציבורי. גם הביטוח הלאומי, בפרטו בשנת 2011 את מהות מענקיו למשפחות החללים, ציין שהמענקים המסייעים להנצחה יש בהם כדי 'לסייע בלבד ואין בהם כדי לכסות את כל הוצאות ההנצחה' (המוסד לביטוח לאומי 2011). ארגונים לא ממשלתיים רבים אמנם קמו לקידום ההנצחה הפרטית של חללי הטרור, אבל מדובר ביזמות שוליות מבחינת הזיכרון הציבורי, שכן מבחינה חוקית רק למשרד הביטחון הזכאות לקבוע אנדרטאות בנוף ולכלול טקסי זיכרון בלוח השנה של עובדי המדינה (Rimmerman and Araten-Bergman 2010). שוב ושוב שבים חללי הטרור ומלינים לפני העובדים הסוציאלים של הביטוח הלאומי על היעדר הנצחת החללים, ואלה מדווחים שוב ושוב על חוסר האונים שהם חשים אל מול תביעות אלה משום שמדיניות הזיכרון אינה בידיהם (המוסד לביטוח לאומי 1976–2006).

השאלה אם משפחת החלל משויכת לאגף השיקום במשרד הביטחון, ומתוך כך נמנית עם 'משפחת השכול', או לביטוח הלאומי במשרד הרווחה מכריעה אפוא בין הפיכת אבדנה לפרטי או לציבורי. זעמן של משפחות חללי הטרור עלה בין השאר כשאזרחים וחיילים מצאו את מותם יחד בפיגועי טרור, דבר שלא הביא לידי האחדת הקטגוריות: 'קשה להבין מדוע יהיה יום זיכרון אחד לחייל אוהד בכרך ויום זיכרון שני לחברו האזרח אורי שחור, שנרצח יחד איתו באותה שעה', תהה פובליציסט על ההפרדה בין אזרחים לחיילים שנהרגו באותו פיגוע (שרגאי 22.5.1997).

משטר שיקומי־ריבודי זה, על מאפייניו הסמליים־סובייקטיביים והמוחשיים־אובייקטיביים, הוא תוצר של עדיפותה של קבוצת חללי צה"ל בהנצחה ובזיכרון הציבורי, שכן זיכרון זה צובע את כלל המשתייכים לקבוצה זו בגבורה וממקם אותם במיקום גבוה יותר במדרג האזרחות. בעשותו כן הוא מנכיח בחיי היום־יום את חובתה של המדינה למשפחותיה, וכך מוענקת מבחינה ציבורית הסכמה לבידול זה. לא בכדי נתבעו משפחות החללים שנרצחו בפעולות טרור להסתייע, בניגוד לאלה המטופלות באגף השיקום ובאגף משפחות והנצחה, בארגונים לא ממשלתיים רבים כדי לזכות באמצעותם לתמיכה ולשיקום מעבר לאלה הניתנים בביטוח הלאומי והדומים לאלה שמעניקים ארגוני השכול הצבאיים היציגים (Degloma 2009; Friedman-Peleg and Billu 2011), ולא בכדי מנסות משפחות

חללי הטרור, כמו שעוד יתואר, לצעוד אל עבר 'אזור הביטחון' כדי ליהנות מאותם משאבים מן המדינה.

הדרך אל 'אזור הביטחון' והשמירה על גבולות ה'קדושה' הצבאית: המאבק על גבולות ההנצחה הממלכתית

שאיפתם של נפגעי הטרור להימנות עם מטופלי אגף השיקום במשרד הביטחון

כבכל היירכייה, גם בהיירכייה של השכול תחושותיו של הפרט מבוססות על קיפוח יחסי, כך שאלה בנוגע למקומו אינן נקבעות רק על פי מקומו במדרג, אלא גם בהתאם לקבוצת ההשוואה שלו. אם אבלים משוכנעים שהם זכאים להשתייך לקבוצה מורמת מהם, הם עלולים לחוות את התחושה שהוצ'לר ומוריס כינו 'אבלים מסוג ב'' (second class grievers) (Horchler and Morris 1994: 72). במצב זה הפרט עלול להיוותר נטול תמיכה, בודד יחסית, חסר המשמעות שהוא חפץ לייחס לאסונו (Kauffman 1994), ובעקבות כך עלולים להתפתח קשיים כגון התעלמות מעזרה זמינה, חוסר הסתגלות וכעס (Butcher 2002).

בעבר כאמור דחו ראשי משרד הביטחון הצעות פרלמנטריות רבות להעביר את משפחות חללי הטרור לטיפולו של אגף השיקום (הכנסת 31.1.1973) והודו שבכוונתם לשמר את קהילת משפחות חללי צה"ל כבעלות תחושת סטטוס ייחודית ואקסקלוסיבית: 'זה עלול להביא להרגשה פסיכולוגית מאוד לא טובה לגבי הציבור הגדול מאוד שאנחנו מעוניינים שתהיה לו הרגשה שאנחנו מטפלים בו באופן מיוחד', הגיב מנכ"ל משרד הביטחון על ההצעה לאחד במשרד הביטחון את שתי הקבוצות (י' עירוני, מנכ"ל משרד הביטחון, הכנסת 4.2.1973). החלטה זו גם שימרה את ההנצחה הציבורית — זו שעליה אמון משרד הביטחון — לזכרם של החיילים בלבד.[18]

אין פלא אפוא שאחת האסטרטגיות שנקטו כמה ממשפחות חללי הטרור כדרך לבטא את מרמורן על השתייכותן לביטוח הלאומי הייתה ההתנגדות לקבל את הטיפול שהוצע להן, שהרי קבלה שלו היא בבחינת הסכמה להימנות עם מטופלי המוסד הלאומי, קרי למסגר את זכאותם לסיוע ולשיקום כסעד ולא כזכות, ומכאן שעתוק של המצב הקיים (Greenblat 1980: 13; Zizek 1989: 37). התנגדות זו נהפכה למרירות קבועה לא על טיב השיקום, אלא על זהותם המוסדית של המשקמים. כך למשל סיפר אחד ממנהלי הביטוח הלאומי בישיבת ועדת העבודה והרווחה של הכנסת על הגעתם של העובדים הסוציאלים של המשרד למשפחות הספורטאים שנרצחו כשייצגו את ישראל באולימפיאדת מינכן, 1972:

18 היגיון רפובליקני זה אף חדר להתייחסות האזרחית לכמה מנפגעי יישובי הספר, שעובדת התיישבותם בגבולות מוסגרה כחלק מהמאמץ הלאומי ועל כן זיכתה את משפחותיהם בהטבות שמשפחות נרצחי טרור שלא איבדו את חייהם באזורי הגבול לא זכו להם (ינאי 1993).

כאשר באנו אל המשפחות ואמרנו שאנו מהמוסד לביטוח לאומי, הם טענו לעומתנו: איננו רוצים ביטוח לאומי, יקירינו נפלו על משמר המולדת, אנו רוצים שמשרד הביטחון יטפל בנו. העובדים שלנו נאלצים להתגונן ולהסביר מדוע הם באים אל המשפחות, ונועלים בפניהם את הדלת (הכנסת 3.1.1973).

דוחות רבים של עובדים סוציאלים שנבחנו במחקר זה מלמדים שלא פעם הם נתקלו באי־רצון של המשפחות לארחם, לשתף עמם פעולה ולהיענות לעזרתם המושטת, שכן לתחושתם בכך יסכימו להיות 'שכולים מדרגה שנייה':

אנשים אלה חיים בהרגשה של קיפוח בשל עצם העובדה שהם בטיפולו של המוסד לביטוח לאומי. חרף כל מה שאנו עושים עבורם, הם אינם יכולים להשתחרר מההרגשה שהם אזרחים ממדרגה שנייה. זה כמובן מקשה עלינו, כי גם הטיפול הטוב ביותר אין בו כדי להפיג את רגשות המרירות והקיפוח (הכנסת 21.1.1982).

תחושות קיפוח אלה מובן שלא נולדו בחלל ריק, שהרי מעצבי המדיניות אכן פעלו מתוך כוונה לייצר קטגוריות היירכיות, כמו שהבהיר ח"כ אליעזר שוסטק בהסבירו את המחשבה שבבסיס מדיניות השיקום שהוא וחבריו בכנסת עיצבו:

יש משהו במדינת ישראל שייחודו זכאות מיוחדת לשירות בצה"ל מאשר כל נפגע אחר, אפילו שהוא נפגע מפעולות איבה [...] יש עניין פסיכולוגי של זכאות בשירות בצה"ל ופגיעה בצה"ל מאשר כל פגיעה אחרת. כך המדינה קיבלה את הדבר הזה. יש איזה שהוא יחס מיוחד לזכאות הנובעת משירות בצה"ל ומפגיעה במלחמה (הכנסת 4.2.1973).

תפיסה זו השתרשה בלי הבדל בין ימין לשמאל. כך טען ח"כ יאיר צבן (מפ"ם) כי לטעמו אין להעניק 'בסיס שווה לחלוטין לאדם שנסיבות היפגעותו הן כתוצאה של יד המקרה בלבד ולאדם שנסיבות היפגעותו הן כתוצאה מאקט של הכרעה, התנדבות וכדומה. העמדת כולם בדרגה שווה [...] היא דבר פרובלמאטי מאוד'. אליו הצטרף חבר הכנסת בני שליטא (ליכוד) כשגרס כי 'אנשים שנפגעו מתוך המוטיבציה של שירות בצה"ל, ולפעמים תוך חירוף נפשם, זה דבר שונה לחלוטין' (הכנסת 27.7.1982). ואכן, אל מול שלל התביעות של נפגעי הטרור לקבל את העזרה 'בזכות ולא בחסד' כדבריו של ח"כ משה שחל (הכנסת 21.2.1977), הבהיר הממסד כי השיקול הסמלי־פוליטי הוא שנבחר לעצב את התפיסה ואת מדיניות השיקום, כמו שהבהיר בכנות ח"כ שבח וייס: 'הנטייה היא שלא לעשות שימוש בשיקולים סוציאליים, אלא בסימבולים' (הכנסת 10.5.1982).

'גם אנו חיילים': הניסיונות למסגר מחדש את דימוים ואת מעמדם של נפגעי הטרור

אינתיפאדת אל־אקצה על נפגעיה הרבים האיצה את פיתוח תודעת הקיפוח היחסי (Gurr 1968: 1105) בקרב נפגעי הטרור, דבר שהצית התנהגות קולקטיבית (Sandler 1992)

לתיקון מה שהם ראו בו הפליה. קיפוח יחסי זה הורגש בעיקר בשל מותם המשותף הרב של חיילים ואזרחים באותם הפיגועים — מוות שלאחריו נשלחה כל משפחה לארגון שיקום שונה — 'הנרצח' הצבאי זוכה להיהפך ל'חלל', ואילו עמיתו האזרח הוא בחזקת 'נפגע'. יותר מאלף ישראלים נרצחו בשנים 2000–2004 בפיגועי טרור, 70% מתוכם אזרחים. 5,600 ישראלים נפצעו בפיגועים, 80% מתוכם אזרחים (Rimmerman and Araten-Bergman 2010: 253).

מספרם הרב של נפגעי הטרור ונוכחותם המורגשת בחברה הישראלית הייתה הזדמנות למשפחות ההרוגים להתחיל בהתארגנות ממוסדת למען חדירתם לזיכרון הציבורי. גמסון היה הראשון שקשר בין התרבות הפוליטית למדיניות הרווחה בהבהירו שהמדינה תאמץ או תדחה תביעות על פי 'חבילת הפרשנות המרכזית בענייני רווחה' (meta welfare packages) העוטפת אותן (Gamson and Lasch 1981). העובדה שמשפחות חללי הטרור בחרו במסגרת נרטיבית צבאית להצגת מות יקיריהם היא מן הצד האחד קבלה של ההיגיון המיליטריסטי־רפובליקני — ניסיון לחייל את הקרבן ולא לאזרח את זירת השכול — אך מן הצד האחר החלטה אסטרטגית להרחיק מיקיריהם את הדימוי היהודי־גלותי הנפסד (Almog 2000), ובכך לפתוח את חסמי הכניסה של הזיכרון ההגמוני.

תופעה זו התבטאה בין השאר בשפה. נפגעי פעולות האיבה ביקשו להקים 'אתר הנצחה מרכזי לחללי פעולות האיבה והטרור', ואולם לרעיון זה התנגד נעמן סחייק, ראש היחידה להנצחת החייל במשרד הביטחון, משום שהשימוש במילה 'חללים' שמור לשיטתו רק 'לחיילים שנפלו חלל על משמרתם' (ארכיון הנצחת החייל 12.1.1998). עוד ביקשו משפחות חללי הטרור שאינתיפאדת אל־אקצה, שתבעה מאות קרבנות, תכונה 'מלחמה', כך שהרוגיה ייצבעו כחיילים: 'האם העובדה ש־75% מהחללים בשלוש שנים וחצי האחרונות הם אזרחים גורמת לתקופה שלא להיקרא מלחמה או מערכה? [...] מדוע אין מוסדות המדינה מכריזים על תקופתנו כעל "מלחמת העורף"?' הלינו הורים שבניהם נרצחו בפיגוע באוטובוס בחיפה במהלך האינתיפאדה, מקדמים את המסר ש'גם קרבנות הטרור הם חללי מערכות ישראל' (צור, מנדלוביץ וכרמי 2006). שוב ושוב המחישו המשפחות שאין מדובר במוות פסיבי. במכתב לשר משה קצב, מי שישב בראש ועדת השרים לענייני סמלים וטקסים, הדגישה סמדר הרן, מי שאיבדה את בני משפחתה בפיגוע טרור ב־1974 כשמחבלים חדרו לביתם בנהריה, כי:

> מותם של רבים מאד מקרב חללי פעולות האיבה והטרור לא היה מקרי או שרירותי. רבים מהם ישבו במקומות אליהם נשלחו על ידי המוסדות המיישבים על ידי המדינה וגורמיה המוסמכים בכדי לעצב ולקבוע בנוכחותם את גבולות מדינת ישראל [...] אין לראות בהם קורבנות פסיביים אלא משתתפים פעילים במאבק על הקמת המדינה ושמירה על קיומה. בפיגועי המיקוח שילמו רבים בחייהם את מחיר עמידת המדינה על עקרונותיה מול האויב (הרן־קייזר 1998).

לשיטתה מדובר בהרואיות שאינה נופלת מזו של חיילים:

> התמודדות אזרחית שונה מגבורת הקרב [...] רבים פגשו את האויב פנים אל פנים בידיים ריקות מנשק [...] וחזו ביקיריהם הנקרעים מהם [...] אנו, שאיננו נסוגים מקווי העימות והספר, אנו הממשיכים לנסוע באוטובוסים ולהסתובב בשווקים, המסרבים להיכנע לפחד, אנו המבינים שבמקום שבו הרוח לא נרמסת שם מגבלות הכוח של הטרור, אנו יודעים שזו תמציתה של רוח ההתמודדות והגבורה האזרחית (הרן־קייזר 1998).

אם לבת שנהרגה בפיגוע טרור ציינה שבדומה לחללי צה"ל היא מנסה לשוות גם למות בתה משמעות לאומית: 'ניסינו לראות בה חיילת למרות שטרם גויסה. חיילת שנפלה במלחמה הבלתי פוסקת של עם ישראל נגד המתנכלים לקיומנו' (אליחי, 14.7.1982). מתוך אימוץ ההיגיון הצבאי־רפובליקני אמור היה חיול השכול האזרחי לזכות את חללי הטרור בכרטיס כניסה להנצחה ולזיכרון הממלכתי.

יזמותיהן של משפחות חללי הטרור היו ניסיונות להיכנס לזיכרון הציבורי כקטגוריית חיילים הראויים להנצחה. כך למשל עלתה היזמה להקמת מוזאון, שבדומה לבתי 'יד לבנים' המצויים על פי חוק בכל עיר, 'ינציח את חללי מלחמת העורף ואת האירועים שהביאו לנפילתם' (מנדלביץ, קרמן וצור 2004). עוד עלתה התביעה להקים 'חלקות נפרדות בבתי העלמין האזרחיים לנפגעי טרור', שבהן ניתן יהיה לקיים את טקס יום הזיכרון 'במתכונת הטקס הממלכתי' (שם). ובעיקר נעשה ניסיון להפוך את כלל המשפחות לקטגוריית זהות. כשם שהורים לחללי צה"ל פעלו במשך השנים כקבוצת לחץ מאורגנת וממוסדת והביאו לידי חקיקת 'חוק יום הזיכרון' (בשנת 1963) — שהפך את יום האבל מפרטי לממלכתי — כך במשך השנים ביקשו מפעם לפעם משפחות חללי הטרור ממשרד הביטחון שגם בניהם ייעשו חלק מההנצחה הממלכתית, אבל הם נדחו (שמיר 2003: 175). בהקשר זה נציין שרק בשנת 2010 הותר לקרובים של נרצחי פעולות טרור להיעדר ממקום עבודתם ביום הזיכרון (המוסד לביטוח לאומי 2011: 10). עוד ביקשו המשפחות מהביטוח הלאומי שיפיק רשימות חללי טרור, בדומה לרשימות חללי צה"ל, מה שיאפשר לציבור להיחשף באופן מאורגן למשלמי המחיר הלאומי וכן יאפשר הקמת ארגון ציבורי של המשפחות שיקדם חקיקה בתחום השיקום, ההנצחה ובעיקר יוכל לקיים קשר בין החברים לתמיכה הדדית (המוסד לביטוח הלאומי 2009).

באמצעות כלל פעילויות אלה ניסו המשפחות להבהיר את גודל העוול המדיר מן הזיכרון 'חיילים ללא מדים': 'יש הדורשים חזקה בלעדית של יגון השכול', הצהירה סמדר הרן בהסבירה כי 'עד עצם היום הזה לא מצאנו לצערנו, נפגעי פעולות האיבה, את מקומנו בקרב משפחת השכול הביטחוני' (הרן־קייזר, 5.5.2000). היא ועמיתיה, כך כתבה, מתקשים בייחוד ביום הזיכרון, אז 'נעמוד בשוליים, מבודדים עם כאבנו' (שם).

ריבוי הפיגועים, שהיו חלק מחיי היום־יום בישראל, ריבוי החללים האזרחיים, התודעה המעמדית שנוצרה בקרב משפחות השכול וכן ניצול האינטרסים הפוליטיים של הממשל המכהן שכמו ביקש להעצים את הקרבנות הישראלית אל מול התוקפנות הפלסטינית כלפי פנים וכלפי חוץ, היו מרחב הזדמנויות פוליטי אפקטיבי. כך בשנת 1999 החליטה ממשלתו

הראשונה של נתניהו, לראשונה, על הקמת ועדה ממלכתית לבחינת מעמדם של חללי הטרור בזיכרון הציבורי. 'ועדת מלץ לבחינת מעמדן של משפחות חללי פעולות האיבה' הגדירה את חללי הטרור כמי שזכאים לטקס אזכרה ממלכתי ביום הזיכרון השנתי וכן לאתר הנצחה לאומי (ועדת מלץ 2000: 136) — החלטה שמשפחות חללי הטרור ראו בה 'עוד צעד במאבקינו על מקומנו בזיכרון ההיסטורי, הלאומי והקולקטיבי של מדינת ישראל' (הרן־קייזר, ללא תאריך). צעד זה לא הוביל לצעדים נוספים. מדובר באנדרטה נפרדת ובטקס נפרד ביום הזיכרון, בלי לשלב את חללי הטרור בהנצחה הממלכתית ואת שיקום משפחותיהם במשרד הביטחון.

'אין מקום לטומאה': ההתנגדות להכלת חללי הטרור בזיכרון הממלכתי

בתגובה לפניות אלה הבהירו ראשי ארגון 'יד לבנים' ו'ארגון האלמנות והיתומים' — בפניות לבג"ץ, בשדלנות פוליטית ובמסע פרסום ציבורי — ש'איש לא התכוון לחנך את הנוער ללכת בעקבות קורבנות הטרור [...] הכללת כל החללים בטקס אחד [...] היא פגיעה בערכי המורשת והחינוך" (הררי 4.5.2005), וכי 'איך אפשר להשוות את החללים שלנו למי שנהרג בבית קפה?' (מעריב, 5.5.2000). פרופ' אסא כשר — אב שכול שבנו מצא את מותו בנסיבות אזרחיות (עמרוסי 2012) והיה לאחד מדוברי השכול הצבאי בולטים בחברה הישראלית ואף למחבר הקוד האתי של צה"ל ומהיועצים הבכירים למדיניות השיקום הישראלית — פסק ש'אי־אפשר להשוות את האדם שהיה לוחם, למי שמטייל ברחוב וטרוריסט נפשע שם לו פצצה שגרמה לו למות. הוא לא התנדב להסתכן, הוא לא התנדב לשרת [...] הוא נמצא במסגרת אחרת ולכן מגיע לו יחס אחר' (קידר, 1.5.2006). גם אלוף במילואים לא הבין כיצד זה מישהו ש'לא גייסתי אותו, לא תבעתי ממנו למסור את חייו, לא ציפיתי ממנו להסתער, לא השבעתי אותו אמונים', מבקש פתאום לחדור להנצחה הממלכתית (שם). בשיח עלו אף אינטרסים סמויים על הזהות הראויה לבולטות בזיכרון, נוסף על ההבדל בין לוחם לאזרח. כך למשל השתרבבו טיעונים בעלי ניחוח מגדרי, כמו בדבריו של חבר הכנסת שאול יהלום שקבע כי 'קשה לקרוא לשלוש נשים שישבו בקפה "אפרופו" לוחמות' (שם), ובעיקר בעלי ניחוח אתנו־יהודי, כמו בדבריו של עלי בן־שם, יושב ראש 'יד לבנים' שהלין על ש'על האנדרטא של נפגעי פעולות האיבה מונצחים גם ערבים ממזרח ירושלים וגם עובדים זרים מתאילנד, סין ורומניה. עם כל הכבוד — שיזכרו בזכות מי אנחנו חיים בארץ הזאת, בזכות חיילי צה"ל שמשרתים בהתנדבות' (ערוץ 7, 24.10.2010). 'אין למדינה, כך אנו מקווים, רצון להנחיל את מורשתם של נפגעי פעולות האיבה ובהם בני דודנו וכדומה' (יד לבנים 21.6.2005).

אי־אפשר להתעלם מהעובדה שהזמנת משפחות חללי הטרור להיכלל ב'משפחת השכול' יש בה כדי לשנות את מאפייניה של קבוצה ייחודית זו שבעידן ההגמוני זוהתה בעיקר עם יהודים, ציונים, גברים, בני המעמד הבינוני־גבוה, חילונים, בעלי נטייה יונית, מן ההתיישבות העובדת או תיכוני העילית — מאפיינים שכשהם לעצמם נמצאים במגמת שינוי בכל הקשור לשכול הצה"לי אם כי מתוך זיהויו המטפורי־תרבותי עם 'יפי הבלורית

והתואר' (Ben-Eliezer 1995; Lebel 2011; Levy 2010a, 2010b). שהרי חללי הטרור, כך נמצא, הם ברובם יושבי הפריפריה או משתמשי התחבורה הציבורית בערים הגדולות — בני המעמד הבינוי־נמוך (פארן, פדהצור ופרלינגר 2005), לרבות מי שאינם יהודים. השסע 'שכול צבאי — שכול אזרחי' משתלב אפוא במה שדבורה ינוב כינתה 'השסע החברתי ישראלי' (The Israeli social gap), המבדיל בין 'ישראל השנייה' ל'ישראל הראשונה' (Yanow 1996: 72-73), בין ה'אחרים' ובין מי שמראשית המדינה תפקדו כמסמנים הסמליים של הסגרים החברתיים, מעצבי המדיניות החברתית והתרבותית, שאת עיקר מעמדם האזרחי־פוליטי שאבו ממעמדם בזירה הצבאית ובעצמם הִבנו את הצבא כמוסד פוליטי־סמלי במסגרת מיליטריזם תרבותי (Ben-Eliezer 1998).

חשש אחר של הממסד מהכללתו של שכול הטרור בשכול הממלכתי מקורו בין השאר בהשפעה העשויה להיות לכך על מעמדו הפוליטי של הממשל ועל הלגיטימציה הציבורית שלו, כמי שכושל בהספקת הביטחון לאזרחי המדינה. לעומת אנדרטה לחללי צבא, המלמדת כמה הממשל מקריב כדי לספק ביטחון, אנדרטה לחללי הטרור מעבירה את המסר ההפוך — עד כמה הציבור חסר ביטחון אישי — מוצר ציבורי בסיסי שעל הממשל לספק לנתיניו (Rousseau 1968). הטרור, כמו שעלה גם אחרי מתקפת הטרור על ארצות הברית ב־11 בספטמבר 2001, שובר את אשליית היעדר הפגיעות של הלאומיות המערבית (Guru 2010). ואכן, בשיח הפוליטי הישראלי נתפסו חללי הטרור כמי שנהרגו 'בגלל אזלת יד השלטונות' (דברי חבר הכנסת יוסף בא־גד, הכנסת 1.11.1994). 'האם מנהיגי המדינה המתגאים בחוסן הלאומי מרגישים אשמים בגלל חוסר יכולתם לספק מגן לאזרחים?' תהו הורים שבניהם נהרגו בפיגוע בחיפה (צור, מנדלוביץ וכרמי 2006).

במקרה הישראלי אין מדובר רק בחשיפת אזלת ידו של הממשל, אלא באיום על דימוי הרעיון הלאומי־ציוני ככזה האמור לספק ליהודי מציאות הפוכה מזו של הגולה, של השואה, של הפגיעות. שכן, כמו שכתב הרצל, מדינת ישראל אמורה לשמש 'מקלט בטוח' לאזרחיה (הרצל 1899). חללי הטרור, כמו שכתב רוביק רוזנטל, עיתונאי ישראלי רב מוניטין ובעצמו אח שכול, 'הם קורבנות ללא תמורה, הם אינם עשויים מהחומרים מהם בונים מיתוס ובוודאי אינם יכולים להיחשב גיבורים. הם אינם מייצגים את עוצמתו של כוח המגן אלא פגיעות וחולשה. הם אינם התשובה אלא הבעיה' (רוזנטל 23.5.2004).

גם דוד יהודה מארגון 'יד לבנים' התנגד להנצחתם של נפגעי הטרור שכן 'נפגעי טרור מזכירים לנו דברים אחרים בהיסטוריה שלנו [...] זה התחיל עם פוגרומים, עם רצח יהודים' (ועדת מלץ 2000: 213). ואכן, על חלקת הקבר לנפגעי הטרור בחיפה כתבו הורי הנרצחים: 'חלקה זו שעצם הקצאתה מבטא חזון מבעית של שואה במדינת ישראל, הנה ייחודית בנוף הישראלי. חלקה שאומרת: יהיו עוד פיגועים ולכן יש מקום למתים המהלכים בינינו, קורבנות הטרור העתידי' (מנדלביץ, קרמן וצור 2004: 3).

בשנת 2004, בעיצומן של מתקפות הטרור, הודה אהרון אפלפלד, מבכירי סופרי השואה הישראלים, כי 'בשנתיים האחרונות אני נמנע מלנסוע באוטובוס [...] פוחד שהאוטובוס יתפוצץ'. באותו ריאיון, שעורר הדים רבים, טען אפלפלד: 'ניסינו לברוח מהגורל של

מיעוט נרדף, אבל הגורל של מיעוט נרדף רדף אחרינו גם לכאן. למרות כל המאמצים שלנו לא הצלחנו להימלט ממנו' (שביט 9.2.2004). לא בכדי נקרא ספר שהוציא על דעת עצמו סופר איטלקי המאגד בתוכו את סיפוריהן של כלל משפחות חללי הטרור בישראל בשם 'שואה חדשה' (A New Shoah) (Meoti 2010),[19] וכתזכורת לקיומה של 'שואה' בהקשר הריבוני־ישראלי אין דבר המאיים על הלגיטימציה של הסדר החברתי יותר מחללי הטרור.[20]

אם מסיבות אלה ואם מאחרות, תהליך ההשתלבות בזיכרון הממלכתי נקטע באבו. אל מול מה שנראה כהצלחה ראשונית, התגייסו כמו שראינו כלל בעלי האינטרס במדרג האזרחות המיליטריסטית־רפובליקנית לעצירת הרחבת הסגר הסמלי החוסם את הזיכרון הממלכתי. בעקבות החלטות הוועדה הממלכתית להנצחת חללי פעולות האיבה והטרור, שאת המלצותיה אימצה ממשלת ישראל (ועדת מלץ 2000), זכו חללי הטרור לאנדרטה משלהם, נפרדת מזו של חללי צה"ל, ובטקס משלהם, נפרד מזה המתקיים ביום הזיכרון לחללי צה"ל. זאת ועוד, הנצחת חלליהם תלויה בהכרעות עירוניות, בניגוד להנצחתם של חללי צה"ל, המצויה בתחום אחריותה של הסמכות הממלכתית להנצחה — משרד הביטחון.

הפעולות שנקטו משפחות החללים, כמו מאווייהן בימים אלה, שונים מהפעילות המוכרת לאנשי השיקום. לשם השתלבות בזיכרון הציבורי פעלו המשפחות במישור המשפטי, ולצדו פעלו בתקשורת, יזמו ימי עיון אקדמיים והקימו שדולות פרלמנטריות. 'זה גדול עלינו בכמה מידות', ביטאה עובדת סוציאלית מאגף השיקום של הביטוח הלאומי את הקושי שבליווי משפחות חללי הטרור:

> אנחנו יודעות לדאוג לבעיות נפשיות או רפואיות, לדווח על צרכים, לארגן מלגות. הם מדברים איתי על גיוס תרומות, על הזמנת שרים לפגישות, על רצון להשתתף בישיבות ממשלתיות. מה לנו ולזה? חשנו לא רלוונטיות. הם הבהירו לנו כי מבחינתם אנו חלק ממקום שמשפיל אותם — הביטוח הלאומי — וכי הם בכלל ראויים לכל מה שיש במשרד הביטחון. שרק שם הם רוצים להיות. שפחות מעניינת אותם הגמלה, עוד קבוצת תמיכה או עוד מפגש עם עובדת סוציאלית — חשוב להזמין את שר הביטחון לטקס יום הזיכרון.[21]

אם נחיתות השיקום של 'הבלתי מונצחים' הוא תוצר של 'הפוליטי', הרי גם שדרוגו יתבע עשייה פוליטית. וכמו שעולה מהמאמר, תיקון פוליטי תובע התערבויות שמקצתן זרות למלאכת השיקום הקלסית, אך חיוניות ונדרשות למבקש לעסוק בעיבוד האבדן ובהקלת השכול.

19 הספר זכה להקדמה מאת יושב ראש הכנסת ח"כ ראובן ריבלין.

20 במקום אחר כיניתי שכול שהדגשתו בשיח הציבורי עשויה לחתור תחת הנחות היסוד של התפיסה הדומיננטית 'אובדן אנטי־הגמוני' (לבל בהכנה).

21 ריאיון אישי, 13 באוגוסט 2009, ירושלים.

סיכום: אבדן לא מוקר והפוליטיקה הסמלית שבשיקום – ההיכללות בזיכרון הציבורי כמשאב שיקומי

בכל הקשור לחקר ההכרה באבדן, מאמר זה מצטרף למחקרים המדגישים שלמעמדם ולמקומם בזיכרון הציבורי של המתמודדים עם שכול משמעות שיקומית פסיכו־חברתית (Jhangiani 2010). אולם העיסוק המחקרי בסגרים סמליים בוחן את התופעה של קבוצות המעוניינות להצטרף לאוכלוסיות בעלות אבדן מוקר מהיבטיה הפוליטיים והאידאולוגיים, אך כמעט שאינו קושר את הנושא לתחום הרווחה (Hamber and Wilson 2002). בהקשר הישראלי למשל ידוע שכל עוד נותרו חוויותיהם של ניצולי השואה — שמן הסתם לא הלמו את האתוס הציוני־הרואי — בשוליים, נותרו בשוליים גם נגישותם וזכאותם לסיוע בשיקום ובהתמודדות. רק משבשלה החברה דיה כדי להיחשף לפרק הקרבני־יהודי שלה, החלו יזמות חקיקה להטבת חייהם של הניצולים שנותרו בחיים (Davisovitch and Zalashik 2007).

היה זה דוקה שלימד כי בכל חברה קיים 'משטר אבל' (grief regime), שבמסגרתו קיימת הכרה ציבורית באבדנים מסוימים בעוד אבדנים אחרים נותרים במרחב הפרטי והמתמודדים עמם נדרשים למה שהוא כינה 'יגון משולל זכויות' (disenfranchised grief) (Doka 2002: 10) — מצב שבו הממסד אינו מכיר באבדן ועל כן מדיניות הרווחה איננה מעניקה לאבל זכויות. אולם בכל הנוגע לקבוצה הנחקרת במאמר זה — משפחות נרצחי הטרור — ביטוי זה אינו מיטיב לתאר את מצבן, שכן על פי חוק הן זוכות לתמיכה פיננסית ושיקומית. אבדנן אפוא אינו 'לא מוכר', כי אם 'לא מוקר'. מדובר כאמור בתחושה המתפתחת בשל קיפוח יחסי, שבמסגרתו האבלים חשים שהם אינם זוכים להוקרה או להוקרה מספקת בהשוואה לאחרים משמעותיים, שאליהם הם בוחרים להשוות את עצמם. במילים אחרות, משפחות נפגעי הטרור אינן מתמודדות עם אבדן חסר הכרה או זכויות, אלא שבהשוואה למשפחות חללי צה"ל — שבתרבות הישראלית ניצבות בראש מדרג השכול — הטראומה שלהן אינה זוכה להוקרה דומה. זו המחשה למעורבותה של התרבות הפוליטית בהתמודדות עם שכול, שכן רק ביחס לאותו 'אחר משמעותי' (שכול צבאי) אבדנן של משפחות חללי הטרור נהפך לאבדן לא מוקר, בעל מיקום שונה בהיירכייה הציבורית.

במילים אחרות, מאמר זה לא ביקש להצביע על קבוצה החווה אבדן שקוף, כזה שהמדינה או הציבור אינם מודעים לקיומו — בחשיפה הציבורית וכן בגמלה המוצמדת לזו של משפחות השכול הצבאי מעמדן של משפחות חללי הטרור משופר ביחס למשפחות המתמודדות עם שכול אזרחי שאינו על רקע לאומי — אלא על קבוצה המתמודדת עם אבדן שלתחושת חבריה אינו מזכה אותם ואת יקיריהם המתים במידה מספקת של הוקרה, כבוד ומעמד חברתי. מדובר בין השאר במאבק על 'מסגור האבדן' (Loss framing) — האם ייתפס כחלק מאותם אובדנים הנתבעים במסגרת מערכות ישראל וייכלל במשפחת השכול? או שמא לא יצורף לקטגוריה זו. אחריותם של התרבות הפוליטית והמיליטריזם התרבותי

לבידול שבשיקום — הבידול האובייקטיבי, ובעיקר הבידול הסובייקטיבי, הנתפס — הוא היבט חשוב שעל עובדי השיקום להבינו.

בחברה הפוסט־מודרנית מנסים להיכלל בזיכרון הלאומי גם קולות אחרים: לא רק מקימי מדינת הלאום, אלא גם קרבנותיה, משלמי מחיר הקמתה; לא רק גיבוריו של הסדר החברתי־פוליטי, אלא גם קרבנותיו. קולות אלה של חוויה קרבנית ושיח טראומה מעוניינים לתפוס מקום לצד הגבורה, הצובעת את כלל ההנצחה הלאומית (Orr 2001), תזכורת שהמלחמה איננה רק סיפור של חיילים, אלא גם של אזרחים ששילמו את מחיר האלימות (Morgan 2009). אבל מאבקן של משפחות נפגעי האיבה להיכלל בזיכרון הממלכתי אינו צועד בעקבות מגמות פוסט־מודרניות אלה. שיח זה מתנגד לדיכוטומיה שבין הלוחם לאזרח, עושה למסגורם של נרצחי הטרור כחללים אקטיביים במאבקה של המדינה על קיומה, ופועל להמחיש את אי־היותם של רוב החללים הנחשבים 'חללי צה"ל' חללים שנפלו על משמרתם.[22]

משפחות חללי הטרור לא בחרו במסלול מאוזרח, חופשי מהשפעותיו של השכול הממלכתי, האמון על עיצוב מוקפד של רגשות וסמלים, וגם לא בחרו בשכול 'אחר', שייוחד לקרבנות המלחמה ואי־הותרתם שקופים; משפחות חללי הטרור צועדות בדרך אל ההיכללות בשכול הייצוגי, זה הניצב בראש המדרג, כדי ללמד שגם הם תורמים פעילים לתקומה העברית. צעד זה עורר נגדם רבים ממנהיגי זירת השכול הצבאית, אף כאלה שניצלו את ההון התרבותי שבידם כדי לקדם שיח טראומה, שיח אנטי־ממסדי ואף להציג את נקודת המבט הקרבנית הפלסטינית.[23] עם התארגנותן של משפחות חללי הטרור ותביעתן לחדור לפנתאון הממלכתי, אימצו באחת הורי החיילים השכולים האמונים על השיח הייצוגי שיח לאומי, מיליטריסטי ורפובליקני, והתגייסו לשמור על גבולות השכול הממלכתי האקסקלוסיבי ההגמוני. כאילו הישגי משפחות חללי הטרור היו בבחינת תוסף הומאופתי שעורר את החיסון הרפובליקני מתרדמתו.

נראה שהתעוררות־נגד זו של משפחות חללי צה"ל וארגוניהן לא הייתה מתקיימת לו היו משפחות חללי הטרור מבקשות הכרה אחרת באבדנן — מה שמכונה 'הפוליטיקה של ההכרה' (Nicholson 1996) — אך אלה צעדו במה שמכונה 'הפוליטיקה של ההשתייכות', קרי היכללות בדגם הקיים כשווים וכראויים (Castles and Davidson 2000). בחירה זו מבטאת את הבנתם שגם בכל הנוגע לזכות לביטוי הטראומה ובזכות לקרבנות, המרחב הישראלי מעדיף את המחזיקים במניית הזהב של השכול האקטיבי־הרואי.

22 את התהליך הזה אפשר לכנות 'מסגור מחודש מקביל' (Parallel Re-Framing): מסגור מחודש של חלל הטרור כחלל לאומי ובמקביל מסגור מחודש של חללי צה"ל כמי שאינם משתייכים כולם לדימוי ההרואי־פרודוקטיבי. פעולה זו התבטאה בנסיבות שבהן הציגו הוריהם של חללי טרור (בייחוד הקבוצה המכונה 'שלושת האבות', מקימי עמותת 'ארץ זוכרת יושביה') מקרים רבים שבהם חללים צבאיים נפלו בנסיבות אזרחיות טהורות (מנדלבץ, קרמן וצור 2004).

23 למשל הארגון Parents Circle – Families Forum, ראו: www.theparentscircle.com

תובנות אלה עשויות להוביל את חוקרי השיקום והרווחה לבחון את מקומו של הצבא בשדה זה כעוד המחשה להשפעתו הרבה גם מחוץ למגרשים המיועדים לו. כל עוד הקרבה לביטחון ולצבאיות היא שתמסגר את מעמדם של פרטים, לרבות חללים, נראה שתימשך תביעתן של משפחות חללי הטרור למסגור מחודש של קרבנן במקביל לתשוקתן להסתייע במערך השיקום של משרד הביטחון בשל המשמעות הסמלית המקופלת בכך.

תרבות פוליטית והחקר של הרווחה, השיקום והאבדן

בקרב העוסקים בחקר האבדן מוכרת קריאתו של טוני וולטר — מי שמזוהה עם החדרת דיסציפלינת הרב־תרבותיות לתחום — ללמוד את מערך הנורמות והערכים המקבעים את התנהגות האבלים הרצויה בכל חברה וחברה (Walter 2009). מאמר זה משתייך למסורת מקבילה, המעוניינת לראות במציאות השיקומית תוצר של המצב התרבותי־אידאולוגי, שהרי כל מעשה טיפולי מקפל בתוכו את העמדות התרבותיות־אידאולוגיות של ההגמוניה (Rivera 2002).[24]

בהקשר זה אזכיר את הלנתם של הקטור בטנקורט וסטיבן לופז על היעדרו הבולט של חקר התרבות משדה הפסיכולוגיה.[25] קבלת אתגר זה איננה רק, כמו שטוענים השניים, קריאה לפעולה של חוקרים, אלא עשויה להזמין הרחבה של תפיסת התפקיד של העובדים הסוציאלים ופעילי השיקום, שכן שירותי הרווחה הם בהגדרתם זרוע מבצעת של פעולות ההכלה וההדרה החברתיות (Dean 1997). עובדי השיקום הם לאמתו של דבר 'יזמי תרבות וולונטריים', המשעתקים, שלא במודע, תמות תרבותיות־פוליטיות הגמוניות,[26] וככאלה הם אינם מייצגים רק את עצמם ואינם נשענים רק על הלגיטימציה המקצועית שלהם, אלא מייצגים סדר חברתי־פוליטי הבא להשריש טקסים ולשעתק מציאות פוליטית (Bourdieu 1991: 115). רגישות לממדים הסמליים־פוליטיים תאפשר פרשנות מדויקת יותר של ההתנגדות שמגלות אחדות ממשפחות חללי הטרור לקבל טיפול מטעם המוסד לביטוח לאומי וכן לפענח את אי־שביעות רצונן ממעמדן בהנצחה הממלכתית, שיש לו השלכות שיקום מובהקות.

24 בשל תובנה זו כינה טימותי מיטשל את מדיניות השיקום 'מטפורות יום־יומיות של כוח' (Everyday metaphors of power) (Mitchell 1990).

25 'The study of culture has largely been ignored in mainstream psychology and is often seen as the domain in cross cultural psychology […] Even in area such as social psychology in which the importance of variables as norms and values is particularly obvious, there is a little regard for the cultural nature of such variables. On the other hand, cross-cultural psychology normally segregated from mainstream psychology' (Betancourt and Lopez 1993: 632)

26 בורדיה מכנה אותם 'מייצגים מוסמכים' (Authorized Representatives) — פועלים בשדה שבעשייתם מייצגים את הסדר החברתי ומאשררים אותו.

זאת ועוד, עובדי השיקום בביטוח הלאומי יכולים לבחור את דרך פעולתם: הם יכולים לפעול כסוכני תרבות הפועלים מתוך פרדיגמת ההנצחה הקיימת; והם יכולים לקדם שינויים בתרבות הפוליטית, בין השאר דה־מיליטריזציה, בחזקת ניסיון 'להעמיד בסימן שאלה את המסגרת הלאומית', קרי לפעול למזעור עצמתו של המוסד הצבאי והעתקת הגיונו לשדות אזרחיים (Smyth 2004). תהליך זה עשוי להביא לידי ביטול המדרג החברתי (Gole 1997) והסרת תחושת השוליות של קבוצות 'השכול האזרחי', לרבות משפחות חללי הטרור.

לעתיד אוכל רק לציין כי ראוי שהמדינה תשקול להקים מסגרת נפרדת לאזרחים שנהרגו על רקע לאומי, אם במלחמה ואם בפעולות איבה, שתהיה חלק ממוסד ייחודי שיטפל בכלל הנכים וכן במשפחות של חללי מערכות ישראל לרבות חייליה, שוטריה, כבאיה ואזרחיה שנפגעו בנסיבות לאומיות. זאת כמובן בלי לבטל את השוני בין האזרחים, החיילים ושאר הזהויות שירכיבו את הקהילייה שתכונס תחת מטרייה סמלית זו. חללי העימותים ומלחמות העתיד יהיו בעיקרם אזרחים ולא חיילים (Jollimore 2007), שכן כבר כיום יותר ויותר מקרבנות העימותים המזוינים בעולם הם מה שמכונה 'אוכלוסיות לא מעורבות' ו'לא לוחמות'. מצב זה ידרוש פיתוח כלים להתמודדות עם השכול האזרחי לא רק בהיבט השיקומי־מסורתי או הרפואי־תפעולי, אלא אף הסמלי־פוליטי, שכן האזרח, ולא רק החייל, יהיה מי שיתמודד עם אתגרי הביטחון של מדינתו. אם מדינת הלאום מבקשת לשמר את שיח השכול נאמן לאתוס הלאומי, עליה לפעול כך שהמתמודדים עם האבדן במלחמות — האזרחים — יחושו שאבדנם הוא לאומי, לא חסר יוקרה, וכי הם עצמם אינם 'שכולים מדרגה שנייה' (Horchler and Morris 1994: 72).

מקורות

אליחי, ח', 14.7.1982. מכתב למערכת, הארץ.

ארכיון הנצחת החייל, 12.1.1998. תיק אנדרטת נפ"א, סיכום דיון על האנדרטה.

בג"ץ 4763/97 מריאנה חכים נ' המועצה המקומית מזכרת בתיה, פ"ד נב(1) 35 (1997), עמ' 39–44.

בר־נדב, א', 2007. 'אבדן בן זוג והמודל הדו־מסלולי לשכול', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה.

גוטמן, מ', 1979. 'שלושה אופני התערבות במשפחות שכולות', ביטחון סוציאלי, 17, עמ' 138–146.

גל, ג', 2002. 'עקרון הפיצוי במערכת הביטחון הסוציאלי לאנשים עם מוגבלות בישראל והשלכותיו', עבודה, חברה ומשפט, 9, עמ' 115–134.

גנור, א', 26.5.2011. 'אמץ קבר: התכנית החינוכית החדשה של גדעון סער', עכבר העיר, גרסת אינטרנט: http://www.mouse.co.il/CM.articles_item,1057,209,60932,.aspx (אוחזר ביולי 2012).

דביר, נ׳, 25.4.2010. ׳אדריכלות עם שכול׳, **עכבר העיר**, גרסת אינטרנט: http://www.mouse.co.il/CM.articles_item,1042,209,48592,.aspx (אוחזר ביולי 2012).
דגלס, מ׳, 2010. **טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו** (תרגמה מאנגלית יעל סלע), רסלינג, תל אביב.
דרורי, ז׳ וא׳ לבל, תשס״ה. ׳״יחסי הציבור של המוות״: עימותי זיכרון באתר ההנצחה הלאומי ״מוזיאון הר־איתן״׳, **תרבות דמוקרטית**, 9, עמ׳ 49–84.
הכנסת 3.1.1973. ישיבת ועדת העבודה של הכנסת, ארכיון הכנסת.
הכנסת, 31.1.1973. פרוטוקול ישיבה של ועדת העבודה של הכנסת, הכנסת השביעית, ארכיון הכנסת.
הכנסת, 4.2.1973. ישיבת ועדת העבודה של הכנסת, דיון בחוק התגמולים לנפגעי פעולות איבה, ארכיון הכנסת.
הכנסת, 21.2.1977. דיון בחוק הגמלאות לנפגעי פעולות איבה, ארכיון הכנסת.
הכנסת, 21.1.1982. פרוטוקול ישיבת ועדת העבודה והרווחה, הכנסת העשירית, ארכיון הכנסת.
הכנסת, 10.5.1982. דיון בחוק הרשויות המקומיות — פטור מארנונה לחיילים נפגעי מלחמה ושוטרים, ארכיון הכנסת.
הכנסת, 27.7.1982. פרוטוקול ישיבת ועדת העבודה והרווחה של הכנסת, הכנסת העשירית, ארכיון הכנסת.
הכנסת, 1.11.1994. דיון בחוק התגמולים לנפגעי פעולות איבה, ארכיון הכנסת.
המוסד לביטוח לאומי, 1976–2006. ארכיון הביטוח הלאומי, תיקי נפגעי איבה: 178/880–13 שנים 1976–2006.
המוסד לביטוח לאומי, 2009. ריאיון עם מנהל אגף נפגעי פעולות איבה, הביטוח הלאומי, ירושלים, מרס, המוסד לביטוח לאומי, 2011.
המוסד לביטוח לאומי, 2011. תגמולים למשפחות הנספים בפעולות האיבה, ירושלים.
הרן־קייזר, ס׳, ללא תאריך. מכתב לא מתוארך למערכות העיתונים.
הרן־קייזר, ס׳, 1998. מכתב מסמדר הרן לשר משה קצב, פברואר, ארכיון אישי.
הרן־קייזר, ס׳, 5.5.2000. ׳המלחמה על הזיכרון׳, טור אורח במדורו של יאיר לפיד ׳לא סופי׳, **מעריב**, עמ׳ 6.
הרצל, ב״ז, 1899, 28 באפריל. מכתב לסולטן התורכי.
הררי, י׳, 4.5.2005. יוסק׳ה הררי בשם הנהלת ארגון ׳יד לבנים׳ ליונה יהב, ראש עיריית חיפה, ארכיון עיריית חיפה, הנצחה, התכתבויות.
וייס־גל, ע׳, 2005. ׳העבודה הסוציאלית בראי הביקורת׳, **חברה ורווחה**, 25, 2, עמ׳ 249–281.
ועדת מלץ, 2000. **הוועדה להנצחת חללי פעולות האיבה והטרור בראשותו של שופט בית המשפט העליון בדימוס יעקב מלץ**, משרד ראש הממשלה, ירושלים.
יד לבנים, 21.6.2005. ׳עמדת יד לבנים בנושא נפגעי פעולות איבה׳, נייר עמדה רשמי שהועבר למערכות עיתונים ולחברי כנסת, ארכיון יד לבנים.

ינאי, א', 1993, 'הסיוע לאזרחים נפגעי פעולות איבה', **ביטחון סוציאלי**, 40, עמ' 35–53.
ינאי א', 2007. 'נפגעי איבה בישראל: אתגרים בהגשת טיפול וסיוע', **ביטחון סוציאלי**, 73, עמ' 11–39.
כפיר, נ', 1976. 'ההיבט השיקומי של ההנצחה', בתוך: א' שמיר (עורכת), **ההנצחה ומשמעותה**, משרד הביטחון, המחלקה להנצחת החייל ואגף השיקום, תל אביב, עמ' 16–21.
לבל, א', 2008. **הדרך אל הפנתיאון: אצ"ל, לח"י וגבולות הזיכרון הישראלי**, כרמל, ירושלים.
לבל, א', בהכנה. 'אבדן לא מוקר: שכול אנטי־הגמוני ומסגור מחודש של טראומה', בתוך: ה' שנון־קליין וש' קרייטלר (עורכות), **טנטולוגיה היום: מחקרים באבדן, שכול ומוות**.
ליסק, מ', 1997. 'אתוס אופנסיבי או תרבות מיליטריסטית?', **עיונים בתקומת ישראל**, 7, עמ' 651–661.
מבקר המדינה, 1989. **דו"ח שנתי 39 לשנת 1988**, משרד מבקר המדינה, ירושלים.
מבקר המדינה, 2003. **דו"ח שנתי 54א לשנת 2003**, משרד מבקר המדינה, ירושלים.
מונטרסקו, ד', 2009. 'ההיסטוריה של המקף: אוריינטליזם עירוני על הקו בין יפו ותל אביב', **זמנים**, 106, עמ' 76–93.
מוסה, ג', 1993. **הנופלים בקרב: עיצובו מחדש של זכרון שתי מלחמות העולם** (תרגם מאנגלית עמי שמיר), עם עובד, תל אביב.
מור, ק', 2011. **הועדה הציבורית לבחינת זכאות לסיוע מאגפי השיקום — ועדת גורן**, משרד ראש הממשלה, ירושלים.
מנדלביץ, י', ר' קרמן וי' וצור, 2004. 'היררכיית השכול — יש דבר כזה', **נייר עמדה — כנס שדרות לחברה**, אוקטובר.
משרד האוצר, 2010. **הצעת תקציב הביטחון לשנת הכספים 2010**, נושאים לא מסווגים, 'הנצחה', אגף התקציבים, ירושלים.
משרד הביטחון, 2010א. **דו"ח לשנת 2010**, אגף ארגון בקרה ומנהל.
משרד הביטחון, 2010ב. 'מתן תמיכות מתקציב הביטחון לגופים ולפעולות שלא למטרות רווח', **אתר משרד הביטחון**: http://www.mod.gov.il/pages/about_office/pdfs/H050020M.pdf
נדב, ד', 2009. **בדרכי שיקום**, משרד הביטחון, תל אביב.
נורה, פ', 1993. 'בין זיכרון להיסטוריה: על הבעיה של המקום', **זמנים**, 45, עמ' 9–28.
סוויד, ו', 5.9.2004. מכתב לזאב ראפ, משרד ראש הממשלה, ירושלים.
ספקטור־מרזל, ג', 2010. 'מנגנוני ברירה בטענה של זהות סיפורית', בתוך: ל' קסן ומ' קרומר־נבו (עורכות), **ניתוח נתונים במחקר איכותני**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע, עמ' 63–96.
עזריהו, מ', 1995. '"ההלך — ברדתך לנגב זכור אותנו": האנדרטה לזכר חללי גדוד 54 של חטיבת גבעתי בחוליקאת: מחקר בהנצחת מלחמת העצמאות', **עיונים בתקומת ישראל**, 5, עמ' 336–363.

עמרוסי, א', 22.6.2012. 'חותמת כשר', **ישראל היום**: http://www.israelhayom.co.il/site/ newsletter_article.php?id=18435&newsletter=22.06.2012

פארן, ג', ע' פדהצור וא' פרלינגר, 2005. **התמודדות מול טרור בירושלים**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים.

פייגה, מ', 2010. 'האנדרטה לאסון המסוקים ופרדוקס הפרטת ההנצחה של חללי הלאום', **עיונים בתקומת ישראל**, 20, עמ' 122-143.

פלוריאן, ו', ר' מלקינסון וא' כשר, 1999. 'זכויות ושירותים למשפחות שכולות בישראל: סקר דעת קהל', **חברה ורווחה**, 19, עמ' 417-432.

צור, י', י' מנדלביץ ור' וכרמי, 2006. 'היעלמות אזכור חללי העורף מהשיח הציבורי', **אתר מאמרים**: www.mamarim.co.il\565454/tzur;kjghi (אוחזר ביולי 2011).

קידר, נ', 1.5.2006. **מלחמות השכול** (סרט תיעודי בערוץ יס דוקו).

קלון, י', 2001. **נפגעי הטרור וועדות הביטוח הלאומי – פנומנולוגיה של שיקום**, המרכז למדיניות חברתית, תל אביב.

רוברמן, ס', 2005. **זיכרון בהגירה: חיילי הצבא האדום בישראל**, מאגנס, ירושלים.

רוזנטל, ר', 23.5.2004. 'השכול האזרחי', **מעריב**.

שביט, א', 9.2.2004. 'לא טוב ליהודים', **הארץ**.

שמיר, א', 1996. **הנצחה וזכרון: דרכה של החברה הישראלית בעיצוב נופי הזכרון**, עם עובד, תל אביב.

שמיר, א', 2003. **לבל יהיו כלא היו**, משרד הביטחון, תל אביב.

שפירו, ש', מ' שרר, נ' קורין־לנגר וע' וייס, 2002. 'התפתחות מקצוע העבודה הסוציאלית בישראל', **חברה ורווחה**, 22, 2, עמ' 135-152.

שפר, ג', א' ברק וע' אורן, תשס"ז. **צבא שיש לו מדינה? מבט מחודש על יחסי התחום הביטחוני והתחום האזרחי בישראל**, כרמל, ירושלים.

שרגאי, נ', 22.5.1997. 'ללא מדים', **הארץ**.

Agamben, G., 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford CA.

Alan, P. and T. Alan, 1994. *Story Re-Visions: Narrative Therapy In Postmodern World*, Guilford Press, New York.

Almog, O., 2000. *The Sabra: The Creation of the New Jew*, University of California Press, Berkeley CA.

Barrera, M. et al., 2007. 'Patterns of Parental Bereavement Following the Loss of a Child and Related Factors', *Omega*, 25, 2, pp 145-167.

Baudrillard, J., 2001. *Selected Writings*, Polity, Cambridge.

Ben-Eliezer, U., 1995. 'Constructing Identity: A Nation-in-Arms: State, Nation, and Militarism in Israel's First Years', *Comparative Studies in Society and History*, 37, pp. 264-285.

Ben-Eliezer, U., 1998. *The Making of Israeli Militarism*, Indiana University Press, Bloomington IN.

Bento, R., 1994. 'When the Show Must Go On: Disenfranchised Grief: Recognizing Hidden Sorrow', *Journal of Managerial Psychology*, 9, 6, pp. 35-56.

Beres, L. R., 1999. 'Israel after Fifty', *Connecticut Journal of International Law*, 14, pp. 27-51.

Betancourt, H. and S. R. Lopez, 1993. 'The Study on Culture, Ethnicity and Race in American Psychology', *American Psychologist*, 48, 6, pp. 629-637.

Bourdieu, P., 1984. *Distinction: A Social Critique of the Stratification of Taste*, Harvard University Press, Cambridge MA.

Bourdieu, P., 1991. 'Authorized Language', in: Idem (ed.), *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Cambridge MA, pp. 107-116.

Bryson, B., 1996. 'Anything But Heavy Metal: Symbolic Exclusion and Music Dislikes', *American Sociological Review*, 61, 5, pp. 884-899.

Butcher, A., 2002. 'A Grief Observed: Grief Experiences of East Asian International Students Returning to their Countries of Origin', *Journal of Studies in International Education*, 6, 4, pp. 368-435.

Butler, J., 2009. *Frames of War: When is Life Grievable*?, Verso, London.

Carmi, S. and H. Rosenfeld, 1999. 'The Emergence of Militaristic Nationalism in Israel', *International Journal of Politics, Culture and Society*, 3, 1, pp. 5-49.

Castles, S., 2005. 'Nation and Empire: Hierarchies of Citizenship in New Global Order', *International Politics*, 42, pp. 203-224.

Castles, S. and A. Davidson, 2000. *Citizenship and Migration: Globalization and the Politics of Belonging*, Routledge, New York NY.

Cnaan, R. A. and S. C. Boddie, 2002. 'Charitable Choice and Faith Based Welfare: A Call for Social Work', *Social Work*, 47, 3, pp. 224-235.

Cowgill, R., 2011. 'Canonization Remembrance: Music for Armistice Day at the BBC, 1922-1927', *First World War Studies*, 2, 1, pp. 75-107.

Crant, J. M., 2000. 'Proactive Behavior in Organization', *Journal of Management*, 28, 3, pp. 435-462.

Dagger, R., 2002. 'Republican Citizenship', in: E. F. Isin and B. S. Turner (eds.), *Handbook of Citizenship Studies*, Sage, London, pp. 145-158.

Danieli, Y., 1995. 'Preliminary Reflections from Psychological Perspective', in: N. J. Kritz (ed.), *Transitional Justice: How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes,* U.S. Institute of Peace Press, Washington DC, pp. 196-213.

Davisovitch, N. and R. Zalashik, 2007. 'Recalling the Survivors: Between Memory and Forgetfulness of Hospitalized Holocaust Survivors in Israel', *Israel Studies*, 12, 2, pp. 145-163.

Dean, H., 1997. 'The Juridificatin of Welfare: Strategies of Discipline and Resistance', in: A. Kjonstad and J. Wilson (eds.), *Law, Power and Poverty*, CROP Publication, Bergen.

Degloma, T., 2009. 'Expanding Trauma through Space and Time', *Social Psychology Quarterly*, 72, 2, pp. 105-122.

Doka, J. K., 1989. 'Disenfranchised Grief', in: Idem (ed.), *Disenfranchised Grief: Recognizing Hidden Sorrow*, 2, Lexington Books, Lexington MA.

Doka, J. K. (ed.), 2002. *Disenfranchised Grief: New Directions, Challenges, and Strategies for Practice*, Research Press, Champion IL.

Dumais, S. A., 2000. 'Cultural Capital, Gender, and School Success: The Role of Habitus', *Sociology of Education*, 75, 1, pp. 44-68.

Duverger, M., 1972. *Political Parties*, Methuen, London.

Eyre, A., 2007. 'Remembering: Community, Commemoration after Disaster', in: *Handbook of Disaster Research*, pp. 441-455.

Foucault, M., 2006 [1964]. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Vintage, New York NY.

Friedman-Peleg, K. and Y. Billu, 2011. 'From PTSD to National Trauma: The Case of the Israel Trauma Center for Victims of Terror and War', *Transcultural Psychiatry*, 48, 4, pp. 416-436.

Gal, J. and M. Bar, 2000. 'The Needed and the Needy: The Policy Legacies of Benefits for Disabled Veterans in Israel', *Journal of Social Policy*, 29, pp. 577-598.

Gamson, W. A. and K. E. Lasch, 1981. *The Political Culture of Social Welfare*, CRSO Working Paper Num. 242, Center of Research on Social Organization, University of Michigan MI.

Gillies, J. and R. A. Niemeyer, 2006. 'Loss, Grief and the Research for Significance: Toward a Model of Meaning Reconstruction in Bereavement', *Journal of Constructivist Psychology*, 19, pp. 31-65.

Girard, R., 1979, *Violence and the Sacred*, Johns Hopkins University Press, Baltimore MD.

Goerdel, H. T., 2005. 'Taking Initiative: Proactive Management and Organizational Performance in Networked Environments', *Journal of Public Administration Research and Theory*, 16, 3, pp. 351-367.

Gole, N., 1997. 'The Gendered Nature of the Public Sphere', *Public Culture*, 10, 1, pp. 61-81.

Gordon, C., 1991. 'Governmental Rationality: An Introduction', in: G. Burchell, C., Gordon and P. Miller (eds.), *The Faucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago University Press, Chicago IL, pp. 1-51.

Green, N., 2002. 'On the Move: Technology, Mobility, and the Mediation of Social Time and Space', *The Information Society*, 18, pp. 281-292.

Greenblat, S., 1980. *Renaissance Self Fashion: From More to Shakespeare*, University of Chicago Press, Chicago IL, p. 13.

Griffin, M. A., S. D. Parker and C. M. Mason, 2010. 'Leader Vision and the Development of Adaptive and Proactive Performance: A Longitudinal Study', *Journal of Applied Psychology*, 95, 1, pp. 174-182.

Groseclose, T. and N. McCarty, 2001. 'The Politics of Blame: Bargaining before an Audience', *American Journal of Political Science*, 45, 1, pp. 100-119.

Grout, L. A. and B. D. Romanoff, 2000. 'The Myth of the Replacement Child: Parent's Stories and Practices After Perinatal Death', *Death Studies*, 24, pp. 93-114.

Gurr, T. R., 1968. 'A Casual Model of Civil Strife', *American Political Science Review*, 62, pp. 1104-1124.

Guru, S., 2010. 'Social Work and the War on Terror', *British Journal of Social Work*, 40, 1, pp. 272-289.

Gusfield, J., 1963. *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, University of Illinois Press, Urbana IL.

Halbwacks, M., 1992. *On Collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 21-28, 167-189.

Hamber, B. and R. A. Wilson, 2002. 'Symbolic Closure through Memory, Reparation and Revenge in Post-Conflict Societies', *Journal of Human Rights*, 1, 1, pp. 35-53.

Handelman, D., 1985. 'Charisma, Liminality and Symbolic Types', in: E. Cohen, M. Lissak and U. Almagor (eds.), *Comparative Social Dynamics*, Westview press, Boulder CO, pp. 346-359.

Handelman, D., 2004. *Nationalism and the Israeli State: Bureaucratic Logic in Public Events*, Berg, Oxford and New York.

Harvey, J. H., 1996. *Embracing their Memory: Loss and the Social Psychology of Story-Telling*, Allyn and Bacon, Needham Hights MA.

Hastings, S. O., G. W. Musambira and J. D. Hoover, 2007. 'Community as a Key Healing after the Death of a Child', *Communication and Medicine*, 4, 2, pp. 153-163.

Hastings, S. O., G. W. Musambira and J. Hoover, 2007. 'Community as a Key to Healing after the Death of a Child', *Communication and Medicine*, 4, 2, pp. 153-163.

Hedtka, L. and J. Winslade, 2005. 'The Use of the Subjunctive in Remembering Conversations with Those Who Are Grieving', *Omega*, 50, 3, pp. 197-215.

Hobsbawm, E. 1983. 'The Mass Production of Tradition: Europe 1870-1914', in: E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *The Invention of Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hobsbawm, E. and T. Ranger (eds.), 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hooks, B., 1997. 'Violence in Intimate Relationship: A Feminist Perspective', in: L. Otoole and J. R. Schiffman (eds.), *Gender Violence: Interdisciplinary Perspective*, New York University Press, New York, pp. 279-284.

Horchler, J. N. and R. R. Morris, 1994. *The SIDS Survival Guide: Information and Comfort for Grieving Family and Friends and Professionals Who Seek to Help Them*, SIDS Educational Services, Hyattsville MD.

Jhangiani, R., 2010. 'Psychological Concomitants of the 11 September 2011 Terrorist Attacks: A Review', *Behavioral Science of Terrorism and Political Aggression*, 2, 1, pp. 38-69.

Johnston, H., 1995. 'A Methodology for Frame Analysis: From Discourse to Cognitive Schemata', in: H. Johnston and B. Klandermans (eds.), *Social Movements and Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis MN, pp. 217-246.

Jollimore, T., 2007. 'Terrorism, War and the Killing of the Inocent', *Ethical Theory Moral Practice*, 10, pp. 353-372.

Kauffman, J., 1994. 'Mourning and Mental Retardation', *Death Studies*, 18, 3, pp. 257-271.

Kertzer, D. I., 1988. *Rituals, Politics and Power*, Yale University Press, New Haven CT.

Khazanov, A. M., 2008. 'Whom to Mourn and Whom to Forget? (Re)constructing Collective Memory in Contemporary Russia', *Politics, Religion and Ideology*, 9, 2-3, pp. 293-310.

Kimmerling, B., 1993. 'Patterns of Militarism in Israel', *European Journal of Sociology*, 34, pp. 109-202.

Lambert, P. and R. Mallett, 2007. 'Introduction: The Heroisation-Demonisation Phenomenon in Mass Dictatorship', *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8, 3-4, pp. 453-463.

Lebel, U., 2011. 'Militarism versus Security? The Double-Bind of Israel's Culture of Bereavement and Hierarchy of Sensitivity to Loss', *Mediterranean Politics*, 16, 3, pp. 365-384.

Lebel, U., forthcoming. 'Counter-Hegemonic Bereavement, Un-Honored Grief and Reframing Loss – A Study in Political Psychology of Bereavement, Loss and Trauma: The Case of Terror Casualties' Families' Politics of Belonging', in: T. Van Leeuwen and M. Brouwer (eds.), *Psychology of Trauma*, Nova Publishers, Hauppauge NY.

Lebel, U. and N. Romel, 2009. 'The Emotional Re-Engineering of Loss: On the Grief-Anger-Social Action Continuum', *Political Psychology*, 30, 5, pp. 669-691.

Lee, C., 2007. 'Visual Stalinism from the Perspective of Heroisation', *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8, 3-4, pp. 503-521.

Levav, I., Y. Friedlander, J. Kark and E. Peritz, 1988. 'An Epidemiological Study of Mortality Among Bereaved Parents', *New England Journal of Medicine*, 319, pp. 457-461.

Levy, Y., 2010a. 'How the Military's Social Composition Affects Political Protest: The Case of Israel', *Peace and Change*, 35, 1, pp. 123-145.

Levy, Y., 2010b. 'The Clash between Feminism and Religion in the Israeli Military: A Multilayered Analysis', *Social Politics: International Studies in Gender*, *State and Society*, 17, 2, pp. 185-209.

Lewis-Herman, J., 1992. *Trauma and Recovery*, Basic Books, New York, pp. 92-96.

Lockwood, D., 1992, *Solidarity and Schism*, Clarendon Press, Oxford.

Marinova, S., 2002. 'Are all Good Soldiers Behaviors the Same?', *Journal of Business Research*, 55, 1, pp. 1-15.

Marshall, R. D. and E. G. Suh, 2003. 'Contextualizing Trauma: Using Evidence-Based Treatments in a Multicultural Community After 9/11', *Psychiatric Quarterly*, 74, 4, pp. 401-420.

Mathes, C., 2006. *And a Sword Shall Pierce Your Heart: Moving from Despair to Meaning After the Death of a Child*, Chiron Publication, Wilmette IL.

Matthews, L. T. and S. J. Marwit, 2006. 'Meaning Reconstruction in the Context of Religious Coping: Rebuilding the Shattered Assumptive World', *Omega*, 53, 1-2, pp. 87-104.

McKenna, B., 2004. 'Critical Discourse Studies: Where to From Here?', *Critical Discourse Studies*, 1, 1, pp. 9-39.

Meoti, G., 2010. *A New Shoah: The Untold Story of Israel's Victims of Terrorism*, Encounter Books, New York and London.

Mitchell, T., 1990. 'Everyday Metaphors of Power', *Theory and Society*, 19, pp. 545-577.

Morgan, P., 2009. '"I Was There Too": Memories of Victimhood in Wartime Italy', *Modern Italy*, 14, 2, pp. 217-231.

Moscovici, S., 1984. 'The Phenomenon of Social Representations', in: R. M. Farr and S. Moscovici (eds.), *Social Representations*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 3-69.

Murphy, R., 1984. 'The Structure of Closure: A Critique and Development of the Theories of Weber, Collins and Parkin', *British Journal of Sociology*, 35, 4, pp. 547-567.

Murphy, S. A. et al., 1999. 'PTSD among Bereaved Parents following the Violent Deaths of their 12-28-Year-old Children: A Longitudinal Prospective Analysis', *Journal of Traumatic Stress*, 12, pp. 273-291.

Neimeyer, R. A., 1998. *Narrative Strategies in Grief Coping*, McGraw-Hill, New York.

Neimeyer, R. A., 2001a. 'The Language of Loss: Grief Therapy as a Process of Meaning Reconstruction', in: Idem (ed.), *Meaning Reconstruction and the Experience of Loss*, American Psychological Association, Washington DC, pp. 261-292.

Neimeyer, R. A., 2001b. 'Reauthoring Life Narratives: Grief Therapy as Reconstruction', *Israel Journal of Psychiatry*, 38, pp. 171-183.

Neimeyer, R. A., 2006. 'Complicated Grief and the Quest for Meaning: a Constructivist Contribution', *Omega*, 52, pp. 37-52.

Neimeyer, R. A. and A. E. Stewart, 1996. 'Trauma, Healing and the Narrative Employment of Loss', *Families in Society*, 77, pp. 360-375.

Neimeyer, R. A. and A. E. Stewart, 2000. 'Constructivist and Narrative Psychotherapies', in: C. R. Snyder and R. E. Ingram (eds.), *Handbook of Psychological Change*, Wiley, New York, pp. 337-357.

Neimeyer, R. A., H. G. Prigerson and B. Davies, 2006. 'Mourning and Meaning', *American Behavioral Scientist*, 46, pp. 235-251.

Nicholson, L., 1996. 'Identity and the Politics of Recognition', *Constellations*, 3, 1, pp. 1-16.

Orr, J. J., 2001. *The Victim as Hero: Ideologies of Peace and National Identity in Postwar Japan*, University of Hawai'i Press, Honolulu, Hawaii.

Parker, S. K., U. K. Bindi and K. Strauss, 2010. 'Making Things Happen: A Model of Proacive Motivation', *Journal of Management*, 38, 4, pp. 827-856.

Peled, Y., 2008. 'The Evolution of Israeli Citizenship: An Overview', *Citizenship Studies*, 12, 3, pp. 335-345.

Rimmerman, A. and T. Araten-Bergman, 2010. 'Victims of Hostile Acts in Israel and the United States: Comparable Policy Review', *Journal of Comparative Policy*, 12, 3, pp. 251-274.

Rivera, M., 2002. 'Linking the Psychological and the Social: Feminism, Poststructuralism and Multiple Personality', in: M. Dimen and V. Goldner (eds.), *Gender in Psychoanalytic Space: Between Clinic and Culture*, Other Press, New York, pp. 331-352.

Rosenhek, Z., 1999. 'The Exclusionary Logic of the Welfare State: Palestinian Citizens and the Israeli Welfare State', *International Sociology*, 14, 2, pp. 195-215.

Rousseau, J. J., 1968. *The Social Contract and Discourses*, Everyman's Library, London, pp. 262-263.

Rudrum, D., 2005. 'From Narrative Representation to Narrative Use: Towards the Limits of Definition', *Narrative*, 13, 2, pp. 195-204.

Rynearson, E. K. (ed.), 2006. *Violent Death: Resilience and Intervention Beyond the Crisis*, Routledge, New York.

Sandler, T., 1992. *Collective Action: Theory and Applications*, University of Michigan Press, Ann Arbor MI.

Schacter, D., 1997. 'Memory Distortion: History and Current Status', in: Idem (ed.), *Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*, Harvard University Press, Cambridge MA, pp. 1-48.

Scott, J., 1996. *Stratification and Power: Structures of Class, Status and Command*, Polity Press, Cambridge.

Shapiro, E. R., 2002. 'Family Bereavement after Collective Trauma: Private Suffering, Public Meanings, and Cultural Contexts', *Journal of Systematic Therapies*, 21, pp. 81-92.

Sheffer, G. and O. Barak (eds.), 2010. *Militarism and Israeli Society*, Indiana University Press, Bloomington IN.

Skalnik, P., 1996. 'Ideological and Symbolic Authority: Political Culture in Nanun, Northern Gana', in: H. J. M. Claessen and J. G. Oosten (eds.), *Ideology and the Formation of Early States*, Brill, Leiden, pp. 84-98.

Smyth, M., 2004. 'The Process of Demilitarization and the Reversibility of the Peace Process in Northern Ireland', *Terrorism and Political Violence*, 16, 3, pp. 544-566.

Soysal, Y., 1997. 'Changing Parameters of Citizenship and Claims Making: Organized Islam in European Public Spheres', *Theory and Society*, 26, pp. 509-527.

Stroebe, M. S. and H. Schut, 2001. 'Meaning Making in the Dual Process Model of Coping with Bereavement', in: R. A. Neimeyer (ed.), *Meaning Reconstructing and the Experience of Loss,* American Psychological Association, Washington, DC, pp. 116-134.

Suchman, M. C., 1995. 'Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approach', *Academic of Management Review*, 20, 3, pp. 571-610.

Thoits, P. A., 1990. 'Emotional Deviance: Research Agendas', in: T. D. Kamper (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, State University of New York Press, Albany NY, pp. 180-206.

Thomas, L. M., 1999. 'Suffering as a Moral Beacon: Blacks and Jews', in: H. Flanzbaum (ed.), *The Americanization of the Holocaust*, Johns Hopkins University Press, Baltimore MD, pp. 198-231.

Tschannen, O., 1991. 'The Secularization Paradigm: A Systematization', *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 4, pp. 394-415.

Van-Leeuwen, T., 2007. 'Legitimation in Discourse and Communication', *Discourse and Communication*, 1, pp. 91-112.

Walter, T., 2009. 'Mourners and Mediums', *Bereavement Care*, 27, 3, pp. 47-50.

Watkins, N., F. Cole and S. Weidemann, 2010. 'The War Memorial as Healing Environment: The Psychological Effect of the Vietnam Veterans Memorial on Vietnam War, Combat Veterans' Posttraumatic Stress Disorder Symptoms', *Environment and Behavior*, 42, 3, pp. 351-375.

Wegner, B., 1992. 'Concepts and Measurements of Prestige', *Annual Review of Sociology*, 18, pp. 253-280.

Westhusing, T., 2003. 'A Beguiling Military Virtue: Honor', *Journal of Military Ethics*, 2, 3, pp. 195-212.

Worden, J. W., 2003. *Grief Conseling and Grief Therapy: A Handbook for the Mental Health Practitioner* (3rd ed.), Brunner-Routledge, New York.

Yanow, D., 1996. *How Does a Policy Mean? Interpreting Policy and Organizational Actions*, Georgetown University Press, Washington.

Young, J. E., 1993. *The Texture of Memory*, New Haven and London.

Zehfuss, M., 2009. 'Hierarchies of Grief and the Possibility of War: Remembering UK Fatalities in Iraq', *Millennium*, 38, 2, pp. 419-440.

Zizek, S., 1989, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London.

'עתות סופה'
נצרת והממשל הצבאי 1948-1949

מוסטפא עבאסי

הקדמה

ב־16 ביולי 1948, במהלך מבצע 'דקל', כבשו כוחות צה"ל את נצרת וסיפחו אותה למדינת ישראל אף שעל פי החלטת החלוקה של האו"ם מ־29 בנובמבר 1947 נכללה העיר בתחומי המדינה הערבית הפלסטינית.[1] נצרת נכבשה לאחר הוראות קפדניות ומחמירות ביותר מבן־גוריון, ראש הממשלה ושר הביטחון דאז, שבהן דרש מהמפקדים והלוחמים לגלות יחס מיוחד לנצרת בשל היותה עיר קדושה לעולם הנוצרי. במכתב ששלח ב־15 ביולי 1948 ליגאל ידין, ראש אגף המבצעים במטכ"ל, ולאלוף משה כרמל, מפקד חזית הצפון, כתב בן־גוריון:

> אם נצרת עומדת להיכבש אתה חייב להכין לפני כך כוח מיוחד נאמן וממושמע [...] וימנע כל אפשרות של שוד חילול מנזרים ובתי כנסיות. נגד כל ניסיון של שוד מצד חיילינו יש להשתמש במכונת ירייה בלא רחמים, עליך להודיע אך את מבצע הוראה זו [כך במקור].[2]

נצרת הייתה העיר היחידה מארבע הערים הערביות והמעורבות בגליל (לצד צפת, טבריה ועכו) שכמעט לא נפגעה במלחמה. לעומת טבריה וצפת, שבהן לא נותרה אוכלוסייה

1 למידע מפורט על מבצע דקל וכיבוש נצרת ראו: Benny Morris, *1948: A History of the First Arab- Israeli War*, Yale University Press, New Haven & London 2008, pp. 278-285; דני הדרי,'מלחמת העצמאות בצפון', בתוך: אלון קדיש (עורך), **מלחמת העצמאות תש"ח-תש"ט: דיון מחדש**, א, משרד הביטחון, [תל אביב] 2004, עמ' 119-169; משה כרמל, **מערכות הצפון**, מערכות, [תל אביב] 1949, עמ' 195-217; ענף ההיסטוריה במטה הכללי, **תולדות מלחמת הקוממיות**, מערכות, [תל אביב] 1959, עמ' 247-252; מוסטפא עבאסי, 'כיבוש נצרת במלחמת העצמאות 1948: העיר הערבית ששרדה את המלחמה', **עיונים בתקומת ישראל**, 20 (2010), עמ' 101-121.

2 מדוד בן־גורין ליגאל ידין, 15.7.1948, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ) 1025/922/5.

ערבית כלל, ועכו, שבה התפנה הרוב המכריע של ערביי העיר, אוכלוסייתה של נצרת גדלה במידה ניכרת במהלך המלחמה ובעקבותיה בשל קליטתם של אלפי פליטים מהערים ומהכפרים בגליל.[3] בכך הפכה נצרת לעיר הערבית הגדולה בישראל, ומאז ועד היום היא ה'בירה' הפוליטית והתרבותית של ערביי המדינה.

בדומה לשאר היישובים והריכוזים הערביים שנותרו בתחומי ישראל, גם על נצרת הוטל ב־1948 'הממשל הצבאי בשטחים המוחזקים'.[4] ממשל זה נמשך עד שנת 1966, ומחקרים רבים — בין השאר של שרה אוסצקי־לזר, עוזי בנזימן ועטאללה מנסור, הלל כהן ויאיר בוימל — נכתבו עליו.[5] מחקרים אלה תרמו רבות להכרת התקופה ולהבנת מערכת היחסים בין השלטונות ובין המיעוט הערבי ששרד במלחמה.

רוב המחקרים הללו הם מחקרי מקרו, כלומר עוסקים בכל ריכוזי האוכלוסייה הערבית בישראל או ברובם ודנים בדרך כלל בכל תקופת פעילותו של הממשל הצבאי (כגון מחקרו של כהן) או בעשור אחד שלו (כגון מחקריהם של אוסצקי־לזר ובוימל). לעומת זאת מורגש חסרונם של מחקרי מיקרו — מחקרים ממוקדים על יישובים ערביים ועל קהילות ערביות נפרדות. מאמר זה בודק אפוא את התמורות שחלו בנצרת בשנים הראשונות של מדינת ישראל ואת המדיניות הישראלית בעיר.

מחקרי מיקרו דוגמת מחקר זה יכולים לסייע בידנו בשני כיוונים: האחד — לחזק ולאשש את התובנות שהגיעו אליהן החוקרים האמורים וחוקרים אחרים בנושא; והאחר — להציע תובנות חדשות לנושאים חברתיים ואחרים ש'נבלעו' במחקרי המקרו או שלא זכו למידה מספקת של תשומת לב.

3 במפקד 1922 מנתה אוכלוסיית נצרת 7,424 נפשות, במפקד 1932 8,756 נפשות, בשנת 1945 — כ־12,000, ואילו בשנת 1949 היא מנתה לפי אומדני שר המיעוטים בכור שטרית כ־25,000—30,000 תושבים — כמעט פי שניים מהתקופה שלפני המלחמה. עוד על נושא זה ראו: אילת כהן־קסטרו, 'תמורות במאזן הדמוגראפי בנצרת במאה השנים האחרונות', **מגמות**, מה, 3 (2008), עמ' 509–530. משר המיעוטים בכור שטרית לשר המסחר והתעשייה, 21.7.1948, גנזך המדינה (להלן: ג"מ) ג/308/44, נצרת כללי דוחות.

4 'השטחים המוחזקים' הם השטחים שכבשו כוחות צה"ל ולפי תכנית החלוקה היו מיועדים למדינה הערבית.

5 שרה אוסצקי־לזר, **אקרית וברעם: הסיפור המלא**, המכון ללימודים ערביים, גבעת חביבה 1993; הנ"ל, 'התגבשות יחסי הגומלין בין יהודים לערבים במדינת ישראל: העשור הראשון 1948–1958', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 1996; עוזי בנזימן ועטאללה מנסור, **דיירי משנה: ערביי ישראל, מעמדם והמדיניות כלפיהם**, כתר, ירושלים 1996; הלל כהן, **הנפקדים הנוכחים: הפליטים הפלסטינים בישראל מאז 1948**, מכון ון ליר, ירושלים 2000; הנ"ל, **ערבים טובים: המודיעין הישראלי והערבים בישראל — סוכנים ומפעילים, משת"פים ומורדים, מטרות ושיטות**, כתר, ירושלים 2006; יאיר בוימל, 'יחסו של הממסד הישראלי לערבים בישראל: מדיניות, עקרונות, ועולות: העשור השני, 1958–1968', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2002.

המאמר דן בשישה נושאים עיקריים:

- המצב הביטחוני בנצרת ומדיניותם של הממשל הצבאי ומשרד המיעוטים בעניינה.
- התמודדותה של נצרת עם אלפי הפליטים שזרמו אליה, והשפעתם של הפליטים על המרקם החברתי־דמוגרפי שלה.
- פעולתם של המוסדות האזרחיים בעיר בצלו של הממשל הצבאי, וגישתו של משרד המיעוטים לעומת גישתו של הממשל הצבאי אליהם.
- הכלכלה והתעסוקה בנצרת והתמודדותה של העיר עם תוצאות המלחמה.
- היחסים עם מוסדות הדת הנוצריים.
- הזרמים הפוליטיים שפעלו בנצרת, מערכת היחסים ביניהם ומדיניות הממשל הצבאי כלפיהם.

הדיון בשאלות אלה ובמצב בנצרת בכללותו יכול להתבסס על מגוון גדול של מקורות ראשוניים ומשניים, אך מאמר זה מסתמך בעיקר על חומר השמור בתיקי הממשל הצבאי בארכיון צה"ל ובתיקים אחרים בגנזך המדינה. מדובר בעיקר בדו"חות שנכתבו והועברו בין משרדים, בייחוד ממשרד המיעוטים לשאר משרדי הממשלה. עוד מבוסס המחקר על דו"חות מודיעין ודו"חות של מחלקת הצנזורה, ששלטה בכל המכתבים שיצאו מהעיר ונכנסו אליה, וכן פרוטוקולים של עיריית נצרת מאותן שנים ויומן של המנזר הסלזיאני בעיר, ובייחוד הקטע הנוגע לפליטים שזרמו אליה.

המצב בעיר לאחר כיבושה: פעילותם של הממשל הצבאי ומשרד המיעוטים

ב־17 ביוני 1948, יום לאחר כיבוש נצרת וחתימתם של ראש העיר יוסף ביי אלפאהום ונכבדים אחרים על הסכם הכניעה, ביקרו בעיר יהושפט הרכבי ויעקב שמעוני בראש משלחת צבאית.[6] את השניים קיבל המושל הצבאי של העיר, רב סרן אלישע סולץ, שמונה לתפקידו מיד לאחר כיבושה.[7] בדו"ח שכתבו על הביקור ציינו השניים שכבר אז הייתה נצרת 'מטוהרת מן הכוחות הלוחמים', ואנשי חטיבה שבע, שממנה באו רוב כובשי העיר, סרקו אותה, שבו כמה אנשים, וקציני המודיעין של החטיבה עסקו בחקירתם.[8]

מדבריהם של הרכבי ושמעוני עולה גם כי סולץ הקפיד על ביצוע הפקודות, בכללן פקודת היום המורה על השלטת סדר ושמירה על המקומות הקדושים ועל הרכוש. הם ציינו

6 הרכבי היה לימים סגן ראש אגף המודיעין במטכ"ל וחוקר ומרצה להיסטוריה של המזרח התיכון באוניברסיטה העברית בירושלים; שמעוני היה מאנשי הש"י (שירות הידיעות) של 'ההגנה' ולימים מזרחן באוניברסיטה העברית.

7 סולץ, חבר קיבוץ מעוז חיים, היה לימים ראש המועצה האזורית עמק בית שאן. להרחבה על האיש ופועלו ראו: **מפי חברים: אלישע — האיש ופועלו**, דפוס בן־חור, תל אביב תשל"ג.

8 יעקב שמעוני, ביקור בנצרת הכבושה, 18.7.1948, ג"מ ג/308/44; ראו גם כהן, **ערבים טובים**, עמ' 31–29.

שהעיר נראתה שקטה, תושביה היו צייתנים ומסבירי פנים, ורבים מהם מסרו את הנשק שברשותם כמו שנצטוו לעשות. עוד מוסר הדו״ח שלמרות העוצר הכללי וסיורי המשטרה הצבאית, נראו ברחובות אנשים שהציעו את שירותיהם כמורי דרך בתשלום.

לדברי הרכבי ושמעוני, נציגי התושבים שנפגשו עמם היו חברי מועצת העיר או ׳הוועדה הלאומית׳[9] שנשארו בעיר. בלטו בקרבם ראש העיר יוסף אלפאהום; אבראהים אלפאהום, קרוב משפחתו וראש הוועדה הלאומית לשעבר; נח׳לה בשארה, מנכבדי העדה היוונית־אורתודוקסית; הכומר בסיליוס סמאן, ראש העדה היוונית־קתולית; הכומר אנג׳לו אחמראני, ראש העדה הלטינית; הכומר מיכאיל, נציג העדה האורתודוקסית; וסמואיל ח׳מיס, המפקד החדש של המשטרה. מאלה נבחרה ועדת קשר עם השלטונות הישראליים, שהיו חברים בה יוסף אלפאהום, סמאן ובשארה — נציגי שלוש העדות הגדולות בעיר: מוסלמים, נוצרים־אורתודוקסים ונוצרים־קתולים. המשלחת הצבאית והוועדה המקומית סיירו בעיר יחד ומצאו שכמה חנויות נפרצו ושהיו מקרי שוד אחדים. לפני עזיבתם את העיר הציעו הרכבי ושמעוני לוועדה להעביר באמצעותם מברק לוותיקן על המצב בנצרת, ואולם סמאן ביקש ארכה למתן הצהרה כזאת שכן טרם סייר בכל המקומות הקדושים וראה במו עיניו שלא נפגעו. הוא גם ביקש להודיע על כך לראש העדה הקתולית בארץ, הבישוף ג׳וארג׳יוס חכים.[10]

ב־19 ביולי 1948 ביקרה בעיר משלחת נוספת בעלת אופי פוליטי־מנהלי בראשותו של שר המיעוטים בכור־שלום שטרית. עמו באו מנכ״ל משרדו גד מכנס, ראש ׳המחלקה לטיפוח יחסים בין היהודים למיעוטים׳ והמושל הצבאי של יפו. המושל צורף בזכות ניסיונו המנהלי, לאחר שזה כמה חודשים ניהל את ענייני הקהילה הערבית הקטנה שנותרה ביפו. בביקור נפגש שטרית עם המושל הצבאי של נצרת, עם ראש העירייה, עם מפקד המשטרה לשעבר אסעד אלסעדי, עם שופט השלום לשעבר עזיז ג׳רג׳ורה ועם נציגי הקומוניסטים הערבים — אנשי ׳הליגה לשחרור לאומי׳, זו שבנובמבר 1948 עתידה להתאחד עם הקומוניסטים היהודים ולהיהפך למפלגה הקומוניסטית הישראלית (מק״י).[11]

מהדו״ח שכתב שטרית על ביקורו בעיר אנו למדים שעל נצרת הוטל מדי יום ביומו עוצר מהשעה שמונה בערב ועד עשר בבוקר למחרת, וכי הממשל נערך לזיהוי התושבים ולחיפוש מקיף אחר נשק.[12] גם שטרית דיווח שתושבים רבים צייתו לצו למסירת הנשק שברשותם, ורבים עשו זאת מרצון. לפי הדו״ח נמסרו בתוך יומיים כשמונה מאות רובים וסוגים רבים של תחמושת. עוד ציין שטרית שהחיפושים המעטים שנערכו עד אז התבססו

9 ׳הוועדה הלאומית׳ פעלה בעיר מהחלטת החלוקה בשנת 1947 ועד כיבושה, אז התפזרה וחדלה מלהתקיים.

10 שמעוני, ביקור בנצרת הכבושה (לעיל הערה 8).

11 דו״ח מביקור שר המיעוטים בנצרת, 19.7.1948, ג״מ ג/308/44, נצרת כללי דוחות.

12 מעניין שגם מאוחר יותר נאסף לא מעט נשק. כך למשל בשלושת החודשים הראשונים של שנת 1949 נאספו 120 כלי נשק, רובם רובים, וגם מרגמה אחת. נתון זה מצביע על כך שלא היה מחסור בנשק בעיר. המושל הצבאי בנצרת, דו״ח מחלקות ממשלתיות אזרחיות בנצרת, 11.3.1949, ג״מ ג/309/3.

על ידיעות מודיעין, ולרוב בוצעו ברובע המוסלמי שבחלקה המזרחי של העיר. שטרית העיד שהמושל הצבאי סבר שאם יקבל עזרה מספקת ואם השלטון ינהג בעיר בהגינות, יעלה בידו למצוא את כל הנשק גם ללא פעולת סריקה מקיפה.

במהלך הביקור ביקש סולץ משר המשטרה לחדש את פעילות המשטרה העירונית והכפרית, ודרש שתורכב משוטרים ערבים. לדבריו, הצבא מוכן לשתף פעולה עם המשטרה, וגיוס השוטרים המקומיים יסייע לחיפוש ולזיהוי של מבוקשים.

מהדו"ח אפשר ללמוד עוד שסמכויותיו של המושל הצבאי סולץ טרם הוגדרו אז, ושטרית סבר שחשוב לעשות זאת בהקדם.[13] מעניין שלמרות כפיפותו של הממשל הצבאי למשרד הביטחון הרשה שטרית לעצמו 'לתת הוראות' למושל, בין השאר בנוגע לתחומי החיפושים בעיר. הוא דרש שהחיפושים יסתיימו בתוך זמן קצר ויבוצעו בהפרעה מזערית ובלי לפרוץ דלתות. עוד תבע שהחיפושים יתבססו על פקודות חיפוש של המושל, וכן שייעשו בנוכחות המוח'תארים של הרבעים. השר גם הנחה את המושל לעשות הכול כדי להחזיר את החיים בעיר למסלולם ולחדש את הפעילות המסחרית.[14]

ואולם למרות הנחיותיו של שטרית לנהוג בתושבי העיר בהגינות, המציאות הייתה שונה. תושבי העיר והכפרים שסביבה סבלו ממעצרים רבים, המתוארים בדו"ח צבאי מפורט מחודש אוגוסט 1948 (ללא תאריך מדויק). הדו"ח מלמד שהמעצרים והחיפושים לִוו באלימות, ובכלל זה שימוש בכלבים:

> ברביעי לאוגוסט לפנות בוקר הוקף אזור נצרת ונערכו בו חיפושים, צבא ההגנה נהג בכל חומר הדין, לא ניתן להתלבש, מי שלא הספיק לצאת מיד הוכה בשוטים, 180 איש בגיל 20–25 נאסרו. את כל תושבי האזור הובילו למקום ריכוז, שם הפרידו בין כל הגברים והעמידום בשורה אחת, דבר שגרם התפרצויות בכי ויללות אצל הנשים והילדים, בחשבם אחר ניסיון כפר עילוט כי העומדים בשורה יירו. באלה שפגרו בהליכה למקום הריכוז שיסו כלבים, וערבי אחד נשוך קשה ברגלו.[15]

כותב הדו"ח ציין במפורש שתושבי העיר סבלו מידם הקשה של השלטונות והזכיר שנצרת נכנעה ללא התנגדות ותושביה אף קיבלו בשמחה את צה"ל. ולמרות זאת כתב:

> בעיר משליטים משטר של טרור והפחדה, עוצר משעה 6 עד 7, שלטונותינו מעודדים את העירייה הפיאודלית הריאקציונית בניגוד לרצון התושבים ועניניהם. למשפחות לא מודיעים על המקום בו מוחזקים הנאסרים [...] בשים לב לכך שממשלתנו אמרה להפוך את נצרת לאזור כיבוש לדוגמא, שהוכרז לא פעם שנצרת תשמש דוגמא לשיתוף ואחווה יהודית ערבית, כי מעשים אלה מחזקים את יריבנו בין הערבים, והעולם כולו

13 דו"ח מביקור שר המיעוטים בנצרת (לעיל הערה 11).

14 שם.

15 דו"ח על המצב בעיר לאחר כיבושה, סוף אוגוסט, אצ"מ 5205/49.

בתעמולתן האנטי יהודית, כי מצב דברים זה עלול להביא לסיכון [...] כי מעשים אלה מכתימים את טוהר נשקנו ומכניסים דמורליזציה בשורות הצבא.[16]

בתגובה לתמונה העגומה העולה מהדו״ח, ב־2 בספטמבר פנה האלוף משה כרמל, מפקד חזית הצפון, לסגן אלוף נחום גולן, ממלא מקום מח״ט גולני, וביקש את התייחסותו לדיווחים. גולן השיב במכתב אישי ב־4 בספטמבר, לאחר שבירר לדבריו את העובדות על נצרת וכפרי הסביבה. הוא כתב כי החיפוש שנערך באחת משכונות העיר התבסס על ידיעה מבוססת בדבר התגבשות מחתרת צבאית. כמאה ושמונים איש נעצרו באותו חיפוש והובאו למחנה שבויים. גולן הוסיף שהחיפוש והזיהוי נערכו בדרכים רגילות, ולא הגיעו אליו טענות על התנהגות החיילים שהשתתפו בפעולה, לא מצד ראש העיר ולא מצד אחרים.

גולן דחה בתוקף את האמירה ש׳משליטים בעיר מצב של טרור והפחדה׳. לדבריו, התנהגות הצבא הייתה עדינה יתר על המידה ואינה הולמת את מצב המלחמה הקיים, וכי שלטון רך עלול להשפיע באופן שלילי על חייליו עם חידוש המערכה. הוא אישר שעוצר מוטל על נצרת משעות הערב ועד הבוקר, ולדבריו זו הדרך היחידה המקובלת לפקח על העיר בלילה. עוד ציין שהמבנה הטופוגרפי של נצרת מאפשר לכל מיני גורמים להסתנן לתוכה ומחוצה לה, בפרט בשעות הלילה.

גולן כתב גם כי מאז שיחידות של חטיבת גולני נמצאות בנצרת, מיום כיבושה, לא הגיעו אליו תלונות על שוד, על ביזה ועל התנהגות גסה של חיילים. אלה עמדו לדבריו במבחן, והוא גאה בהתנהגותם. הוא הביע פליאה על הפנייה לשר הביטחון בשאלה זו, וציין שהפונה ׳אינו יודע את המצב לאמתו או מסלף עובדות׳.[17]

בהקשר זה יש לציין שמהמסמכים עולה שבניגוד לדברי גולן, סיבות המעצר לא היו תמיד חשד ל׳התארגנות מחתרתית׳. כך למשל נאמר באחד המכתבים על מעצרו של עורך הדין עלי אלזועבי: ׳עו״ד עלי זועבי דבר יותר מדי ונעצר, אף הוא שוחרר עתה בערבות של 2000 לירה׳.[18] הדו״ח לא ציין על מה דיבר אלזועבי ובמה נחשד.

נראה שנושא המעצרים, שמספרם גדל והגיע למאות,[19] הדאיג מאוד את תושבי נצרת, בייחוד לאחר הידיעות על שביתות הרעב של האסירים במחנה עתלית.[20] כבר בסוף אוגוסט הם התארגנו והקימו ׳ועד להגנת האסירים הערבים׳ בראשותו של עורך הדין תופיק מעמר,

16 שם. לדברי נחום גולן, במהלך כיבושו של הכפר עילוט — אור ליום ו׳, 16 ביולי, בידי יחידות גדוד 13 — נהרגו שלושה עשר תושבים, אבל השאר נשארו בו בשלב הזה. ב־4 באוגוסט ׳ביקר פטרול סיור בכפר והזהיר את החוזרים לכפר שעליהם לא להימצא שם׳. כעבור כמה ימים הקיפו כוחות צה״ל את הכפר, ותוך כדי הפעולה נורו עשרה מתושביו, שלדברי גולן ניסו לברוח. ראו מכתב אישי מסגן אלוף נחום גולן, ממלא מקום מפקד חטיבת גולני, אל מפקד חזית הצפון, 4.9.1948, אצ״מ 1/5205/49.

17 מכתב אישי מנחום גולן אל מפקד חזית הצפון, שם.

18 דו״ח מביקור שר המיעוטים אצל המושל הצבאי בנצרת, 30.7.1948, ג״מ ג/308/44.

19 ממושל העיר נצרת אל קצין השבויים במטכ״ל, 17.8.1948, אצ״מ 109/1860/50.

20 אוסצקי־לזר, ׳התגבשות יחסי הגומלין בין יהודים לערבים׳ (לעיל הערה 5), עמ׳ 165. הסיבה לשביתה הייתה כנראה תנאי המעצר וחוסר הוודאות של העצורים באשר לגורלם.

מעורכי הדין הידועים בעיר.[21] הוועד דרש בתוקף לדעת מה עלה בגורל העצורים, ומושל העיר נענה לדרישה ותיאם ביקור של משלחת מוסלמית־נוצרית במחנה השבויים בעתלית.

מאוחר יותר ניהל הוועד להגנת האסירים התכתבות ענפה עם שלטונות צה"ל. כך למשל פנה מעמר ב־25 בספטמבר למושל הצבאי, ולאחר שהודה לו על מתן האישור לביקור בעתלית, שטח לפניו שורה של דרישות. ממכתבו אנו לומדים שהעצורים נדרשו לעבוד ללא שכר ושתנאי המעצר שלהם קשים. היו בהם, ובכלל זה קטינים, שסבלו ממחלות.[22] בעקבות פנייה זו הוחלט לשחרר אסירים מקרב אלה ש'אין נגדם אשמה ברורה, ואשר התנהגותם במחנות הניחה את דעת שלטונות המחנות'. הרמטכ"ל הודיע לוועד על השחרור במכתב רשמי.[23]

שחרור חלק מהעצורים הרגיע את התושבים, ו'קונגרס הפועלים הערבים בנצרת' נרתם למאבק בעניין מי שלא שוחררו. עיקר הפעילות היה בנושא תשלום שכר לעצורים שנלקחו לעבודה, כמו שפירט מונעם ג'רג'ורה, מזכיר הקונגרס: 'רבים מהשבויים הערבים אשר נאסרו על ידי השלטונות הישראלים עבדו בעבודות אשר הן לתועלת הממשלה ועד כה לא קבלו שכר'.[24] בתשובתו לפנייה ציין קצין תחזוקת שבויים כי העצורים קיבלו שכר ואף השתמשו בו לקניית מצרכים.[25] מאוחר יותר — בתגובה ללחצים אלה ואחרים, בייחוד של סייף אלדין אלזועבי, איש מפא"י שנבחר לכנסת הראשונה, ומתוך רצון לשפר את האווירה בעיר — הוחלט לשחרר עוד עצורים. במאי 1949 שוחררו 135 מהם ממחנה צריפין, ולדברי המושל הצבאי עשה שחרורם רושם גדול על התושבים.[26]

נראה אפוא שעל אף המדיניות המוצהרת של יחס מיוחד לנצרת וחרף הכוונה להפוך את העיר למודל לדו־קיום יהודי־ערבי, המציאות הייתה שונה. גישתם של המפקדים בשטח ושל המושל הצבאי ואנשי הממשל בכלל נבדלה מזו של כמה מהשרים, ובייחוד מזו של שטרית. האחרון ניסה כידוע להוביל מדיניות של יחס חיובי לאוכלוסייה הערבית, אך לא תמיד הצליח בכך בשל התנגדותם של גורמים נציים בצבא ובממשלה. זאת ועוד, משרד המיעוטים, שבראשו עמד, בוטל ביולי 1949.

שרה אוסצקי־לזר מציינת בצדק שלמרות ההגבלות שהוטלו על הממשל הצבאי, היה הממשל כול יכול באזורים ששלט בהם ולמושל הצבאי היו סמכויות רבות. ביקורת מנהלית על פעולותיו כמעט לא הייתה, ואילו הביקורת השיפוטית הייתה מצומצמת.[27] גם יאיר

21 מהוועד להגנת האסירים אל ראש ממשלת ישראל, 31.8.1948, אצ"מ 109/1860/50.

22 ממזכיר הוועד להגנת העצורים תופיק מועמר למושל הצבאי בנצרת, 25.9.1948, אצ"מ 109/1860/50.

23 משליש ראש המטה הכללי אל הוועדה להגנת האסירים הערבים, 11.10.1948, אצ"מ 109/1860/50.

24 ממונעם ג'רג'ורה לשרי העבודה, המשפטים ולמושל הצבאי בנצרת, 3.12.1949, אצ"מ 109/1860/50.

25 מקצין תחזוקת שבויים לממשל הצבאי בשטחים המוחזקים, 30.12.1948, אצ"מ 109/1860/50.

26 מקצין המנהלה אל המושל הצבאי גליל, 25.4.1949, שבויים, אצ"מ 109/1860/50; سيف الدين الزعبي, **شاهد عيان: مذكرات**, دار المشرق, شفا عمرو 1987, עמ' 30–31 (סייף אלדין אלזועבי, **עד ראייה: זיכרונות**, דאר אלשרק, שפרעם 1987, עמ' 30–31); דו"ח מחלקות ממשלתיות אזרחיות (לעיל הערה 12).

27 אוסצקי־לזר, 'התגבשות יחסי הגומלין בין יהודים לערבים' (לעיל הערה 5), עמ' 71.

בוימל מציין במפורש שהממשל הצבאי נהנה מיד חופשית כמעט ושיקף את תפיסתם של מוסדות המדינה דאז, שראו בערבים מיעוט אנטי־ישראלי, סיכון ביטחוני, נטל בלתי רצוי וכדומה. לכן הוחל על הערבים שלטון הממשל הצבאי, שהתבסס על מערכת החוקים הצבאית הבריטית לשעת חירום משנת 1945[28]

בעיית הפליטים

בדומה לרוב היישובים הערביים שנותרו בתחום הקו הירוק לאחר הקמת המדינה, קלטה נצרת פליטים משמונה עשר יישובים, עירוניים וכפריים. לפי אומדן של ראש העיר, עם תום המלחמה התגוררו בה כ־41,000 תושבים: 16,000 מהם תושבים ותיקים וכ־25,000 פליטים, שמאז אביב 1948 באו אליה מחיפה, מטבריה, מצפת, מבית שאן ומהכפרים הסמוכים לה. אומדן זה נראה לשר המיעוטים מוגזם, והוא העריך שבנצרת התגוררו כ־25,000 נפשות, מחציתן תושבים ותיקים ומחציתן פליטים.[29] בהקשר זה נראה אפוא שמספר התושבים בעיר ירד בהדרגה. ב־1953 העריך יהושע פלמון, מבכירי שירות הידיעות (ש"י — גוף המודיעין שהקדים את השב"כ), שהתמנה ליועץ ראש הממשלה לענייני ערבים, שבנצרת חיים 21,000 תושבים, המחולקים כמעט שווה בשווה בין שלוש העדות — אורתודוקסים, קתולים ומוסלמים.[30]

לפי נתוניו של סולץ, בינואר 1949 עמד מספר הפליטים בעיר על 5,200 נפשות — 2,600 מהם מערים אחרות, בעיקר מחיפה, ו־2,600 מכפרים סמוכים כגון צפוריה, מעלול, עילוט ומג'ידל. גם אילת כהן־קסטרו מוסרת נתון זהה, ולפיו לאחר 1950 נותרו בנצרת כ־5,150 פליטים. כהן־קסטרו קובעת שמספר פליטים זה הוא הגבוה ביותר מקרב שאר יישובי המקלט בארץ.[31] נוסף על פליטי נצרת היו עוד 5,000 פליטים בכפרים הסמוכים לה. סולץ המליץ להוציא את הפליטים הכפריים מנצרת ולהעבירם לכפר אחד או לכמה כפרים בצפון.[32] גם הפליטים דרשו בתוקף לחזור לבתיהם, ואולם המדיניות הכללית הייתה למנוע את חזרתם. למרות חשיבות הנושא לא הצליחו הפליטים בנצרת להתארגן בגוף אחד. יוצאים מן הכלל היו פליטי חיפה, שהקימו את 'ועד פליטי חיפה' בעיר, שייצג רק אותם. בחודש ספטמבר הם פנו לשר המיעוטים ודרשו להחזיר את כולם — או למצער את חלקם — לעירם.[33]

28 בוימל (לעיל הערה 5), עמ' 161–166.

29 מהשר בכור שטרית אל שרי הבריאות, התחבורה, המסחר והתעשייה, 21.7.1948, ג"מ ג/308/44.

30 מיהושע פלמון למזכיר הממשלה, 9.7.1953, ג"מ ג/1932/3.

31 כהן־קסטרו (לעיל הערה 3), עמ' 516–517.

32 מאלישע סולץ למטה הממשל הצבאי, 11.1.1949, ג"מ ג/308/38. על מספרי הפליטים מהכפרים השונים ראו גם כהן, **הנפקדים הנוכחים**, עמ' 24, 43–44.

33 מוועד פליטי חיפה בנצרת לשר המיעוטים, 23.9.1948, ג"מ ג/308/36 (ערבית).

רבים מהפליטים התגוררו במסגדים, בכנסיות ובמנזרים, ובייחוד במנזר הסליזיאני. מצבם הכלכלי היה רע מאוד, ולמרות סיועם של תושבי העיר הוותיקים, רבים מהם נאלצו למכור את הרכוש שהצליחו לקחת עמם. חסרי הרכוש סבלו חרפת רעב.[34] ארגונים נוצריים מבלגיה ומארצות הברית אמנם הגישו סיוע נוסף על הסיוע של ארגון הסעד של האו"ם (אונר"א), אבל סיוע זה היה מועט והופסק לאחר זמן קצר. הסיוע של אונר"א למשל נמשך כשנתיים בלבד.[35] על הגעתם של פליטי עילוט לנצרת ומצבם העגום אנו למדים מיומנו של ראש המנזר דאז הנזיר רנה שודורג' (Rene' Chodorge):

> שיירה של תושבי עילוט הגיעה לחפש מקלט במנזר [...] תושבי עילוט היו שבורים לחלוטין, הם ישבו במסדרונות בקומת הקרקע על הצרורות שלהם, מבלי כל תנועה, הם אפילו לא היו מסוגלים לטפל בילדיהם הקטנים [...] הנשים ישבו במעגל בכו וייללו על בניהם שנהרגו במהלך כיבוש הכפר.[36]

מצבם העגום של הפליטים מתואר במכתב נוסף ששלח השר שטרית לשר הבריאות ב־21 ביולי 1948. הוא התריע מפני פריצת מגפות בעיר הצפופה, וביקש משר הבריאות לשלוח אליה נציג מטעמו כדי להשגיח על ענייני הבריאות ולקחת אחריות על הנושא.[37] המצב אכן התדרדר, ומחלות כגון טיפוס, מלריה ואבעבועות התגלו בעיר. בשל מגפת האבעבועות, בנובמבר 1948 הוטל סגר של חודש על נצרת והכפרים שסביבה, והוקם בית חולים מיוחד שטיפל בחמישים וחמישה חולים במחלה ובעשרים ושניים חשודים כחולים.[38]

וכך כתב סולץ על מצב הפליטים:

> הם חיים בתנאים גרועים ביותר ובחוסר כל, אין אפשרות למצוא עבודה עבורם, והם מהווים מעמסה כבדה. הם מתקיימים ברובם הגדול מעזרה סוציאלית ומשפיעים לרעה במידה גדולה על מצב חוסר העבודה בעיר. העברתם מנצרת תשפר את מצב התעסוקה בעיר במידה ניכרת מאד [...] אין כל סיכוי לקלוט אותם בתוך החיים הכלכליים של העיר, אילו גם הדבר היה רצוי למדינה מבחינה פוליטית ומדינית.[39]

סאמי ג'ראיסי, פקיד העזרה הסוציאלית של המושל הצבאי, תיאר בדו"ח שכתב תמונה עגומה של צפיפות קשה, בייחוד במנזר הסליזיאני — 'מנזר היתומים' שקלט כשש מאות פליטים מעילוט ומג'ידל:

> אולמות המנזר דחוקים למדי, ואין במה להפריד בין המשפחות הללו חוץ מחתיכת חוט או חבל או חתיכת עץ [...] רובם המכריע של הפליטים עומדים בפני סכנת רעב,

34 דו"ח מביקור שר המיעוטים בנצרת (לעיל הערה 11).
35 אוסצקי־לזר, 'התגבשות יחסי הגומלין בין יהודים לערבים' (לעיל הערה 5), עמ' 167.
36 יומנו של ראש המנזר הסליזיאני, נצרת, 21.7.1948 (צרפתית).
37 מהשר שטרית אל שרי הבריאות, התחבורה, המסחר והתעשייה (לעיל הערה 29).
38 המושל הצבאי בנצרת, דו"ח מחלקות ממשלתיות אזרחיות בנצרת, מרס 1949, ג"מ ג/309.
39 מאלישע סולץ למטה הממשל הצבאי, 11.1.1949, ג"מ ג/308/38.

בגלל חוסר מזון ומלבוש, ורובם נאלץ למכור את חפציהם בכדי שיוכלו למצוא מזון לטפם ובני משפחותיהם הרבים.[40]

בעיית הפליטים משתקפת גם במכתביהם של מיסיונרים, נזירות ואחיות בתי החולים. אלה כתבו שהצפיפות והמחסור במגורים הביאו לידי התפשטות של קדחת חוזרת, מקרים רבים של קדחת המערות ומגפת טיפוס. במכתבים, שאותם קראה בקפדנות הצנזורה, עלה שוב ושוב המצב הכללי הקשה, שהעסיק מאוד את הפליטים ואת תושבי נצרת. עוד סופר בהם כי רבים מהפליטים מנסים לחזור לבתיהם בחיפה ובשפרעם, ורבים מהם ביקשו ממכרים יהודים לסייע להם לחזור למקומות עבודתם בבתי הזיקוק, בעירייה, בדואר, בבתי החולים הממשלתיים ועוד.[41]

מתברר שלצד הפליטים שביקשו לצאת מנצרת, היו גם פליטים רבים שניסו להיכנס אליה. במכתב ששלח מפקד העיר למטכ"ל בסוף אוגוסט 1948 נכתב שרבים המסתננים, כלשון המכתב, לתוכה. לדברי הכותב, רוב המסתננים הם בני העיר שברחו ממנה, בכללם נשים רבות, אך גם ערבים שאינם תושבי נצרת ושקיוו לעבוד בה מעט ואז לחזור לבתיהם. במכתב תואר גם מסלולם של הבאים: מגבול לבנון הם מגיעים לכפר ראמה שבגליל העליון, ומשם רוכבים על בהמות או הולכים ברגל עד הכפרים עראבה או מנדה שבגליל התחתון. משם הם הולכים או רוכבים עד כפר קנא שעל יד נצרת, ומשם עולים בלילות לשביל נצרת-עין מאהל ונכנסים לעיר מצפון לבית החולים האוסטרי. יש שבאים בכביש המקיף את נצרת מכביש ציפורי עד בית היתומים דון־בוסקו. מהדו"ח אנו לומדים כי בנוגע ליחס ל'מסתננים' אלה לא הייתה מדיניות ברורה, ואיש מהם לא נעצר ולא הוחזר. הצבא המליץ לאמץ מדיניות ברורה בעניין 'כדי למנוע הפקרות'.[42]

עם הגידול במספר הפליטים בעיר וההרעה במצבם החליטה הממשלה לאפשר לפליטי חיפה, שהתארגנו כאמור בוועד משלהם, לחזור לעירם. ההחלטה נועדה לצמצם את ממדי הבעיה בנצרת, ואת רשימות החוזרים אישר הש"י. בנצרת היו 1,420 פליטים מחיפה, ורובם חזרו במחצית הראשונה של 1949. היו שמצאו את ביתם מאוכלס בחיילים או בעולים חדשים, ונדרשו לחפש פתרונות חלופיים בחיפה עצמה.[43] מאוחר יותר הוחלט ליישב אחדים מהחוזרים הללו בשפרעם. באיגרת שסווגה כסודית ביותר, ששלח סגן אלוף שמעון אבידן, ראש מחלקת המבצעים, ב־19 ביולי 1949 למפקד חזית הצפון ולגורמים נוספים, נמסר ש'הוועדה ליישוב פליטים' החליטה ליישב פליטים מנצרת בעירה שפא עמר, וכי

40 מסאמי ג'ראיסי, פקיד העזרה הסוציאלית, אל המושל הצבאי בנצרת, 2.12.1948, ג"מ ג/308/38 (ערבית ותרגום לעברית). יצוין שמוסדות זרים נחלצו לעזרת נצרת: בלטו בהם הצלב האדום, משלחת הסיוע הבלגית, הכנסייה האנגליקנית וארגוני האו"ם.

41 שירותי המודיעין, מחלקת הצנזורה, נספח לדו"ח שבועי מס' 3, 2.9.1948, ג"מ ג/308/38.

42 ממפקד העיר נצרת למטכ"ל, 31.8.1948, אצ"מ 1025/922/75; ראו גם המושל הצבאי בנצרת (לעיל הערה 38).

43 כהן, **הנפקדים הנוכחים**, עמ' 48-47; الزعبي, **شاهد عيان** (לעיל הערה 26), עמ' 40-41.

יש להקצות שטח ליישובם. נוסח ההודעה מעניין במיוחד: 'הכרח לפנות שטח מסוים בשפרעם. הממשל הצבאי יבצע את הפינוי ואת הישוב מחדש של הפליטים. מפקדת הצפון תספק את העזרה הדרושה'.[44] מהאיגרת קשה להבין אם אבידן התכוון לפנות תושבים משפרעם ובמקומם ליישב פליטים מנצרת.

יצוין שבסופו של דבר רק פליטים מעטים הורשו לחזור לבתיהם, גם אם יישוביהם לא היו רחוקים מנצרת. בקרב החוזרים בלטו תושבי הכפר עילוט, שהורשו לחזור ב־4 בינואר 1950. החזרתם היוצאת דופן נבעה בין השאר מלחצים של ראש המנזר הסליזיאני שאירח אותם בנצרת. מיומן אב המנזר אנו למדים שהמנזר הפעיל לחצים ממושכים דרך הקונסול הצרפתי בחיפה על ממשלת ישראל כדי שתסכים לחזרה.[45] השארת הפליטים, שרובם מוסלמים־כפריים שהריבוי הטבעי בקרבם גבוה, היא זו ששינתה עם הזמן את המבנה הדמוגרפי והעדתי של נצרת. מעיר בעלת רוב נוצרי (66%) בשנת 1922 כיום רוב תושביה מוסלמים (75%).[46] נראה אפוא שהמוסלמים לא השתלטו על נצרת, כמו שאפשר להבין ממחקרו של רפאל ישראלי,[47] אלא השינוי חל בשל מדיניות יישוב הפליטים בה.

ההפעלה מחדש של המוסדות והשירותים האזרחיים

העירייה

השלטונות כאמור, ובעיקר משרד המיעוטים והממשל הצבאי, הצהירו על מדיניות של החזרה מהירה של המצב בנצרת לקדמותו. הדרך לעשות זאת הייתה בהפעלת המוסדות האזרחיים החיוניים — העירייה, בית המשפט, הדואר, בתי הספר ושירותים אחרים. כדי להבטיח את היציבות ביקשו שלטונות צה"ל מראש העיר יוסף אלפאהום להמשיך לכהן בתפקידו. לצדו פעלה מועצת עיר ובה תשעה חברים שייצגו את כל העדות — היוונית־אורתודוקסית, הלטינית, הקתולית והמוסלמית — ומספר הפקידים בה היה כעשרים או עשרים וחמישה, חוץ מפועלי הניקיון.[48]

נראה שהשארתו של יוסף אלפאהום בראש העירייה לא הייתה מקרית, שכן בתקופת המנדט נמנו יוסף ומשפחתו — המשפחה העשירה ביותר בנצרת ובעלת קרקעות רבות — עם מחנה האופוזיציה למשפחת אלחוסיין, והיו מקורבים למשפחת נשאשיבי. החוסיינים היו

44 משמעון אבידן, ראש מחלקת מבצעים, למפקד חזית הצפון, 19.7.1949, אצ"מ 68/56/51.

45 יומן ראש המנזר הסליזיאני, 2.1.1950.

46 כהן־קסטרו (לעיל הערה 3), עמ' 515. ההרכב הדמוגרפי של אוכלוסיית נצרת, 22.6.1951, ג"מ ג/1/1932.

47 Raphael Israeli, *Green Crescent Over Nazareth:The Displacement of Christians by Muslims in the Holy Land*, Frank Cass & Co., London 2002

48 דו"ח מביקור שר המיעוטים בנצרת (לעיל הערה 11).

מזוהים עם המופתי של ירושלים, חאג׳ אמין אלחוסייני, שהיה נוקשה בעמדותיו; ואילו מחנה הנשאשיבים, שייצגו את האופוזיציה למופתי, היו מוכנים להתפשר בסכסוך עם היהודים ולקבל את חלוקת הארץ. קשריהם של יוסף אלפאהום ומשפחתו עם הבריטים היו טובים במיוחד, ועל עמדתם הפרו־בריטית והתנגדותם למרד הערבי הגדול (1936–1939) שילמו אחדים מהם בחייהם. אלפאהום עצמו נפצע מירי המורדים ונאלץ לעזוב את ביתו ואת עירו לפרק זמן מסוים. המשפחה ומי שעמד בראשה היו אפוא מקובלים על השלטונות.

בשל מצב המלחמה, חילופי השלטון ולחץ הפליטים הגדול, נקלעה העירייה לקשיים כספיים. ב־21 ביולי כתב שר המיעוטים שטרית מכתב מפורט לשר הפנים בענייני נצרת, וציין כי מאז 15 במאי העירייה אינה גובה מסים מהתושבים, דבר המקשה על תפקודה. למרות זאת היא הוסיפה לספק שירותים חיוניים, בעיקר מים, כמעט בחינם, ותבעה תשלום רק מבעלי היכולת. שטרית ביקש משר הפנים להורות לממונה על מחוז חיפה לבקר בנצרת ולמנות פקיד מחוזי דובר ערבית שיפקח על ענייני העירייה וייעץ לה במילוי תפקידה. שטרית ציין כי ממשלת ישראל מעוניינת ש׳החיים הנורמליים׳ יחזרו למסלולם בהקדם האפשרי.[49]

בשנת הכספים 1948–1949 היה תקציב העירייה 30,306 ל״י. בסעיפי ההוצאות בלט סעיף החינוך, שהיה כשליש מסך התקציב, ולצדו שירותי הבריאות והסיוע לנזקקים ולפליטים. שלטונות המדינה לא גבו מס הכנסה בנצרת בגלל המצב הקשה בה, אך הוצע להטיל מס מיוחד על הסיטונאים, הקבלנים ובעלי הרכוש לפי רשימה שיכינו העירייה והמושל הצבאי.[50] ואולם כמו שנראה בהמשך הדברים, קשיי העירייה לא היו רק כספיים, אלא נבעו בעיקר מהמחלוקת ומהמאבק הפנימי בין מחנהו של יוסף אלפאהום למתנגדיו הקומוניסטים.

משטרה ומשפט

גם ארגון המשטרה והפעלתה מחדש היו מהנושאים שהעסיקו את שר המיעוטים בביקורו הראשון בנצרת. בדו״ח הנזכר שלו ציין שטרית שמספר השוטרים הכולל באזור נצרת לקראת סוף המנדט היה 320: כ־170 מהם שירתו בעיר, והשאר בכפרים. שטרית ציין שכמחצית מהשוטרים נשארו בנצרת והמשיכו לפטרל ברחובות לבושים במדי ממשלת המנדט. ברשות המשטרה היו 19 מכוניות, 7 מהן אינן ראויות לשימוש. לדברי שטרית, ׳צבא ההצלה׳ של קאוקג׳י לקח אתו את שלוש המכוניות הטובות עם נסיגתו מהעיר.

כוח המשטרה שנשאר בנצרת לאחר כיבושה מנה 88 איש, מתוכם רק שני קצינים (סמואיל ח׳מיס ופדיל ג׳רג׳ורה). שטרית ציין כי הם לא קיבלו משכורות סדירה מאז 15 במאי, וכל שוטר קיבל רק תשלום חלקי של 4.5 לירות.[51] שר המשטרה תמך בארגון מחדש

49 מהשר בכור שטרית אל שר הפנים, 21.7.1948, נצרת כללי דוחות, ג״מ 308/44.

50 תקציב עיריית נצרת 1948–1949, הסברות לתקציב, 14.11.1948, ג״מ ג/309/10.

51 דו״ח מביקור שר המיעוטים בנצרת (לעיל הערה 11).

של משטרת נצרת והורה לארגן את הכוחות ולשלב את השוטרים הנמצאים בעיר. הוא קבע כי את התחנה ינהל קצין יהודי, והנחה את משרדו לספק לה את כל הדרוש להפעלתה.[52]

בנוגע למערכת המשפט ציין שטרית כי בעיר פעל בית משפט שלום בראשות השופט עזיז אפנדי ג'רג'ורה, מנכבדי העיר, אך הוא חדל מלפעול ב־15 במאי 1948. לדבריו, 'צבא ההצלה' ביקש מג'רג'ורה לחדש את פעילותו לאחר סיום המנדט, אך הוא סירב בנימוק שעם סיום המנדט אין כל חוק שעליו יוכל להישען. שטרית פנה לשר המשפטים בבקשה לפתוח בית משפט שלום בעיר ולמנות לשופט שלום את ג'רג'ורה, שהביע נכונות לשרת את מדינת ישראל. שטרית הציע שליד ג'רג'ורה ימונה פקיד יהודי.[53] הצעתו התקבלה, וב־21 בספטמבר נפתח מחדש בית משפט השלום בנצרת, וג'רג'ורה מונה לעמוד בראשו. כבר ביום הפתיחה התנהל המשפט הפלילי הראשון, ושלושה נאשמים נידונו לקנס של לירה אחת.[54] דו"ח של מושל העיר מחודש מרס 1949 מסר כי בית המשפט פועל כסדרו, הכנסותיו עמדו על 144 ל"י, והוא כבר דן ב־165 תיקים: 100 מהם פליליים, 64 אזרחיים ואחד בנושאי קרקעות.[55]

גם בית הדין השרעי המוסלמי החל לפעול מחדש בעקבות פנייה של בני העדה. סולץ אישר למזכיר בית הדין, שיח' חסן אלחבש, לפתוח אותו, ודרש להקצות לו משכורת של שישים לירות לחודש.[56] יצוין שעד כיבושה של נצרת היה השופט השרעי בעיר השיח' סעד אלדין אלעלמי, ואולם הוא עזב את נצרת עם הכיבוש ולימים היה למופתי של ירושלים המזרחית. מאוחר יותר מונה במקומו שיח' טאהר טברי, המופתי של טבריה בתקופת המנדט שהפך גם הוא לפליט בנצרת. שיח' טאהר כיהן בתפקידו עד מותו בשנת 1959.[57]

דואר ותחבורה

נוסף על חידוש פעילותם של המוסדות האמורים, חודשה לבקשתו של שטרית גם פעילות הדואר בנצרת. ב־28 ביולי נפגש המושל עם מנהל הדואר הכללי לדון על הדואר בעיר. בפגישה סוכם לפתוח את בית הדואר, להחזיר לתפקידו את מנהלו הקודם ולמנות עוד פקיד ודוור. עוד הוחלט שסניף הדואר של נצרת יהיה בפיקוח של סניף עפולה, ותינתן האפשרות לשלוח ממנו מברקים, חבילות ומכתבים לחוץ לארץ ו'לשטחים התפוסים על ידי צבא ישראל'.[58] ואולם הנהלת הדואר החליטה שכל המכתבים יעברו צנזורה צבאית,

52 הזמנה עבור שוטרים ערבים בנצרת, 23.9.1948, ג"מ ג/309/1; דו"ח מביקור שר המיעוטים בנצרת (לעיל הערה 11).

53 מהשר שטרית אל שר המשפטים, 19.7.1948, ג"מ ג/308/44, נצרת כללי דוחות.

54 פתיחת בית השלום בנצרת, 22.9.1948, ג"מ ג/308/40; מהשר שטרית לעזיז ג'רג'ורה, 24.9.1948, שם.

55 דו"ח מחלקות ממשלתיות אזרחיות (לעיל הערה 12).

56 מאלישע סולץ אל שר הדתות, 18.8.1948, ג"מ ג/308/37.

57 מוסטפא עבאסי, 'מנהיגים לדורות: משפחת טברי והנהגתה לקהילה הערבית בטבריה בתקופה העות'מאנית ובתקופת המנדט', **קתדרה**, 120 (תשס"ו), עמ' 197–200.

58 הכוונה לשטחים הערביים שלפי תכנית החלוקה היו אמורים להיכלל במדינה הפלסטינית.

דבר שיימסר לתושבים. הוחלט גם שהדואר ייסגר בימי שבת, ובאשר לימי ראשון — הדבר יוחלט בשיתוף שר הדתות. מעניין שהנהלת הדואר לא אפשרה בשלב ההוא להפעיל את קווי הטלפון, וההחלטה על כך הועברה לשלטונות הצבא.[59]

גם נושא התחבורה זכה לתשומת לבו של השר שטרית, והוא פנה לחבריו השרים וביקש שישלחו נציג לדיון בחידוש קווי התחבורה הסדירים בין נצרת לשאר הערים, בייחוד חיפה ועפולה.[60] גם שירותי הבריאות והחינוך, שרובם היו בידי המיסיון, חידשו את פעילותם לאחר שהתמודדו עם קשיים מגוונים ועם מחסור בתרופות.

נראה שהממשל הצבאי ומשרד המיעוטים הצליחו במידה רבה להחזיר לפעילות את המוסדות ואת השירותים בנצרת. אם נשווה זאת לתחומים האחרים כגון הביטחון ונושא הפליטים, ניווכח שהם עשו זאת גם מהר יחסית.

הכלכלה והתעסוקה בעיר

בדומה לכל הריכוזים הערביים בארץ, גם בנצרת שרר מצב כלכלי קשה. הפעילות הכלכלית, שהחלה להשתבש עם החלטת החלוקה בסוף 1947, נפגעה קשות לאחר שצה״ל כבש את טבריה וחיפה באפריל 1948, ואת צפת ועכו במאי. הפעילות הכלכלית בין נצרת לערים אלה, שעמן הייתה קשורה בקשרי מסחר, הושבתה, ובייחוד הֻקשה ניתוק הקשר עם חיפה, שרבים מתושבי נצרת מצאו בה את פרנסתם.[61] זאת ועוד, הפעילות הצבאית בגליל התחתון שיבשה את הקשר בין נצרת לעורף הכפרי שלה, שכן כידוע הייתה נצרת מרכז לשירותים מסחריים ורפואיים לאזורים גדולים בגליל התחתון ובעמק יזרעאל, נוסף על היותה המרכז המנהלי של מחוז הצפון בכל תקופת השלטון הבריטי.

בדו״ח הנזכר של שר המיעוטים שטרית מ־19 ביולי 1948 הוא התייחס בקצרה למצב הכלכלי ולענפי התעסוקה בנצרת. הוא ציין שבעיר יש בית חרושת לטבק בשם ׳חברת נצרת׳ בבעלותן של משפחות מועמר ובטחיש. כדי לעודד את פעילותו התחייבו שלטונות הצבא לקנות את תוצרתו והבטיחו לבעליו סיוע והקלות. עוד פעלו בעיר בית חרושת למרצפות בבעלות משפחת שלופה, בית חרושת לגזוז וגלידה בבעלות משפחת קרדוש, טחנת קמח ובית חרושת לקרח. כמו כן היו בנצרת שני בנקים — בנק ברקליס, שהמשיך לפעול עד הכיבוש, והבנק הערבי ׳בנק אל־אומה אל־ערביה׳, שעסק, לדברי שטרית, רק בהחלפת כספים ונסגר סופית למרות עידוד השלטונות להמשך פעילותו.[62]

רוב כוח העבודה בנצרת באותם ימים היה משכבת הפועלים, שהייתה הגדולה ביותר בעיר ומנתה כמה אלפים. כ־1,000 אנשים חיו ממסחר וכ־1,500 הועסקו במוסדות

59 דו״ח מביקור שר המיעוטים בנצרת (לעיל הערה 11).

60 מהשר שטרית אל שרי הבריאות, התחבורה, המסחר והתעשייה (לעיל הערה 29).

61 דו״ח מביקור שר המיעוטים אצל המושל הצבאי בנצרת (לעיל הערה 18).

62 דו״ח מביקור שר המיעוטים בנצרת (לעיל הערה 11); ממחלקת המזרח התיכון במשרד החוץ אל משרד האוצר, 24.8.1948, ג״מ ג/9/1/309.

דת — נזירים ונזירות, כמרים, אימאמים, עובדי הקדש וכו'. פועלי נצרת חיפשו פרנסה בכל תחום אפשרי, ובכלל זה בחקלאות בעיר עצמה ובאזורים הסמוכים לה.[63] כדי לשפר את המצב הכלכלי החלה לפעול בעיר לשכת עבודה, וזו הכניסה בה, לדברי שטרית, קצת חיים. מחוסרי העבודה נרשמו בלשכה, ושם ניסו לארגן בעבורם עבודות. התחרות על מקומות העבודה הייתה גדולה, וניכרה בייחוד בין הפליטים לוותיקים. לדברי שטרית התלוננו הפליטים על שבני העיר מקבלים זכות קדימה בקבלת עבודה, ואילו הם מופלים לרעה.[64]

ענף החקלאות עדיין היה מקור כלכלי לא מבוטל, ומדו"ח המושל לחודש מרס 1949 עולה שבחורף 1948-1949 נזרעו בתבואות 30,000 דונם, פחות משטחי המזרע בימי המנדט — כ־50,000 דונם. עוד נמסר בדו"ח שתבואות הקיץ עלו יפה יחסית, והמושל הציע לאפשר לחקלאים לרכוש טרקטורים.[65]

ממכתב ששלח תושב נצרת אל קרוב משפחתו בחיפה אנו לומדים עוד על המצב הכלכלי בעיר. הוא סיפר שבאו אליה נציגי ההסתדרות, יהודים, כדי לסייע בפתרון מצוקת העבודה. הדבר עורר תקוות גדולות בלב התושבים, וכך גם חידוש זרם החשמל לעיר. החשמל אפשר הפעלה של בית החרושת לסיגריות, טחנת הקמח ובית החרושת לקרח, מה שהקל במידת מה את מצוקת התעסוקה.[66]

המכתב מספר גם כי ערביי נצרת מבקשים תמיכה וכסף מכל מקור אפשרי. דוגמה קיצונית לכך מצויה במכתב שהפנה אחד התושבים לאפיפיור ברומא, שממנו אנו לומדים על תחילתה של תופעה מעניינת: 'רבים מאד מבקשים לתקן את מצבם בדרך אחרת, דרך ההגירה, והם מבקשים וויזות ורישיונות כניסה לאוסטרליה, אנגליה, ארה"ב, אמריקה הדרומית, קנדה, אפריקה הדרומית ועוד'.[67] נראה שזו הייתה תחילתה של ההגירה מהעיר ומהארץ, בעיקר של האוכלוסייה הנוצרית.

המכתבים ששלחו תושבי נצרת, ושעברו צנזורה, הם מקור ראשוני חשוב למידע על המצב בעיר. באחדים מהם מצוין כי 'תושבי העיר גווּעים מרעב', אך באחרים מסופר על מחסור לא חמור. מהמכתבים עולה שהמחסור העיקרי היה בכמה מצרכים ובבגדים, וכי תושבי נצרת הזמינו כמות גדולה של בדים מבתי חרושת במגזר היהודי. אחדים מהמכתבים מספרים על מחסור חמור במלח ועל החלפות של שק אורז או סוכר תמורת מצרך זה. גם בדלק לסוגיו הורגש מחסור חמור, מה שהשפיע גם על הספקת המים לתושבים. אין ספק שבנצרת לא שרר רעב, וככל הנראה היו התיאורים לעתים מוגזמים כדי לזכות בתמיכה. עם זה נראה שהמצב לא היה יציב, ולבטח לא היה שפע במזון — המחירים השתנו מיום

63 דו"ח מביקור שר המיעוטים בנצרת (לעיל הערה 11).

64 שם.

65 דו"ח מחלקות ממשלתיות אזרחיות (לעיל הערה 12).

66 מנוקולה ח'ורי לבשארה עצפור, שירותי המודיעין, מחלקת הצנזורה (לעיל הערה 41) (ערבית).

67 שם. על ההגירה ראו: כהן־קסטרו (לעיל הערה 3), עמ' 523-527.

ליום והדרישות לפיקוח על המחירים באו מכל עבר, אפילו משר המיעוטים.[68] האחרון גרס שהחיים בעיר זולים בהשוואה למקומות אחרים, ולמשל טבק ומצרכים אחרים נמכרים בלי מס או מכס, אך כוח הצריכה נמוך.[69]

בדו"ח שכתב שר המשפטים ב־30 ביולי 1948 צוין שהבעיה החמורה ביותר בנצרת היא המחסור בפרנסה ובעבודה. לדבריו לא היה מחסור במצרכים, אך לאנשים חסר כסף. נוסף על הסיוע לבתי העסק ולמפעלים המעטים בעיר, יצר משרד המיעוטים קשר עם חברת הבנייה הגדולה 'סולל בונה', וזו הסכימה להזמין אבנים הנחוצות לה מהמחצבות של נצרת. שכר העבודה שנקבע לפועלי המחצבות היה 150–500 מא"י (מיל ארץ־ישראלי) ליום, הרבה פחות מהשכר הממוצע בארץ, שנע בין 600 ל־700 מא"י.

השר שטרית ביקש את הכרעת ראש הממשלה בשאלה עקרונית: האם אפשר להעסיק ערבים בעבודות ציבוריות ובעבודות ביצורים מחוץ לנצרת? הוא הציע שכמאה פועלים — פליטים וותיקים כאחד — יצאו מדי יום ביומו לעבוד מחוץ לעיר, ובן־גוריון נענה לבקשה. השר גם אישר לבנק ברקליס לחדש את פעילותו ונתן רישיון דומה לבנק הערבי, אך זה סבל מחוסר מזומנים וכאמור נסגר מאוחר יותר.[70]

נראה אפוא שהמצב בנצרת היה קשה, אך השלטונות עשו מאמצים רבים לשפרו ולהחזיר את החיים למסלולם הטבעי, כשהנסיבות הרשו זאת.

היחסים עם מוסדות הדת הנוצריים

היחסים עם אנשי הדת ועם המוסדות הנוצריים בנצרת היו חשובים במיוחד לממשלת ישראל, משום שתמיכת מדינות המערב הייתה חיונית לה. הנחיות בעניין היחס החיובי והזהיר כלפי העיר ותושביה ניתנו לכוחות צה"ל ערב הכיבוש, וראש הממשלה ושר הביטחון הנחה כאמור את המפקדים לנקוט משנה זהירות בכל הקשור לשמירה על המקומות הקדושים לעולם הנוצרי.[71]

את מערכת היחסים אפשר לחלק לשני מישורים — המקומי והמדיני הרחב. במישור המקומי היו אנשי הכמורה והנזירים שבעי רצון בדרך כלל מהתנהגותו של הצבא הישראלי וציינו לשבח את יחסו האדיב אליהם. הדבר עולה מדו"חות של שירותי המודיעין הישראליים, המסתמכים בחלקם על מכתבים ששלחו אנשי כמורה ונזירים לגורמים באירופה. לפי אותם מקורות נבעה שביעות הרצון, בין השאר, מאספקת צורכיהם של בתי החולים, שאת רובם ניהל המיסיון. גם חידוש הספקת החשמל צוין כגורם משפיע. לצד

68 שירותי המודיעין, מחלקת הצנזורה (לעיל הערה 41).

69 דו"ח מביקור שר המיעוטים בנצרת (לעיל הערה 11).

70 דו"ח מביקור שר המיעוטים אצל המושל הצבאי בנצרת (לעיל הערה 18).

71 מדוד בן־גוריון אל יגאל ידין ומשה כרמל, 15.7.1948, אצ"מ 1025/922/5.

אלה ציין המקור שבמכתבים רבים של הנזירות ושל שאר הכותבים מוזכרת הפצצת נצרת ערב כיבושה ובמהלך הקרב, שכנראה הותירה רושם קשה על התושבים.[72]

מדו"ח מפורט על פגישה עם נציגי הכנסיות בעיר כשבועיים לאחר הכיבוש ניתן ללמוד יותר על אופייה של מערכת היחסים בין גורמי הדת הנוצריים בעיר ובין השלטון הישראלי בתחילת דרכו. מתברר שהצבא ערך חיפושים בכנסיות, לפעמים באיום לפתוח אותן בכוח, למרות הנחייתו הברורה של ראש הממשלה לשמור על יחס מיוחד. הכומר בסיליוס סמאן, ראש העדה היוונית־קתולית, הודיע בשם שאר ראשי הכנסיות על הפתעתם מהקפת הכנסיות ומהחיפושים שנערכו בהן. הוא התאונן שבניגוד לנוהל המקובל נכנס הצבא חמוש לתוך הכנסיות, אך ציין שהחיילים התנהגו באדיבות ובנימוס. סמאן הודיע שראשי הכנסיות מתנגדים לחיפושים בכנסיות ובמנזרים, אך אם בכל אופן מתוכנן חיפוש — הם מבקשים שיודיעו להם עליו מראש ושנציגי הכנסייה יהיו נוכחים בו. הוא הזכיר שאת הדברים האלה הבטיחו להם הן המושל הצבאי של העיר והן שר הדתות.

בתשובה אמר המושל הצבאי סולץ שמטרת החיפושים לא הייתה לפגוע באנשי דת ובכנסיות, אלא למצוא נשק ואנשי כנופיות שייתכן שהוסתרו במנזרים. סולץ ציין שבידי הצבא ידיעות על אנשי כנופיות מזוינות המסתתרים במנזרים, וכי הוא מוכן להפסיק את החיפושים אם ראשי הכנסיות יתחייבו שלא לתת מחסה לאנשים או לאפשר החבאת נשק.

סמאן השיב בשם הנוכחים כי העיר נמסרה לצבא ישראל והנשק שהיה בה נמסר. הוא הכחיש מכול וכול כי הכנסיות שימשו את אנשי הכנופיות, וטען כי אלה דווקא שמרו על הניטרליות של המקומות הקדושים. אנשי הדת הצהירו שקיימו את הבטחתם בהסכם הכניעה, וסולץ הצהיר שהוא מאמין לדבריהם. בסיום הפגישה הוא הבטיח להפסיק את החיפושים, ולהודיע מראש על כל חיפוש עתידי.[73]

כדי לשפר את הקשרים עם אנשי הדת הנוצרים, הסכים סולץ להעניק רישיונות תנועה לכמרים כבר בספטמבר 1948. רישיון כזה, עם תצלום אישי, ניתן למונסניור אנטוניו פרגאני ולכמרים בסיליוס סמאן, עבדאללה קהוג'י ומיכאל ליברוס.[74]

ובאשר למישור המדיני והבין־לאומי — מתברר שאנשי הכמורה הנוצרים שאפו להפוך את נצרת לעיר בין־לאומית. בדו"ח של משרד המיעוטים מחודש דצמבר 1948 נכתב:

> התושבים התכוננו [...] להנפת דגלי האומות המאוחדות על החנויות והבתים למען להפגין את רצונם להפיכת נצרת לאזור בינלאומי בפקוח האו"ם. מטפחי השאיפה הזאת ותומכיה הם אנשי הכמורה והדת, אשר פועלים בלי הרף כדי להוכיח את כדאיות הוצאתה של נצרת מתחומי מדינת ישראל, ובאלה תומכים עשירי הנוצרים

72 שירותי המודיעין, מחלקת הצנזורה (לעיל הערה 41).

73 תקציר מפגישה עם באי כוח הכנסיות, 28.7.1948, ג"מ ג/308/44.

74 המושל הצבאי נצרת אל קצין המנהלה, 8.9.1948, ארכיון צה"ל ומערכת הביטחון 4/260/51.

> ונכבדי העדות הנוצריות השונות [...] קבוצה זאת רוצה בהחזרת והשלטת השפעת הווטיקן בנצרת. אשר בכוחה לשמש כר נרחב של תככים ומזימות לעתיד.[75]

מול גישתם זו של מנהיגי הנוצרים, בלטה גישתם של ראש העיר ורוב תומכיו, שרצו בסיום המלחמה ובהסדר והזדהו במידת־מה עם מדיניותו של עבדאללה מלך ירדן — מדיניות ראליסטית, שקראה לפעול במסגרת היכולות ועמדה בניגוד למשל למדיניותו של המופתי אמין אלחוסייני. וכך נכתב באותו דו"ח של משרד המיעוטים:

> הרוב רוצה בסיום המלחמה מיד ובכל מחיר, ושואף להסדר כל שהוא למען להציל את הנותר ולשמור על הקיים. גברה ההרגשה כי ערביי הארץ נפלו קורבן זול של תככי האימפריאליזם האנגלי [...] ואנוכיותם של מלכי ערב ושליטיהם ומנהיגים ערבים שברחו מן הארץ ועזבום לנפשם בחוסר כל.[76]

עולה אפוא שבשלב זה היו היחסים עם העדות והכנסיות הנוצריות יחסים זהירים. מצד אחד השלטון הישראלי רצה להפגין ככל האפשר יחס חיובי, ומן הצד האחר הנוצרים רצו לשמור על זהירות מרבית. ההסבר לכך קשור בין השאר לעובדה שרבים סברו שגורל העיר עדיין לא הוכרע סופית, בייחוד משום שמלחמת העצמאות עדיין לא הסתיימה, וחלקים גדולים של הגליל הקרובים לנצרת עדיין היו בשליטת הערבים.

הזרמים הפוליטיים בעיר

המאבק על השליטה בעירייה

בנצרת לאחר כיבושה היו כאמור שלוש עדות כמעט שוות בגודלן: יוונים־אורתודוקסים, יוונים־קתולים ומוסלמים. משקלה הדמוגרפי של העדה המוסלמית עלה כאמור בהתמדה בשל קליטת אלפי הפליטים, שרובם ככולם היו כפריים מוסלמים. מבחינה היסטורית שררו בין שלוש העדות יחסים טובים למדי, אבל הפרת האיזון הדמוגרפי והשינוי השלטוני יצרו מצב חדש, וזה ערער את יחסי הכוחות בין הצדדים בעיר.

עתה התחדש המאבק על העירייה, ועם הזמן נוסף אליו מאבק בעל אופי מדיני אידאולוגי, שבהדרגה קיבל סממנים עדתיים, סמויים ואף גלויים. חשוב לציין שהמחלוקת בעניין העירייה פרצה כבר עם בחירתו של אלפאהום ב־19 במאי 1946. מיד לאחר מכן ערערו עורך הדין אמין מעמר ואחרים על תוצאות הבחירות, אבל הדיונים בערעור נמשכו בשנים 1946 ו־1947. בשלב מסוים התערב בסכסוך גם המופתי של ירושלים חאג' אמין אלחוסייני ומינה את השופט עזיז ביי דאוודי לתווך בפרשה, אבל ללא הצלחה.[77] עם תחילת

75 מניסים כדיר, נציג משרד המיעוטים נצרת, לשר המיעוטים, דו"ח חודשי דצמבר 1948, ג"מ, ג/309/3.

76 שם. ראו מכתב משר המיעוטים לשר החוץ, 28.10.1948, שם.

77 חאג' אמין חוסייני לשופט עזיז דאוודי, 4.12.1947, ג"מ פ/201/8 (ערבית).

השלטון הישראלי התעורר הסכסוך מחדש: העדה האורתודוקסית, שהרגישה מקופחת, ביקשה שוב ושוב לפתוח מחדש את תיק הבחירות של שנת 1946, ושלושה מבני העדה (אמין מעמר, נסראת קעואר וסלים סאלם) הגישו תביעה מחדש בבית המשפט המחוזי בחיפה נגד חוקיות מינויו של אלפאהום לראשות העירייה. בית המשפט נמנע מלהחליט וביקש מהצדדים להגיע לפשרה. הם לא הצליחו, והמחלוקת נמשכה.[78]

בניסיון להרגיע את הצדדים הגדיל שר הפנים את מספר חברי העירייה משבעה לתשעה, אבל השאיר את אלפאהום במשרת ראש העיר, דבר שהוסיף לעורר התנגדות.[79] לטענת עיתון **אל־איתחאד** (**الاتحاد**, האחדות), ביטאונה של המפלגה הקומוניסטית, שרוב בני העדה האורתודוקסית הזדהו עמה:

> השאלה האמיתית איננה מה מספרם המדויק של חברי העירייה, השאלה היא עקרונית, שאלת הבחירות הדמוקרטיות, עמידתם של בני נצרת היא על זכותם זו, על חירותם ועל שוויונם האזרחי, הסירוב להחליף את העירייה על ידי בחירות הוא גם אמצעי לשיתוק מאבקם של ההמונים הערביים [...] פאהום הוא פקיד ממשלתי.[80]

מתברר שעצם מינויו של יוסף אלפאהום והתפקיד המוביל שמילא בעת שכוחות צה"ל כבשו את העיר הפריעו לקומוניסטים ראשי 'הליגה לשחרור לאומי' ולאחר מכן לחברי מק"י הערבים. הם ראו בעצמם ראויים יותר להנהיג את העיר בשלב הזה, ובעבורם סימל שלטונה של מדינת ישראל את קץ שלטונן של משפחות הנכבדים ואת תחילתו של שלטון מסוג אחר. יש להזכיר שרוב הקומוניסטים הערבים תמכו בהחלטת החלוקה והתנגדו לקו של 'הוועד הערבי העליון' בראשות חאג' אמין אלחוסייני. בהקשר זה ציין חבר הכנסת אלזועבי, שנזכר למעלה, שבתחילה תמכו הקומוניסטים בנצרת בהתלהבות בממשל הצבאי: 'מיד עם כיבוש נצרת הגיעו הקומוניסטים למשרד המושל הצבאי והביעו את נאמנותם וכניעתם, והציעו את שירותיהם למדינה ולצבא'.[81]

גם שטרית מציין במפורש כי מיד לאחר כיבוש העיר הופיעו נציגי 'הליגה לשחרור לאומי' בפומבי. לדבריו, הם הודיעו שיהיו מוכנים לשתף פעולה עם ממשלת ישראל וציינו שהמלחמה איננה לטובתם של שני העמים, אלא תוצאה של שאיפות האימפריאליזם. דבריו של שטרית על מחנה זה תואמים במידה רבה את הקו המדיני המוצהר שלהם גם לפני כן. שטרית הוסיף וציין שמספר החברים בליגה היה כ־1,000, ומספר האוהדים שלה הוערך בכ־10,000. לדבריו, בתקופת שהותו של 'צבא ההצלה' בעיר הוציא פאוזי קאוקגי',

78 מהמושל הצבאי של נצרת למטה הממשל הצבאי, 9.1.1950, ג"מ ג/1932/3; בית המשפט המחוזי חיפה, נסראת קעורא נגד חברי מועצת עיריית נצרת, ללא תאריך, ג"מ פ/214/12 (ערבית).

79 צו מאת שר הפנים משה שפירא בדבר מינוי מועצת עיריית נצרת, ללא תאריך, ג"מ ג/1932/3; א' מחרון אל שר הפנים, 2.6.1950, שם.

80 **الاتحاد**, 27.8.1950.

81 الزعبي, **شاهد عيان** (לעיל הערה 26), עמ' 47.

מפקדו של צבא זה, את המפלגה מחוץ לחוק. אנשי הליגה קיוו שהתנהגות הצבא הישראלי בנצרת לא תהיה כמו בחיפה, בעכו וביפו, ודרשו להתנהג אל העיר בחיוביות.[82] בדו"ח אחר ציין שטרית שהקומוניסטים אנשי 'הליגה לשחרור לאומי' סברו שלהם מגיע יותר מהאחרים, שכן לדבריהם הם היחידים שתמיד תמכו במדינת ישראל.[83] בהקשר זה גרס חבר הכנסת אלזועבי שהממשל הצבאי טעה כשאִפשר לקומוניסטים להתחזק בנצרת ולהרגיש שהם שותפים בניהול העיר, בייחוד בעניין ארגון תנועות הפועלים. לדבריו, הם ניצלו זאת והרגישו שהם השליטים החדשים שלה. אלזועבי רמז שהיות המושל איש מפ"ם אולי השפיעה על תמיכתו הראשונית בזרם הקומוניסטי בעיר, ומפלגת מפ"ם ניצלה זאת.[84]

נראה אפוא שהמאבק סביב העירייה גלש עד מהרה למאבק בין שני זרמים חברתיים פוליטיים — זרם הנכבדים הוותיקים בראשות אלפאהום ועמו כמה משפחות מוסלמיות, בעיקר משפחת אלזועבי הגדולה והחזקה בהנהגת חבר הכנסת סייף אלדין מכאן, והקומוניסטים, שייצגו את הפועלים, את הפקידים ואת הבורגנות, שרוב בני העדה הנוצרית נמנו עמה מכאן.

לצד הקומוניסטים הלכה והתגבשה אופוזיציה נוצרית כוללת לראש העיר. כך למשל בשנת 1951 פנו לשר הפנים כל מנהיגי הנוצרים בעיר — הכומר בסיליוס סמאן ויוסף נח'לה מוח'תאר מהעדה היוונית־הקתולית; הכומר אנג'לו אחמראני ועבדאללה יונס מוח'תאר מהעדה הלטינית; הכומר עבדאללה קהווג'י וסאמי עזאם מוח'תאר מהעדה המרונית — במחאה על התנהלותם של העירייה ושל ראש העיר. הם ציינו שפנייתם נעשית 'מתוך חרדה לגורל תושבי נצרת ולטובתם [...] הננו נציגי העם בעלי מעמד ונושאי אחריות המחייבים אותנו לשקוד על טובתם ושאיפותיהם של התושבים ולדאוג לסילוקו של עוול שנעשה להם'.[85]

בהמשך לאותו קו ב־29 באוגוסט 1952 שלחו תושבי הרובע הלטיני מברק ובו חזרו על התביעה לערוך בחירות לעירייה.[86] אחריהם פנו מאות מתושבי העיר לנשיא המדינה, לראש הממשלה וליושב ראש הכנסת ובפיהם דרישה דומה:

> אנו בעלי הרכוש והסוחרים בנצרת מבקשים מכם לשים קץ לאנרכייה הקיימת עתה בעיריית נצרת [...] אנו חיים בחסות הממשלה הדמוקרטית ואנו מרגישים שמחובתנו לפנות לכבודו ולבקש לשים קץ לאנרכייה זו ולהורות בהקדם האפשרי לערוך בחירות למועצה חדשה לעיריית נצרת.[87]

82 דו"ח מביקור שר המיעוטים בנצרת (לעיל הערה 11). נראה שהמספרים ששטרית מוסר בדבר מספר חברי הליגה ואוהדיה מוגזמים, אבל הם מצביעים על העובדה שלליגה הייתה תמיכה חזקה בעיר.

83 דו"ח מביקור שר המיעוטים את המושל הצבאי של נצרת, 30.7.1948, אצ"מ 1/5205/49, עמ' 1–2.

84 الزعبي, **شاهد عيان** (לעיל הערה 26), עמ' 47–48.

85 ראשי העדה הנוצרית לשר הפנים, 18.4.1951, ג"מ ג/1932/1; מראש העיר לראשי הציבור הנוצרי, 8.3.1951, שם.

86 מיכאל גובראן לשר הפנים, 29.8.1952, ג"מ ג/1932/3.

87 **اليوم** (**אליום**, היום), 1314, 25.1.1953.

בעקבותיהם שלחו ראש העדה האורתודוקסית ונציגיה עצומה לשר הפנים וציינו כי אי־עריכת בחירות פוגע ישירות בזכויות העדה.[88]

לנוכח ריבוי הלחצים, ב־17 ביוני 1953 החליטה ועדת השרים לענייני פנים ושירותים להטיל על יהושע פלמון, היועץ לענייני ערבים, ועל שמעון לנדמן, מנהל המחלקה למיעוטים, לבדוק את האפשרות לערוך בחירות לעירייה. חברי הוועדה המליצו להקדים את מועד הבחירות, אבל להשאיר ראש עיר מוסלמי: 'בגלל אופייה המיוחד של העיר נצרת, וכדי לקיים בה את הסטאטוס קוו לגבי מעמד הנצרות בעיר, רצוי שראש העירייה יהי גם להבא מוסלמי'.[89]

ב־9 ביולי 1953 התפטרה עיריית נצרת. בכתב ההתפטרות, בחתימתם של כל חברי העירייה ובכללם ראש העיר, נאמר שסיבת ההתפטרות קשורה למצבה הכלכלי של העיר ולרמת האבטלה הגבוהה בה, לחוסר יכולתה של העירייה להתמודד עמו ולאזלת ידה של הממשלה בהגשת סיוע כלכלי לעיריית נצרת.[90] ההתפטרות נעשתה ערב השביתה המתוכננת ל־10 ביולי 1953, שעליה הכריזו הקומוניסטים ותומכיהם. בחוות הדעת שהובאה לפני לנדמן נכתב במפורש שקיום בחירות לאחר ההתפטרות יחזק את הקומוניסטים: 'אין ספק שהקומוניסטים יצאו ברווח ניכר ומעמדם יתחזק בעיני התושבים, כתוצאה מהשתלשלות העניינים האחרונה'.[91] מושל הגליל הצבאי, סגן אלוף אברהם כהן, ביקש מהעירייה להמשיך במילוי תפקידה עד שיוחלט על הצעדים הבאים,[92] צעד המעיד על חששם של גורמי הביטחון מהתחזקות הקומוניסטים בנצרת. עוד אנו למדים שהיחס החיובי שציפו לו הקומוניסטים הערבים לא היה מבוסס, ובמשך כל התקופה נזהרו השלטונות מלהדק את הקשרים עמם.

בהקשר הזה מציינת אוסצקי־לזר כי בין השאר הנחה בן־גוריון את נציג הממשל הצבאי בגליל, סגן אלוף מרגובסקי, בהנחיות האלה: יש 'למנוע הסתננות ערבים' ולמנוע השתלטות המפלגה הקומוניסטית על הערבים.[93] גם בוימל מציין במפורש כי מק"י, ורק"ח אחריה, דגלו מיומן הראשון בעקרון הזכויות הפוליטיות השוות של הפלסטינים והיהודים בארץ, בזכות השיבה של הפליטים הפלסטינים לכפריהם ובצורך להגיע לשוויון לערבים וליהודים במדינת ישראל. עקרונות אלה לא היו מקובלים על השלטונות ולתפיסתם סיכנו את ביטחון המדינה,[94] והם עשו כל שבידם למנוע את הגעתם של הקומוניסטים לעמדות הכוח.

88 ראש ונציגי העדה האורתודוכסית לשר הפנים, מאי 1953, ג"מ ג/1932/3.

89 יהושע פלמון אל מזכיר הממשלה, 9.7.1953, שם.

90 ראש העירייה יוסף אלפאהום למושל הצבאי, 9.7.1953, שם (ערבית ותרגום לעברית).

91 משה יתח ללנדמן, 16.7.1953, שם.

92 מושל צבאי גליל, אברהם כהן, לראש עיריית נצרת, 14.7.1053, שם.

93 אוסצקי־לזר, 'התגבשות יחסי הגומלין בין יהודים לערבים' (לעיל הערה 5), עמ' 75.

94 בוימל (לעיל הערה 5), עמ' 209–210.

בשל המשבר בעירייה נתמנה לעמוד בראשה משה רוח, והוא נדרש לנהל את ענייניה עד הבחירות שנערכו ב־12 באפריל 1954. בבחירות אלה, שהיו מלֻוות במתיחות עדתית, זכו המפלגה הקומוניסטית ותומכיה מרשימות השמאל ב־41.8% מקולות המצביעים. הרשויות קיבלו את תוצאת הבחירות בקרירות, שכן הן העדיפו קואליציה של מוסלמים וקתולים מקואליציה בראשות הקומוניסטים. לנדמן, מנהל המחלקה למיעוטים שנזכר למעלה, עשה הכול כדי לשכנע את מנהיגי העדה הקתולית, ובראשם הבישוף חכים שהיה ידוע בעמדותיו האנטי־קומוניסטיות, ואת המונסניור פרגאני לתמוך בבחירת ראש עירייה מוסלמי, אבל הם התחמקו מדרישותיו.[95] הסחבת והצעדים שנקטו השלטונות כדי שלא לאפשר לתומכי הקומוניסטים להרכיב קואליציה הביאו בסופו של דבר לידי הסלמה חסרת תקדים ביחסים, וב־17 ביוני 1954 החלו מעשי אלימות ועימותים אלימים בין המחנות.[96]

עימותים אלה היו שיאו של תהליך קיטוב חברתי וקיטוב בין שני הזרמים הפוליטיים הנצים שהתגבשו בנצרת: הזרם הקומוניסטי, שבהדרגה נהפך למתנגד לממשל הצבאי; והזרם המתון יותר, שהיה מוכן לפעול בצל הממשל במטרה לשמור על מעמדו. שני זרמים אלה הוסיפו להתחרות ביניהם גם לאחר שמשפחת אלפאהום פינתה את הזירה.[97] בסופו של דבר, ב־16 באוגוסט 1954, לאחר כמה חודשים של מתיחות ומאבקים, מונה לראשות העירייה עו"ד אמין סלים ג'רג'ורה, שהיה מקובל על רוב הזרמים, ולעת עתה נרגעה העיר. אולם הרגיעה לא ארכה זמן רב. מאוחר יותר התחדש המאבק בין משפחת אלזועבי בהנהגת חבר הכנסת סייף אלדין, שבשנת 1959 נבחר לראשות עיריית נצרת, ובין הקומוניסטים. בשנת 1975 כבשו הקומוניסטים סופית את העירייה, והם שולטים בה מאז ועד היום.

סיכום ומסקנות

המאמר שלפנינו מתמקד בתקופה קצרה ובודק את התנהלותה של נצרת בשלטונו של הממשל הצבאי בשנה הראשונה להקמת מדינת ישראל (1948–1949), וחמש מסקנות עיקריות עולות ממנו:

א. המצב הביטחוני והמנהלי. אף שהמדיניות המוצהרת לפני כיבושה של העיר וגם לאחריו הייתה להפוך אותה לדגם לדו־קיום וחיים משותפים, בפועל הייתה המציאות קשה. מאות מבני העיר נעצרו ונשלחו למחנות שבויים, עוצר הוטל לשעות ארוכות, ורשויות הממשל הצבאי הגבילו עד מאוד את תנועת התושבים. אולם לעומת תחום הביטחון, שבו

95 שמעון לנדמן, 'פעולת הסברה לשם גיבוש קואליציה בעירית נצרת', 27.4.1954, ג"מ ג/1904/16.

96 על מעשי האלימות ראו: מברק מפעילי המפלגה הקומוניסטית בעיר לשר הפנים, 17.6.1954, שם; פואד ח'ורי למושל הצבאי בגליל וממפקד המשטרה בנצרת , 30.6.1954, שם (ערבית); ראו גם כהן, **ערבים טובים**, עמ' 58–61.

97 בהקשר זה מציין בנזימן שיוסף אלפאהום החליט לסגור את ביתו שבנצרת ולעבור לביתו שבחווה החקלאית הרחבה בכפר דבוריה, בנזימן ומנסור, **דיירי משנה**, עמ' 103.

הונהגה מדיניות קשה, בתחום המנהלי עשו אנשי משרד המיעוטים, ובראשו השר שטרית, מאמצים גדולים להפעיל את המוסדות האזרחיים מחדש, וכאן הייתה ההתקדמות מהירה. בפרק זמן קצר יחסית אורגנו המוסדות האזרחיים ושבו לפעול.

נראה שחקר המקרה של נצרת מאשש את מסקנותיה של אוסצקי־לזר, שחקרה את התגבשות יחסי הגומלין בין היהודים לערבים בעשור הראשון בכמה תחומים, בין השאר בנוגע למשרד המיעוטים. לטענתה, גישתו הסובלנית של המשרד, שניסה להציג התייחסות חלופית למיעוטים, לא הייתה מקובלת על הממשל הצבאי ועוררה אי־נחת במשרד ראש הממשלה ובקרב גורמים אחרים. אי־נחת זו היא שהביאה בסופו של דבר לידי סגירתו, ומשלב זה נותר הממשל הצבאי הגורם החזק שקבע את המדיניות ואת המהלכים בנצרת ובכל השטחים הערביים.

ב. הפליטים. על אף הנטל האדיר שיצרה כניסתם של אלפי פליטים חסרי כול לנצרת, עשו תושבי העיר ומוסדותיה — ובעיקר העירייה והמוסדות הנוצריים, הכנסיות והמנזרים — מאמצים כבירים כדי לסייע להם. נראה אפוא שרבים מתושבי הגליל הערבים נשארו בארץ בזכות הישארותה ועמידתה של נצרת, שהייתה בבחינת 'האחות הגדולה' שחיבקה את כולם וסייעה להם בימיהם הקשים. זאת ועוד, הגורם העיקרי לשינוי הדמוגרפי־עדתי בעיר היה התנגדות השלטונות לחזרת הפליטים, רובם מוסלמים, ליישוביהם המקוריים — החלטה שבעקבותיה נהפכה נצרת מעיר בעלת רוב נוצרי לעיר עם רוב מוסלמי. טענה זו סותרת את טענתם של חוקרים אחדים שהמוסלמים כביכול השתלטו על העיר.

ג. תעסוקה. נצרת סבלה ממצב כלכלי קשה ביותר, שכן חיי המסחר שובשו, הקשר עם הערים האחרות, ובייחוד חיפה, ניתק, והשטח המעובד הצטמצם. השלטונות אמנם עשו מאמצים לא מעטים לסייע בתחום זה, אבל עצם הטלת הממשל הצבאי והגבלת חופש התנועה של התושבים לא סייעו בשיפור הכלכלה.

ד. מערכת היחסים עם הכנסייה. בכל הנוגע לקשר עם הכנסייה נהגו השלטונות משנה זהירות מתוך שאיפה שראשי הכנסייה ידווחו לוותיקן על יחסו הטוב של השלטון הישראלי כלפי העיר נצרת. ואולם על אף מאמציהם של נציגי הממשל, לא נענו ראשי הכנסיות לדרישות, גם אם לא פעלו נגדן: הם ניסו לשמור על מרחק וזהירות מרבית ביחסיהם עם המדינה החדשה, והמדינה היא זו ש'חיזרה' אחר הכנסייה. לא במקרה ניתן הרישיון לבנייתה של כנסיית הבשורה הענקית, שאבן הפינה לבנייתה הונחה בשנת 1954.

ה. היחסים בין הזרמים בעיר. העיר נחלקה לשני זרמים עיקריים: ראש העיר ותומכיו, והקומוניסטים ותומכיהם. בתחילה לא הגדיר הממשל הצבאי את מדיניותו בבהירות. מצד אחד הוא אִפשר לראש העיר להמשיך לכהן, שכן בעבורו היה יוסף אלפאהום בעל ברית מקובל — אדם מתון ומנהל מצליח, ממתנגדי משפחת אלחוסיין שקיבל את החלטת החלוקה, מארח נדיב ומכניס אורחים. ומן הצד האחר היו הקומוניסטים — שגם הם תמכו בממשל, קיבלו את החלטת החלוקה ואחדים מהם סייעו למדינה הצעירה. הקומוניסטים ראו עצמם זכאים יותר לנהל את העיר ולעמוד בראשות העירייה, אבל ירח הדבש בינם ובין הממשל היה קצר למדי ועד מהרה נהפכה תמיכתם בו לאכזבה ולאחר מכן לעימות.

הממשל פעל לפי הנחיותיו של ראש הממשלה ושר הביטחון, שחשש מהשתלטות הקומוניסטים על המגזר הערבי ולא היה מוכן לקבל את הביקורת שהשמיעו כלפיו. על רקע זה ניתן להבין את המשך התמיכה במשפחת אלפאהום ולאחר מכן את התמיכה במשפחת אלזועבי.

זאת ועוד, מהמחקר עלה שרוב תומכי המפלגה הקומוניסטית באו מקרב בני העדה הנוצרית בעיר, ובייחוד מקרב העדה היוונית־אורתודוקסית. כך נוצר מצב מורכב יותר, שכן העדה מצאה את עצמה מתעמתת מול שני כוחות: הממשל ומשפחת אלפאהום. אף שהמאבק היה בין שני זרמים בעלי תפיסות פוליטיות שונות, קשה להתעלם מהממד העדתי גם אם הסמוי. מתברר שגם הקתולים לא תמכו בלב שלם בהמשך כהונתו של אלפאהום ולרוב תמכו בדרישות לשינוי, אבל בו זמנית היו יחסיו של הבישוף חכים עם אלפאהום תקינים והוא תיאם עמו אחדים ממהלכיו. לדברי עאטף אלפאהום, בנו של יוסף, לא פעם כינו האורתודוקסים את אביו 'יוסף הלטיני, הפאודל משרידי שלטון הנכבדים מתקופת המנדט ועוד'.[98] חשוב להדגיש כי למרות התחרות והמאבק, נזהרו הכוחות הפוליטיים בנצרת מלגלוש לפסים עדתיים אלימים.

לבסוף נציין שעל אף מאמצה של הממשלה לבלום את מק"י, הוסיפה המפלגה לפעול ברוב התחומים ונהפכה לתנועת המחאה העיקרית נגד הממשל הצבאי בעיר. המחנה המזוהה עם מפא"י באותו עשור אמנם נהנה מעמדות כוח והשפעה, ובכלל זה שליטה בעירייה, אבל בהדרגה הלך כוחו ונשחק. בהקשר זה ציין בוימל שהמדיניות לבלימת כוחם של הקומוניסטים הצליחה יותר בקרב האוכלוסייה היהודית, ואילו בקרב האוכלוסייה הערבית היא נכשלה. העדות לכך — בעשור השני לקום המדינה הצליחו הקומוניסטים להגביר את כוחם ברחוב הערבי, ושיעור המצביעים הערבים בעבורם גדל מ־11% בשנת 1959 לכדי 30% בשנת 1969.[99]

נראה אפוא שהשנה הראשונה לשלטונה של מדינת ישראל בנצרת הייתה שנה של תמורות ומאבקים הן מול מוסדות הממשל הצבאי והן בין הקבוצות בתוך העיר, בעיקר בניסיון לקבוע את סדר היום החברתי והפוליטי בעיר הקודש. מעניין שבמסגרת מאבקים אלה צידדה הממשלה בדרך כלל במנהיגי העדה המוסלמית, שבהם ראתה מזוהים עם הקו המתון, ואילו בעלי הברית לשעבר, הקומוניסטים, שרובם נמנו עם בני העדה הנוצרית, נהפכו אז לשותפים בלתי רצויים.

98 ריאיון עם עאטף אלפאהום, 20.1.2012.

99 בוימל (לעיל הערה 5), עמ' 209.

לחימה עקרה: מאבק הנשים להתגייס ל'גדוד העברי' ב־1918*

מאיר חזן

'מן העבודה דרך הנשק אל העבודה'.
רחל ינאית, 1918[1]

מבוא

'להלחם בנשק, לנפול חללים ולהשאיר קברות בשביל העתיד'. במילים אלה, שנאמרו בוועידת המתנדבים שהתקיימה ביפו באמצע פברואר 1918, הגדיר בבהירות משה סמילנסקי את שאיפות הצעירים הארץ־ישראליים שחפצו להתנדב לצבא הבריטי בשלהי מלחמת העולם הראשונה. מטרות הגדוד העברי שהם חלמו לייסד היו להשתתף בשחרורה של הארץ וליצור באמצעותו גרעין של מיליציה צבאית יהודית. אבל משמעותי יותר מהחזון הצבאי, שרק מקצתו התגשם, חשוב היה הייעוד שחזה סמילנסקי — איש העלייה הראשונה, איכר מרחובות ולאחר מכן מראשי התאחדות האיכרים — ל'שפיכת דם' יהודי על אדמת ארץ ישראל. הקרבת דמם של יהודים כוונה לסייע ביישומה של הצהרת בלפור שפורסמה לא מכבר, אך בה בעת גם נועדה לשמש כ'ערך חינוכי לדורות. מעשה אבות סימן לבנים!'.[2] מעניין עקרוני ומהותי זה — הערך הרעיוני־חינוכי של ההתגייסות ומוטיב 'שפיכת הדם', וראייתם כמעין מעשה בראשית בהגשמת המטרות המדיניות של הציונות — נבעה תביעתן של נשים יהודיות צעירות, שרובן נמנה עם מחנה הפועלים, להתנדב לגדוד העברי בשנת 1918.

* מאמר זה נכתב במסגרת מחקר (מס' 134/08) בראשותה של פרופ' אניטה שפירא, שבמימונו תומכת קרן לגסי הריטג' של הקרן הלאומית למדע. תודה לפרופ' אניטה שפירא על הארותיה.

1 פרוטוקול מקוצר של ועידת המתנדבים הראשונה בא"י, יפו, ג־ד אדר תרע"ח (15–16 בפברואר 1918); **על הסף: קובץ לענייני החיים והספרות**, דפוס אחדות, ירושלים תרע"ח, עמ' 96; ת' [רחל ינאית], 'גלגולי שחרור', שם, עמ' 104.

2 פרוטוקול מקוצר של ועידת המתנדבים, **על הסף**, שם, עמ' 90–91.

פרשת ההתנדבות נדונה במחקר ההיסטורי ממגוון היבטים. נמזגו בה להט הכיסופים המשיחיים והכמיהות הרומנטיות לגאולה ולדחיקת הקץ, שפיכו בקרב מקצתו של העם היהודי ובחלקים מהיישוב, עם התמורה הדרמטית בזירה הבין־לאומית עקב שינוי השלטון האימפריאלי בארץ ישראל כתוצאה ממלחמת העולם הראשונה והופעת הציונות על במת המזרח התיכון כגורם מדיני לגיטימי. בעיני כמה מבני התקופה הצטיירו לשעה שלושת הגדודים היהודיים שהוקמו במסגרת הצבא הבריטי כמבשריה האותנטיים והמוחשיים של התקווה הציונית לריבונות במלוא הדרה ותפארתה. הם הורכבו מכ־5,000 צעירים שבאו מחוגי הפליטים היהודים ממזרח אירופה ששהו בבריטניה יחד עם צעירים יהודים מארצות הברית ומארץ ישראל.[3]

בשנים האחרונות בולטות מגמות מקבילות אחדות בכתיבה על ארץ ישראל בשלהי מלחמת העולם הראשונה. ראשית, עיסוק בהיבטים צבאיים של הלחימה מנקודות מבט שונות.[4] שנית, בחינת תופעת ההתנדבות ואימי דעיכתו של השלטון העות׳מאני מן הפרספקטיבה האישית, פעמים רבות בדגש על היבטים של ׳היסטוריה מלמטה׳ ועל המתרחש בחברה האזרחית.[5] שלישית, ובאופן הניזון בחלקו מן ההיבט האחרון, רקימתה של סוגיית המיליטריזם המובלעת במידה מסוימת בעניין ההתנדבות, אל תוך מגמות עדכניות בחקר הזיכרון והמגדר.[6]

במרוצת מלחמת העולם הראשונה נרתמו עוד ועוד נשים בקרב העמים הנאבקים להפגין גילויי פטריוטיות עם אומתם. בהתלהבות שגברה בהתמדה במשך בשנות המלחמה, התנדבו

3 ראו למשל: חיים הלל בן־ששון, ׳הגדודים׳, בתוך: בן־ציון דינור (עורך), **ספר תולדות ההגנה**, א, חלק שני, עם עובד, תל אביב תשי״ז, עמ׳ 425–532; יוסף גורני, **אחדות העבודה, 1919–1930: היסודות הרעיוניים והשיטה המדינית**, הקיבוץ המאוחד ואוניברסיטת תל אביב, רמת גן תשל״ג, עמ׳ 18–23; יגאל עילם, **הגדודים העבריים במלחמת העולם הראשונה**, מערכות, תל אביב 1979; אניטה שפירא, **ברל: ביוגראפיה**, עם עובד, תל אביב תש״ם, א, עמ׳ 127–141; הנ״ל, **חרב היונה: הציונות והכוח, 1881–1948**, עם עובד, תל אביב תשנ״ב, עמ׳ 125–141.

4 ראו למשל: Matthew Hughes, *Allenby and British Strategy in the Middle East, 1917-1919*, Frank Cass, London 1999; Yigal Sheffy, *British Military Intelligence in the Palestine Campaign, 1914-1918*, Frank Cass, London 1998; Martin Watts, *The Jewish Legion and the First World War*, Palgrave Macmillan, London 2004; **90 שנה למלחמת העולם הראשונה בארץ ישראל**, ירושלים 2008.

5 ראו למשל: אהוביה מלכין, **האקטיביסט: סיפור חייו של אליהו גולומב, 1893–1929**, עם עובד, תל אביב תשס״ו, עמ׳ 162–260; רפאל דורון (בויאנובסקי), **לגיונרים מארגנטינה: מתנדבים לגדוד העברי במלחמת העולם הראשונה**, יד יערי, גבעת חביבה תשס״ז; שרה ורמי בן־ראובן, **נשים עבריות בדמשק, 1917–1918**, אריאל, ירושלים 2010; Roberto Mazza, *Jerusalem: From the Ottomans to the British*, Tauris Academic Studies, London 2009; Michael Keren & Shlomit Keren, W*e are Coming, Unafraid: The Jewish Legions and the Promised Land in the First World War*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD. 2010

6 בילי מלמן, ׳אגדת שרה: מיגדר, זיכרון וארץ ישראליות, 1917–1990׳, **ציון**, סה (תש״ס), עמ׳ 343–378.

מיליוני נשים לבצע עבודות שעד אז היו בעיקר נחלתו של המין הגברי במשק האזרחי. הן ייצרו כלי נשק ותחמושת בבתי חרושת (וגם עסקו בחלוקת דואר, בעבודות חקלאיות ועוד), שירתו כאחיות בבתי חולים בעורף ולעתים אף בקרבת מסוימת אל קווי החזית (למשל, כ־12,000 אחיות היו מגויסות בצבא האמריקני ביוני 1918, מהן יותר מ־5,000 שירתו באירופה), ומילאו תפקידי סיוע בצבאות הלוחמים בתחומים כגון קשר, תובלה, בישול מזון, פקידות ולוגיסטיקה (ביגוד, אריזה ועוד). בכך אפשרו הנשים להפנות גברים נוספים אל חזיתות הקרב, והוכיחו את חיוניות תרומתן למאמץ הלאומי הכללי ואת מחויבותן להגשמת האידאלים הלאומיים של ארצותיהן. גם אילוצי פרנסה, יצר הרפתקנות וסקרנות לשמה היו חלק בלתי נפרד מהדחפים שהובילו נשים להצטרף אל שורות המתנדבים. עם זאת, על ההכרה בתרומתן של הנשים בעידן המלחמה הטוטלית העיבו ולו למראית עין הלכי רוח פמיניסטיים שרווחו טרם המלחמה בשולי השיח הציבורי במדינות כמו בריטניה וצרפת. מגמות אלה נחשדו במהלך התקופה ועל רקע המציאות התעסוקתית החדשה כמאיימים (פעמים מטעמים פציפיסטיים מוצהרים) באופן פוטנציאלי על יציבות הסדרים החברתיים המסורתיים במישור המגדרי. עד אז נדרשה האישה בראש ובראשונה לגלות בעת מלחמה אמונה במערכת הפוליטית השלטת, להיוותר שקטה ובוטחת, לשמור על התא המשפחתי ולהיות נכונה להקריב את בנה או את בן זוגה למען העם והמולדת. תנאי המלחמה הגדילו את מרחב ההזדמנויות הפתוחות לפני נשים לזהות את עצמן עם אומתן, ועל בסיס זה חיזקו את תביעתן להיחשב אזרחיות מן המניין, שזכאיות בין היתר להצביע בבחירות לפרלמנט. ואולם המלחמה המתמשכת כרסמה רק במידה מצומצמת בתוקפה של הטענה שאף במלאן תפקידי עזר צבאיים, עיקר תרומתן של הנשים טמונה בסיוע שהן מושיטות לגברים לשרת את האומה.[7]

בד בבד התנדבו אלפי נשים לארגוני עזרה ראשונה (כגון הצלב האדום, 'צבא ההצלה' וגופים אחרים, שפעלו ממניעים של אלטרואיזם דתי ומוסרי) שהושיטו תמיכה רפואית וסעד לנפגעים, ללא זיקה ישירה למערכות הממסדיות של המדינה. ארגונים אלה פעלו על בסיס יוזמות עצמאיות ומימון פרטי וברוח הדימוי הרווח של 'האם הגדולה והדואגת', שמימי מלחמת קרים (1854–1856) יוצג בדמותה של האחות הבריטית פלורנס נייטינגייל ולחלופין בדמותן הנפוצה משכבר של נזירות ומלאכיות מהמיתולוגיה הנוצרית ומריה (אמו של ישו). בפעילות הנשית בשלל הדפוסים הנדונים נצטרפו יחדיו מוטיבים תרבותיים, מיליטריסטיים ופמיניסטיים בגוונים ובדגשים שונים. מבחינה חיצונית הם התבטאו בהקניית הרגלי משמעת וסדרים השגורים בגופים צבאיים יחד עם לבישת מדים

7 Susan R. Grayzel, *Women's Identities at War: Gender, Motherhood and Politics in Britain and France during the First World War*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1999, pp. 190-225; Lucy Noakes, *Women in the British Army: War and Gentle Sex, 1907-1948*, Routledge, London & New York 2006, pp. 39-81; ראו גם המקורות בהערה הבאה.

(לאו דווקא צבאיים) וגינונים של כפיפות היירכית, שלא אחת הביאו לידי אימוץ בלתי מבוקר של הסדרים ומבני הכוח בחברה הקיימת, הגברית במהותה.[8]

הגילוי המובהק והמוקצן ביותר של אימוץ מגמות אלה בימי מלחמת העולם הראשונה היה הקמתן של יחידות צבאיות על טהרת הנשים ברוסיה לאחר מהפכת פברואר 1917. יחידות אלה נועדו להשתלב בלחימה נגד הצבא הגרמני ופעלו במשך כמה חודשים עד פירוקן בעקבות מהפכת אוקטובר הבולשביקית. היחידות, שבשיאן מנו כ־6,000 נשים, שימשו כסוג של מענה תעמולתי מתריס שהפעיל השלטון המהפכני נגד רפיונם של החיילים הגברים, לנוכח ההתמוטטות המורלית והמשמעתית שפקדה את הצבא הרוסי בעקבות הפלת משטר הצאר. הפטריוטיזם, האומץ והגבורה שהפגינו הנשים הנכונות לצאת לקרב (באחד המקרים אף השתתפה בלחימה יחידת נשים כזו בפיקודה של מריה בוֹצְ׳קָרֶבָה) לא היו חפים מפקפוקים בנוגע להסכמתן להעניק גיבוי לאלימות ולהרס הכרוכים במלחמה כתופעה אנושית.[9]

מה שהתרחש בהקשרים הנזכרים במלחמה שהתנהלה על אדמת אירופה נגע במידה חלקית בלבד להוויה היישובית בת הזמן, בבחינת מציאות רחוקה שרק קורטוב מהדיה נודע במקוטע. המציאות המלחמתית הארץ־ישראלית ב־1918 זימנה לנשים יהודיות הקשרים היסטוריים אחרים, פרי היעדרה של ריבונות ממשית, בבואן להיאבק על מימוש שאיפתן להשתלב במוקדי העשייה שניצבו על סדר היום הציוני בנסיבות אותם הימים. בהקשר האמור רלוונטיים לדיוננו בייחוד שני מחקרים: מרגלית שילה קושרת בספרה **אתגר המיגדר** בין תביעתן של הנשים להתנדב לצבא הבריטי ב־1918, ובין מאבקן שהחל בסמיכות זמנים לעגן באופן חוקי את זכותן לבחור ולהיבחר בבחירות לאספת הנבחרים. עיונה של שילה בנושאים אלה מכוון לבחון את התפיסות המגדריות שרווחו בשיח הציבורי בראשית ימי הכיבוש הבריטי ואת תביעתן של הנשים למצֵב מחדש את מעמדן במציאות הארץ־ישראלית המשתנה.[10] לדעתה, תחושת השותפות בבניית הארץ של נשים וגברים

8 Sharon Ouditt, *Fighting Forces, Writing Women: Identity and Ideology in the First World War*, Routledge, New York 1994, pp. 16-30; Bianca Schönberger, 'Motherly Heroines and Adventures Girls: Red Cross Nurses and Women Army Auxiliaries in the First World War', in: Karen Hagemann & Stefanie Schüler-Springorum (eds.), *Home/Front: The Military, War, and Gender in Twentieth-Century Germany*, Berg Publishers, New York & Oxford 2002, pp. 87-113; Lettie Gavin, *American Women in World War 1: They Also Served*, University of Colorado Press, Colorado 1997

9 Laurie S. Stoff, *They Fought for the Motherland: Russia's Women Soldiers in World War I and the Revolution*, University Press of Kansas, Kansas 2006; Joshua S. Goldstein, *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*, Cambridge University Press, Cambridge UK 2001, pp. 72-76

10 מרגלית שילה, **אתגר המיגדר: נשים בעליות הראשונות**, תל אביב תשס"ז, עמ' 258–262. על מאבקן של הנשים להשתתף באופן פסיבי ואקטיבי בבחירות לאספת הנבחרים ראו למשל: זהרה בוזיץ־הרציג, 'הפולמוס על זכות בחירה לנשים למוסדות היישוב בראשית תקופת המנדט', עבודת מוסמך,

צעירים שנמנו ברובם עם המגזר הפועלי, הייתה הנימוק העיקרי בבקשות לשלב את הנשים בגיוס.[11] גילת גופר, במחקרה על הבניית הנשיות בתנועת העבודה בראשית ימיה, הציגה את מאבקן של הפועלות להתנדב לצבא הבריטי ככזה שמקורו בחוויות ובעוצמה היחסית שצברו בחברה הארץ־ישראלית בשנות העלייה השנייה ובמוראות מלחמת העולם הראשונה.[12]

במחקריהן של שילה וגופר ניכרת הזיקה ההדוקה אל שדה המגדר מתוך ראיית התחום הצבאי כזירה חשובה בעיצוב זהותה העצמית ובתחימת מרחבי פועלה ומעמדה הקונקרטי והסימבולי של האישה בספרה הציבורית והפרטית גם יחד. גישה זו זוכה להבלטה הולכת וגוברת בדיון האקדמי. מנותחים בה דרכי השפעת המציאות הביטחונית והשירות הצבאי ביישוב ובמדינת ישראל על המידה והאופן שבו שולבה האישה בחברה האזרחית.[13] בהקשרים אלה המאבק הנשי שייפרש כאן הוא בבחינת רגע היסטורי מכונן ברמה הכלל לאומית — להבדיל מנשים ספורות בימי העלייה השנייה שניסו בחשאי להשתלב בתפקידי שמירה — בקורות חתירתן של נשים יהודיות להצטרף אל מה שמ־1918 ואילך נראה כאפיק בעל פוטנציאל למעורבות חשובה, לניעות חברתית ולהשגת יוקרה מקצועית במסגרת המאמץ הקולקטיבי להגשמת הציונות.

במאמר זה בכוונתי להציג את מאבקן של הנשים להתנדב לצבא הבריטי כפרשה היסטורית שראוי לשרטט לגופא את נפתוליה, ואתמקד אפוא בהתנהלות היישובית הפנימית. מבחינת התיקוף, בניגוד למגמה מקובלת לתאר את מאבקן של הנשים להתנדב כארוג בעיקרו במאבקם של הגברים, אלך בעקבות קביעתה של רחל ינאית, שעמדה בראש 'תנועת המתנדבות':[14] באספת המתנדבות שהתקיימה ב־31 באוגוסט 1918, כמעט חודשיים לאחר גיוסם של הגברים לצבא הבריטי, קבעה רחל ינאית שפעילות התנועה של המתנדבות התחילה בעיקר אחרי גיוס הגברים.[15] טיעון זה יוצג, בין היתר, כעומד בניגוד

אוניברסיטת בר־אילן תש"ן; מרגלית שילה, 'קולות נשיים בדבר שוויון מגדרי וטובת האומה במאבק על זכות הבחירה ביישוב', בתוך: אייל כתבן, מרגלית שילה ורות הלפרין־קדרי (עורכים), **חוקה אחת ומשפט אחד לאיש ולאישה: נשים, זכויות ומשפט בתקופת המנדט**, רמת גן 2010, עמ' 221–251.

11 שילה, **אתגר המיגדר**, עמ' 265.

12 גילת גופר, '"האשה הציונית": הבנית הנשיות בתקופת הראשית של תנועת העבודה, 1903–1923', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב 2009, עמ' 268–281.

13 ראו למשל: דפנה יזרעאלי, 'מגדור בשירות הצבאי בצה"ל', **תיאוריה וביקורת**, 14 (1999), עמ' 85–109; ניצה ברקוביץ, '"אשת חיל מי ימצא?" נשים ואזרחות בישראל', **סוציולוגיה ישראלית**, ב (1999), עמ' 277–318; 'Israel's Women Soldiers over the Generations: A Panel Discussion', *Nashim*, 18 (2009), pp. 206-226; Sylvie Fogiel-Bijaoui, 'How Long will We Go on Militarizing the Civil Sphere? A Response to the Panel Discussion on Israel's Women Soldiers', ibid, 18 (2009), pp. 227-233

14 כך נקבע אצל עדה פישמן, **תנועת הפועלות בארץ ישראל, 1904–1929**, תל אביב תרפ"ט, עמ' 62.

15 פרוטוקול האספה הכללית של המתנדבות, כ"ג אלול תרע"ח (31.8.1918), ארכיון העבודה (להלן: אה"ע), IV-130-12.

מובהק למה שכתבה לימים בזיכרונותיה, כאילו לאחר שהגברים עלו על קרונות הרכבת בדרכם לאימונים במחנה צבאי במצרים, נותרו מאחור המתנדבות 'אבלות ועגומות'. בזיכרונותיה הנציחה ינאית את העצב, את האכזבה ואת העייפות הנפשית והגופנית,[16] אבל בה בעת בחרה לפסוח על המאבק הרצוף והכושל שהובילה והנהיגה כחמישה חודשים נוספים כדי לשנות את רוע הגזרה. שלוש דמויות פוליטיות מרכזיות נטלו חלק בצד היהודי במאבק על התנדבות הנשים: ינאית, חיים וייצמן וזאב ז'בוטינסקי. מבחינת כל השלושה, לאו דווקא באותו סדר עדיפויות — התנדבות הנשים הייתה שלובה בעוד כמה נושאים שעמדו על סדר היום הארץ־ישראלי ב־1918; נושאים שאינם נוגעים ישירות להקשרים המגדריים שנדונו בהעמקה אצל שילה וגופר. ברם את פרשת התנדבות הנשים אין להבין כהלכה בלעדי ההתייחסות לסוגיות שילובנו להלן, ובכללן נושא השליטה בקרקע וגישתה של ינאית בסוגיית הכוח.

כוח, גבורה, סוציאליזם, אישה

האקלים הרעיוני שבו התרחשה פרשת מאבקן של הנשים להתנדב לגדוד העברי ניזון מהתעוררות מאוויים גלויים וסמויים של 'משאת הנפש' האידאולוגית 'לקוממיות ישראל במולדתו', כניסוחה של רחל ינאית. מאוויים אלה זכו לעדנה, חבויה ברובה מן העין, עם ייסוד ארגון 'השומר' באפריל 1909.[17] עוד קודם לכן, ובאופן מפתיע למדי בהתחשב בדימוי הרווח בכתיבה ההיסטורית באשר לעמדותיה של מפלגת 'הפועל הצעיר', נשמעה בה בפומבי דעה החלטית בנוגע לחשיבות הכוח כרכיב בסיסי בהגשמת המאוויים הנדונים בחיי היישוב. דעה זו נדפסה בביטאונה, ברשימה שכתבה אישה — יהודית הררית. במאמרה שנדפס ב**הפועל הצעיר** בדצמבר 1907, דרשה הררית ברוח סיסמת המפלגה, 'לכבוש כל מקצועות העבודה שבארץ על ידי היהודים [...]' והבהירה לעמיתיה: 'הנה מיני עבודה לכבש: באו, פועלים, וכבשום, נוהגים בסוסים, רעי צאן ושומרים בלילות יהיו נא משלנו, וכבשנו את הדרכים, את המרחב ואת ה[כ]ח...'.[18] יודגש שבמחנה הפועלים הארץ־ישראלי לא עמדו המאוויים לכוח בפני עצמם, אף כי זכו למשקל מסוים במכלול פעילותם, כהגדרתו של בכיר קבוצת הבלתי מפלגתיים בקרב הפועלים, ברל כצנלסון, בפברואר 1918: 'יצירת חיל עברי זוהי בשבילי אחת התחנות בתנועת הקוממיות של העם העברי — כשיבת הארץ [עלייה], כתחיית השפה, כעבודה'.[19]

16 רחל ינאית בן־צבי, **אנו עולים: פרק חיים**, עם עובד, תל אביב תשי"ט, עמ' 512–513.

17 שם, עמ' 144.

18 [יהודית] הררית, 'עבודה לכבש', **הפועל הצעיר**, טבת תרס"ח (דצמבר 1907). ההדגשות במקור.

19 מכתב ברל כצנלסון לאליהו גולומב, כ"ט שבט תרע"ח (11.2.1918), ברל כצנלסון, **אגרות, ב: 1915–1918** (ערך יהודה שרת), עם עובד, תל אביב תשל"ד, עמ' 416.

בחוגי מפלגת פועלי ציון תרמה ינאית תרומה מרכזית לתפוצתם של מאוויים אלה עוד בימי העלייה השנייה כתרומה ייחודית משלה לטיפוח האווירה החברתית והרעיונית שבה פעל ׳השומר׳. במישור האישי ניכר הדבר בשינוי ההדרגתי של שמה מגולדה לישנסקי לרחל ינאית — בעקבות שמם של אלכסנדר ינאי ורעייתו שלומציון,[20] ובהכרעתה ׳לעלות בהקדם וללא דיחוי׳ לארץ ישראל בעקבות שיחתה עם מיכאל הלפרן ב־1907 שבה סיפר לה על חלומו לפתח את השמירה ולטפח גבורה יהודית.[21] ואולם חשובה מכך הייתה תרומתה במישור האידאי. חודשים ספורים לאחר הקמת ׳השומר׳ היא חיברה חוברת אמנם צנומת עמודים, אבל גדושת הערצה לזכרו של שמעון בר־כוכבא. ינאית פיללה להחיות את מורשתו.[22] בעיניה נִדמו חברי הארגון כגון יחזקאל ניסנוב, מנדלי פורטוגלי, צבי בקר ואלכסנדר זייד לדמותו ההרואית של הגיבור היהודי. ׳בחיבה וברגשי קודש׳ כלשונה, תיארה ינאית את פועלו. אף שאת הידע עליו שאבה ממקורות שאיתרה, לימים הודתה כי בכתיבתה על בר־כוכבא ׳חזיתי יותר מדמיוני וניסיתי לצקת בתוכה את בשורת המרד שלנו׳.[23] הסוגיה המעשית שהעסיקה אותה בחיבורה הייתה איך ומתי יופיעו גיבורים חדשים בעם היהודי. בדברה על ׳גיבורים׳ התכוונה ינאית בברור ללוחמים, לאנשי צבא. ׳החיים הולידו אז׳, בימי בר־כוכבא, התרפקה בגעגועים, ׳אנשים גדולים׳. היא הבהירה בחדות:

> בדברי הימים נרשמים רק גיבורים יחידים, ענקים, אשר עמדו בראש התנועות; והמוני העם הגדולים והרחבים המקריבים את נפשם והמביאים בדמם את הניצחונות, זכר הרבבות האלו, הנופלים בקרב, נאבד ונעלם. אך לא אנשים יחידים, עם כל

20 שבתי טבת, **קנאת דוד**, א, שוקן, ירושלים ותל אביב תשל״ו, עמ׳ 165. על היבטים בקורות חייה של רחל ינאית ראו גם: מרגלית שילה, ׳רחל ינאית בן־צבי׳, בתוך: זאב צחור (עורך), **העלייה השנייה: אישים**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשנ״ח, עמ׳ 91–99; דבורה הכהן, ׳רחל ינאית בן־צבי וחוות הלימוד לבנות בירושלים׳, בתוך: טובה כהן ויהושע שוורץ (עורכים), **אשה בירושלים: מגדר, חברה ודת**, מרכז אינגבורג רנרט ללימודי ירושלים, רמת גן תשס״ב, עמ׳ 92–109; Ruth Kark, ‘“Not a Suffragist”? Rachel Yanait Ben-Zvi on Women and Gender’, *Nashim*, 7 (2004), pp. 128-150. ינאית שינתה את שמה ברוח דומה למה שיעשו לפניה ואחריה עמיתיה בפועלי ציון יצחק בן־צבי, יעקב זרובבל ודוד בן־גוריון.

21 רחל ינאית, ׳מיכאל הלפרין׳, ארכיון המדינה (להלן: א״מ), פ־2062/2. באוטוביוגרפיה שלה ינאית אינה מזכירה כלל את הלפרן בהקשר של החלטתה לעלות ארצה. ראו: רחל ינאית בן־צבי, **אנו עולים**, עמ׳ 303–305. הלפרן היה אחת הדמויות הססגוניות והמעניינות ביישוב החדש בראשית ימיו, והוא נשא ברמה את ערך פיתוח הכוח הצבאי של היישוב. ראו: ירמיהו הלפרן, **אבי, מיכאל הלפרן**, הדר, תל אביב תשכ״ד.

22 החוברת חוברה על רקע המעבר ממסדר בר גיורא לארגון ׳השומר׳, התקרית עם הערבים שאירעה במקביל לכך בסג׳רה ושנהרגו בה שלושה יהודים (12.4.1909), והכרוז שפורסם בעקבות זאת בשמה של מפלגת פועלי ציון ושבו נתבעו חבריהם לעלות לגליל: ׳אייכם, אייכם, בני המכבים! צאצאי בר גיורא ובר־כוכבא [...]׳. רחל ינאית בן־צבי, **אנו עולים**, עמ׳ 146–147.

23 רחל ינאית בן־צבי, **אנו עולים**, עמ׳ 147–149; [רחל ינאית], **בר־כוכבא**, פועלי ציון, ירושלים תרס״ט, עמ׳ 1.

כשרונותיהם המצוינים, בוראים תנועות עממיות, ולא הפרטים מביאים גאולה, כי אם העם עצמו גואל את עצמו. ורק בשעה שהעם תומך בהם, יכולים גם גיבורים יחידים לפעול הרבה.[24]

המדרג וההיזון החוזר שעליהם הצביעה ינאית כי ראוי שישררו בין הגיבורים ובין ההמונים שמקרבם הם עתידים לבקוע, נבעו מן התפקידים שהועידו במחנה הפועלים הארץ־ישראלי למיתוסים היסטוריים מכוננים. לא יחידי הסגולה יכריעו את גורל המערכה, כי אם ההמונים במעשיהם היום־יומיים. גישתה הסוציאליסטית, שביכרה את הכלל על פני היחיד מחולל הפלאות, לא ייתרה את ייחודו של הגיבור, אלא הכפיפה את הופעתו ואת מידת הצלחתו למסגרת הרחבה שממנה הוא עתיד לבוא. ההיתלות בגיבורים שנמנו עם הפנתיאון ההיסטורי הציוני, כפי שציינה אניטה שפירא, נתחמה במחנה זה לטיפוח הפטריוטיזם והרומנטיקה הלאומית.[25] ההקרבה למען האומה הייתה עניין לרבים ולא לבודדים. מכאן שרק כחלק מעשייתם של הרבים נכון שיצמח ויתייצב על הבמה ההיסטורית הציונית גם הגיבור המודרני גואל העם. בד בבד נרתמה דמותו, בפרשנותה של ינאית, להגדרת אופקיו וגבולותיו של הכוח במעשה הציוני. עם זאת בעינה נותרה הכמיהה העזה לנוכחות 'בר־כוכבא', כפי שהעיד כצנלסון על פגישה קצרה עם וייצמן בימיו הראשונים כחייל בצבא הבריטי:

פגישה חטופה ובצבור, ואף על פי כן היו האופקים וההבטות הכלולות בה כאלו, שמימי בר־כוכבא אין דומה להן. והכי מענין שבדבר, שכל זה הולך ומתגלה כאילו מאליו, מבלי כונת מכון, מבלי חכם שיוכל להגיד את הבאות מראש, וכי כוח הצפונות שבנו ובמעשינו עולה על כל דמיון.[26]

ההמראה אל מרומי הפסגות של קוממיות לאומית תהיה אף היא חטופה והיקיצה ממנה מרה, אבל וייצמן רק שימש זרז לכצנלסון ליצירת תחושת 'בר־כוכבא'. הגבורה נותרה אצלו, כפי שהייתה לינאית, עניין עלום והצפון בעשייתם של הרבים. בה בעת דימויו של בר־כוכבא ומה שסימל היה רכיב נוכח בחיי היישוב ב־1918. בר־כוכבא, שבציורו של אמן 'בצלאל' יעקב שטרק שפורסם ב־1910 תואר כלוחם בדואי בנוסח לבושם האופייני של אנשי 'השומר',[27] נוכס אל מכמני ערכיו של מחנה הפועלים בזמן שתפקידו האקטואלי של דימויו היה עדיין היולי.

24 שם, עמ' 12.

25 שפירא, **חרב היונה**, עמ' 330–331. ראו גם Yael Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*, University of Chicago Press, Chicago & London 1995, pp. 48-56

26 מכתב של ברל כצנלסון לחנה כצנלסון, רחל כצנלסון, שרה שמוקלר ולאה מרון, ז' אב תרע"ח (16.7.1918), כצנלסון, **אגרות**, ג: **תרע"ח–תרע"ט** (ערך יהודה שרת), עם עובד, תל אביב תשל"ו, עמ' 5.

27 ראו: Judischer Almanach, Vienna 1910; רחל ארבל (עורכת), **כחול לבן בצבעים: דימויים חזותיים של הציונות, 1897–1947**, עם עובד, תל אביב 1996, עמ' 106.

מקצת 'ימי הקטנות' של השמירה בשנות העלייה השנייה עוטר בנופך אגדתי בעזרת קובץ **יזכר**, שגרסתו הראשונה פורסמה בדצמבר 1911. הנשים הודרו בתקופה הנדונה בשיטתיות מתחום השמירה, למעט כמה הזדמנויות חולפות. ערב גירושם של בן־צבי, בן־גוריון, ישראל ומניה שוחט מן הארץ במרס 1915, ביקשו מינאית שני האחרונים כי תצטרף לוועד 'השומר'. מכאן ואילך עתידה ינאית, שתסתבך בספיחי קורי רשת הריגול ניל"י ב־1917, להפוך לדמות הנשית המעורבת ביותר בחיי ההגנה של היישוב במשך למעלה מעשור, בחברתה של מניה שוחט.[28] את מאמציה למען התנדבותן של נשים לצבא הבריטי ב־1918, אין להבין כהלכה בלי להביא בחשבון עוד שלושה רכיבים חשובים בקורותיה: ההשכלה האקדמית בחקלאות שרכשה בנאנסי שבצרפת, מעמדה הפוליטי במפלגת פועלי ציון וקשרי הזוגיות שלה עם יצחק בן־צבי. אלה שימשו אותה והשפיעו על יעדיה כמנהיגה הבלתי מוכתרת של מאבק הנשים על זכותן לסייע באופן אקטיבי לכיבוש הארץ. בימי מלחמת העולם העמיקה ינאית את ניסיונה המקצועי בחקלאות, חיזקה את מעמדה הפוליטי בנסיבות שנוצרו עקב גירושם של בכירי המפלגה מן הארץ, נטלה חלק אינטנסיבי בעבודת ועד 'השומר', ובלית ברירה רופפה את המגע עם בן־זוגה, שהרחיק עד ארצות הברית. כל אלה לא העֲמוּ את השקפתה העקרונית בנוגע למלחמת העולם הראשונה, שאותה הביעה בראשיתה ושבה היא עתידה להחזיק גם במוצאיה, אם כי מסיבות שונות ולמען יעדים אחרים. מאמר שכתבה חודש לאחר פרוץ המלחמה, ושעיקרו הוקדש להזדהות עם השקפת האינטרנציונל הסוציאליסטי המתנגד למלחמה, נחתם בנימה של אוזלת יד מוחלטת, שמא 'יעלה הדם הנשפך עתה כמים ויטהר את לבבות ההמונים וישוב הפרולטריון אל נשמתו הריבולוציונית'. חורבן האנושות יחולל 'רבולוציה שתטהר ותחדש את פני האנושות', התנבאה ברוח ההשקפה המקובלת בקרב המהפכנים הרוסים ובלי שיהיה לה על מה להסמיך את שייחלה לו.[29] משה כרמי, מבוגרי מחזור א' של גימנסיה הרצליה וחברו של אליהו גולומב, שתהה בפני ינאית בפרוש ימי ההתנדבות מה אירע בינתיים להשקפתה על האינטרנציונל ועמדתו נגד המלחמה, תיעד את תגובתה: 'רחל

28 על מניה שוחט ראו, למשל, Shulamit Reinharz, 'Manya Wilbushewitz-Shohat and the Winding Road to Sejera', in: Deborah S. Bernstein (ed.), *Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-State Israel*, pp. 95-118; על הנשים ב'השומר' ראו למשל: אורי ברנר, 'מקום האשה ב"השומר"', **שורשים**, ב (1980), עמ' 181–186; יעקב גולדשטיין, **בדרך אל היעד: 'בר גיורא' ו'השומר', 1907–1935**, משרד הביטחון — ההוצאה לאור, תל אביב תשנ"ד, עמ' 57–71, 217–223; מרגלית שילה, 'האישה העברייה החדשה — פנים רבות לה: השומרת כמקרה מבחן', **ביקורת ופרשנות**, 34 (תש"ס), עמ' 7–17. על ינאית וניל"י ראו: יהודה ריינהרץ, שולמית ריינהרץ ומוטי גולני (עורכים), **עם הזרם ונגדו: מניה שוחט — איגרות ותעודות, 1906–1960**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2005, עמ' 87–89, 95–96.

29 ר' ינאית, 'האינטרנציונל בערב המלחמה', **האחדות**, י"ג אלול תרע"ד (4.9.1914). על האקלים הרעיוני ששרר באותם הימים במחנה הפועלים הארץ־ישראלי ראו: שפירא, **ברל: ביוגראפיה**, עמ' 117–127.

הניעה ראשה, הביטה אל המרחק ואמרה: כן, לכל זמן, כעת השאלה היא אחרת לגמרי׳.[30] מבחינת הסייפא של מאמרה שצוטטה לעיל, מה שהיה ב־1914 ביטוי לחידלון הכרוך בטיפוח תקוות לזעזוע מהפכני ושבפועל נועד לחזק את חברי מפלגתה בפתחם של זמנים אפלים, הפך ב־1918 למקסם שהוא חזות הכול. המסקנה המתבקשת בנסיבות העדכניות הייתה לכאורה כי מי שלא ישפוך דם, לא ייהנה גם מפֵּרות הרבולוציה המטהרת והמחדשת, שהגיעה לפרקה הארץ־ישראלי האקטיבי (להבדיל מההתגייסות המאולצת בחלקה לצבא הטורקי ולסבלות האוכלוסייה האזרחית) עם תחילת הכיבוש הבריטי וכשברקע מהדהדת הצהרת בלפור. אז גם באה שעת הניסיון לממש במלוא היקפם את המאוויים להופעת גבורת הכוח על במת הציונות.

המתנדבות, הקרקעות ופולמוס ההתנדבות

סוגיית ההתנדבות לצבא הבריטי הונחה על סדר יומו של היישוב בדצמבר 1917, בעקבות פנייתו של הגנרל ג׳ון היל, מפקד אוגדה 52 הבריטית שכבשה את אזור יפו ב־16 בנובמבר, לנציגי ועד תל אביב.[31] בכינוס של נציגי היישוב באזור יהודה שהתקיים בראשית ינואר 1918, נדונה יוזמת היל שצעירי היישוב יתגייסו לשירות צבאי ויסייעו לכוחות הבריטיים — שב־9 בדצמבר השתלטו על ירושלים וחנו בעברה הצפוני של גדת נחל הירקון בגזרת החוף — להשלים את כיבוש מרכז ארץ ישראל וצפונה. הצעת היל עוררה בכינוס פולמוס חריף בין שליחי מפלגות מחנה הפועלים הארץ־ישראלי. יוסף שפרינצק סבר שעל אנשי היישוב להתמקד ב׳שחרור פנימי׳ של ׳ארצנו על ידי יצירה ועבודה׳, ואילו ינאית הסיקה מנקודת מבט פלסטינוצנטרית עקרונית דומה, מסקנה הפוכה. שפרינצק, מזכיר מפלגת הפועל הצעיר, הכריז שאין להתגייס, אלא אם ו׳כאשר תבוא פקודה מאת הפרופסור וייצמן או מאחד המנהיגים׳. לעומתו, טענה ינאית בשמה של מפלגת פועלי ציון, כי ׳המציאות הארץ־ישראלית שקולה כנגד כל הציונים שבחוץ לארץ; לולא הקומץ אשר פה, כי אז לא היה ערך לכל הדרישות הציוניות שם׳. אין להמתין ולהיווכח ׳מה יאמרו הגויים׳, אמרה בהתכוונה לעמדות ההנהגה הציונית באירופה, שכמובן לא היו גויים אלא ציונים טובים שפשוט לא חיו כמותה בארץ ישראל. עמדתם, פסקה בלהט רטורי, אינה

30 משה כרמי, **דליות הגפן**, עיינות, עין חרוד תשי״ד, עמ׳ 15. יוסף חיים ברנר, ממתנגדי ההתנדבות, כתב ברשימה שנותרה בעזבונו בנוגע לקביעתה של ינאית בקובץ **על הסף** שלפיה ׳זכות על הארץ נקנית ראשית כל בדם׳, כי היא ׳סיגלה לה דברים חדשים ומתמיהים בפי סוציאל דמוקרטית׳. יוסף חיים ברנר, ׳נוספות׳, **כתבים**, ד, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשמ״ה, עמ׳ 1490. ברנר רכש מידה בלתי מבוטלת של רשעות כלפי סגנון כתיבתה של ינאית. ראו: ברנר, שם, עמ׳ 1489; הנ״ל, ׳מהספרות והעתונות שבארץ׳, שם, ג, עמ׳ 333.

31 עילם, **הגדודים העבריים במלחמת העולם הראשונה**, עמ׳ 171–172; בן־ששון (לעיל הערה 3), עמ׳ 498–499; מלכין, **האקטיביסט**, עמ׳ 163–170.

מעניינת אותה כלל. 'רק עצמיותנו — אנו' היא שצריכה להנחות את היישוב. ייתכן שהדבר ייחשב 'מגוחך' בעיני אחרים, ציינה, אם כמה מאות אנשים מארץ ישראל ישתתפו במלחמה, אבל אין להתבייש במספר זה, שכן 'חרפה לדורות תהיה, אם נשב עכשיו ונחכה בחיבוק ידיים...'. היא הציעה שהכינוס יחליט, בין היתר, ש'בני ארץ ישראל צריכים להתחיל תכף להתכונן ולהכשיר את עצמם להספח ללגיון העברי, לכשיבא לארץ ישראל'.[32] בדברה על 'בני ארץ ישראל' לא התייחסה ינאית באופן קונקרטי לנשים. באספה הנדונה, שזכתה לתואר 'האספה המכוננת הראשונה', נבחרה ינאית כנציגת פועלי ציון לוועד הזמני של יהודי ארץ ישראל בשטח הנכבש. אישה יחידה לצד אחד עשר גברים. בשעתו, לרגל מהפכת התורכים הצעירים חיברה ינאית חוברת מטעם פועלי ציון על חשיבות הקמת הפרלמנט בתורכיה, אך ב־1918 לא בחרה בזירה הפרלמנטרית כתחום עיקרי לפעולתה. גישתה עמדה בניגוד לעמדתן של נשים אחרות, שראו במערכת הפוליטית המתהווה ביישוב את השדה המרכזי לקידום ענייניהן של הנשים.[33]

עסקני היישוב הבכירים לא הביטו בעין יפה על פעילותה הנמרצת של ינאית. מרדכי בן־הלל הכהן אף תיעד אותה בזעף ביומנו כ'דבורה אשה נביאה' וכ'אשת לפידות', הפועלת יד ביד עם 'בן אבינועם' (הוא משה סמילנסקי) כדי לעודד צעירים להירשם כמתנדבים לגדוד.[34] הכינויים הללו לא נבחרו בהיסח הדעת. במאמר שכתב סמילנסקי בימי העלייה השנייה, הוא קרא להקמתה של הסתדרות פועלים חקלאית, שבה 'נכדות רחל, דבורה, אסתר יכולות לדרוש בשבילן זכויות כזכויותיהם של נכדי יעקב, ברק, מרדכי!'.[35] רלוונטיות הדימוי המיתי שנארג בדמותה התנ"כית של דבורה הנביאה לנסיבות ההיסטוריות שבהן עוד ועוד נשים משתתפות בפעילות המשיקה לעשייה מלחמתית לא נפקדה גם מן הכתיבה הבריטית בימי המלחמה. ספרה של העיתונאית הבריטית פרינווד טניסון ג'ס שתיאר באופן ראליסטי, נוקב ומרתק את הוויית חייהן של הנשים הבריטיות שהתגייסו ושירתו כאחיות על אדמת צרפת בעקבות ביקורה שם במרס 1918, נשא את הכותרת **חרב דבורה**. ג'ס, שהסתייגה מפמיניזם, שאלה את כותרתה מאחד ממחזותיו של ויליאם שייקספיר, **הנרי השישי**, שבו נפגש מלך צרפת שארל השביעי עם הגיבורה הלאומית ז'אן דארק ב־1429

32 פרוטוקול האספה הכללית של באי כוח הישוב העברי ביהודה, י"ח־י"ט טבת תרע"ח (2–3 בינואר 1918), הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ), J1/6313.

33 ראו: [רחל] ינאית, **שיחות מדיניות: בית מורשי העם**, פועלי ציון, ירושלים תרס"ט; עדה פישמן, **אל האשה העבריה (לקראת האספה המיסדת)**, אגדת נשים, יפו טבת תרע"ט; שרה גליקליך־סלושץ, **אל האשה**, הוצאת המחברת, שבט תרע"ט; שרה עזריהו, **התאחדות נשים עבריות לשווי זכויות בא"י: פרקים לתולדות תנועת האשה בארץ**, התאחדות נשים עבריות לשווי זכויות בא"י, ירושלים תש"ט, עמ' 6–36; מרדכי אטיאש, **כנסת ישראל בארץ ישראל: ייסודה וארגונה**, המחלקה לעתונות והסברה של הועד הלאומי, ירושלים 1944, עמ' 7–9.

34 מרדכי בן־הלל הכהן, **מלחמת העמים (יומן)**, ב, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 846, 856.

35 משה סמילנסקי, 'הסתדרות חקלאית', **הפועל הצעיר**, 27.12.1909.

ואמר לה: 'את אמזונה ולוחמת עם חרבה של דבורה'.[36] הדימוי המלחמתי הצרוף הזה נשזר בלי מתום בתפקידיהן הצבאיים של הנשים הבריטיות שאותן פגשה ג'ס, ובמקביל יימצא הצירוף של ז'אן דארק ודבורה רלוונטי גם למציאות הארץ־ישראלית בימי מלחמת העולם הראשונה. ינאית מבחינתה אמנם נמנעה מלעורר את ההיבט הפמיניסטי באספה המכוננת הראשונה, אך הדבר לא נבע מחוסר מודעות לנושא דווקא. היא תיארה את עצמה כמי שמעולם לא היתה 'סופרג'יסטית'. הלהט הפמיניסטי שאפיין באותה שעה למשל את עדה פישמן, שתבעה בעוז — 'אני רוצה רבולוציה' — לא הדריך את סדר עדיפויותיה בחיים הציבוריים של ינאית. כמי שהקו המנחה את פעילותה במשך כל ימיה הבוגרים היה תודעת השליחות הלאומית, חתרה ינאית לשלב את המאבק לקידום האישה ולגייסו כרכיב ברפורמה חברתית פמיניסטית המסייעת למאבק הלאומי להגשמת הציונות. ערותה של ינאית לערכו ולפוריותו של המוטיב הפמיניסטי בתהליך התחייה הציוני זכה לביטוי מקיף במאמר תאורטי ובז'רגון מרקסיסטי למחצה שחיברה ב־1916, ובו ציינה כי 'גיבורות הרוח' בתקופת התנ"ך כגון דבורה וחולדה הנביאות ויעל ויהודית הגיבורות העידו בפועלן על עובדה בסיסית שהאישה העברייה בזמנים עברו לא הייתה מוגבלת ומשוללת זכויות כמו חברתה בקרב עמים אחרים. סיפורי התנ"ך שימשו אותה לביסוס תביעתה שגם בזמנים החדשים הבאים על העם היהודי כעת תהיה 'בתחיה הכללית העברית כרוכה התחיה של האשה העברית'.[37]

תביעתה יושמה עם כינוסה של ועידת המתנדבים ביפו ב־15–16 בפברואר. משתתפי הוועידה ייצגו על פי עדותם 300 גברים ו־200 נשים ששאפו להתנדב לצבא הבריטי (על פי גרסה אחרת נמנו עם המתנדבים 150 נשים).[38] באחד החזיונות הלאומיים המאורגנים הראשונים שנערכו על אדמת ארץ ישראל לאחר הצהרת בלפור וכיבוש חלקה הדרומי עד

36 F. Tennyson Jesse, *The Sword of Deborah: First-hand Impressions of the British Women's Army in France*, George H. Doran Company, New York 1919; **הציטוט מהנרי הישישי** היה גם המוטו לספרה.

37 [רחל] ינאית, 'העבודה והעובדת', בתוך: [רחל ינאית וא"ב ואלדשטיין (עורכים)], **בין הזמנים: קובץ לענייני הפועלים והמוני העם בארץ ישראל**, [חמ"ד] 1916, עמ' 8–26, בייחוד עמ' 21, 26; הכהן (לעיל הערה 20), עמ' 109–108; שילה, **אתגר המיגדר**, עמ' 265–272; בת־שבע מרגלית־שטרן, **גאולה בכבלים: תנועת הפועלות הארץ־ישראלית, 1920–1939**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2006, עמ' 66–68; Kark (above note 20), p. 141

38 בתזכיר שהגיש ועד המתנדבים למפקדה הצבאית הבריטית דובר על 'קבוצת איניציאטורים של 500 איש, ביניהם 2/3 גברים, 1/3 נשים'. פרוטוקול מקוצר של ועידת המתנדבים הראשונה בא"י, **על הסף** (לעיל הערה 1), עמ' 100. משה סמילנסקי כתב בסדרת מאמרים שחיבר במלאות עשרים שנה להקמת הגדוד העברי: 'נרשמו אצלנו בתור מתנדבים לגדוד העברי כחמש מאות איש, ומהם מאה וחמישים מתנדבות'. מ' ס־קי [משה סמילנסקי], '"הגדוד" (אחר עשרים שנה)', **בוסתנאי**, 23.6.1937. בנתונים דומים — 300 צעירים ו־150 צעירות' — נקב אליהו גולומב בסמיכות זמנים למועד האירועים. מכתב גולומב לרבקה שרתוק (הוז), חשון־כסלו תרע"ט (אוקטובר־נובמבר 1918), אליהו גולומב, **חביון עוז**, א, מפלגת פועלי ארץ ישראל, תל אביב תש"י, עמ' 146.

פאתי פתח תקווה בידי הבריטים, ניצבו הנשים באופן הצהרתי ומופגן כבעלות מעמד שווה זכויות וחובות במה שנדמה היה לשעה היסטורית קצרה כמתחזה לפתיחת שערי השמים הלאומיים של הגשמת הציונות. ראוי לראות בכך סמן דרך, אמנם סמלי בעיקרו ונטול תוקף פורמלי כלשהו, אך מן הסוג המותיר חותם בל ימחה בתודעת בני הדור השותפים לאירוע חסר תקדים זה בתולדות הציונות.

הוועידה אורגנה בידי ועד המתנדבים, שבו היו חברים משה סמילנסקי, רחל ינאית, אליהו גולומב, דב הוז, נח סונין ודוד סברדלוב. ביטוי מובהק לטון הגבוה ולרגש האקסטטי שאפפו את משתתפי הוועידה נגלה בהזדקקות החוזרת לאלמנט של הדם והקרבתו כמסמל מחויבות מוחלטת להשגת יעדיה של התנועה הלאומית.[39] ברם בדיונים השתקפו לא רק התלהבותם של המתנדבים, אלא גם 'עכבותיהם והיסוסיהם' בנוגע לנטישת עולם העבודה לטובת עולם הצבא, כדברי יגאל עילם.[40] להערכתי נכון גם להוסיף, סדרי עדיפויותיהם והשקפותיהם האידאולוגיות בנוגע לאופני השילוב בין צבא לעבודה. לנגד עיניהם של חסידי ההתנדבות מקרב הפועלים אמנם עמדה הסוגיה הלאומית, אבל גם הקשרה המעמדי של השאלה כיצד תיבנה הארץ ואיזה מגמה חברתית תהיה דומיננטית בתהליך בנייתה. סמילנסקי העיר לימים כי בוועידה השתתפו 'אנשים בעלי השקפות עולם והשקפות ציוניות שונות'.[41] הדבר בלט בוויכוח שהתלקח בוועידה בין רחל ינאית ושמואל יבנאלי לבין סמילנסקי. יבנאלי גרס שהגדוד יפתח את הפתח למשיכת רבבות יהודים עובדים מחוץ לארץ, ואלפי הצעירים העובדים הללו יבטיחו את אופייה הדמוקרטי והעממי של הציונות. 'על ידי הנשק — למעדר', פסק. ינאית התוותה את המסלול הנשאף, כאמור במוטו למאמר זה: 'אנו הולכים מן העבודה דרך הנשק אל העבודה!' מבחינתן של הנשים, קבעה, 'חדשה היא הדרך גם בשביל החברה המתנדבת, שאת רצונה לשווי זכויותיה היא מביעה לא בתביעה, אלא בפעולה'. כלומר לא בדיבורים רמים ובפרזות חלולות, אלא בהשתתפות אקטיבית בעשייה. עם זאת הוסיפה כי 'חלק מן החברות, חלק החלשים והזקנים שבגדוד [כלומר, אלה שיתנדבו אך מפאת גילם יתקשו לעמוד במטלות הצבאיות], כל אלה שאינם יכולים למלא את חובתם לגדוד בגופם, ימלאו את חובתם במקום הנעדרים בעבודה'. משמע העבודה החקלאית תשמש כמענה לחיוניות שיתופם של גורמים מגוונים ובעלי יכולות פיזיות שונות, ובכללם הנשים, במפעל הלאומי של ההתנדבות. סמילנסקי לעומתם קרא למתכנסים להתייחס לצירוף הזה שהציעו ינאית ויבנאלי כאל סיסמאות ולא כאל 'הצעות מעשיות'. 'השומר', התריס נגד חברת ועד הארגון, ינאית, הצליח משום 'שהתמסר רק למקצוע מיוחד. אנו הולכים לקראת דבר הדורש את כל תשומת לבנו ואת כל התמסרותנו, ודי לנו לפי שעה לרכז את כחנו באותה העבודה הגדולה שהתחלנו בה', קרי

39 שפירא, **חרב היונה**, עמ' 130–131.

40 עילם, **הגדודים העבריים במלחמת העולם הראשונה**, עמ' 174.

41 סמילנסקי, (לעיל הערה 38).

השירות הצבאי. 'החזית היותר קשה אינה כבר ה"מעדר" — אלא הקרב', חרץ סמילנסקי בתוקף, וכך נקבע בתכנית הגדוד.[42]

סוגיה זו מרכזית לענייננו בשל מסלול התפתחותו של מאבק הנשים להתנדב לשירות צבאי, שבמהלכו עתידה להיווצר זיקה ישירה בין גיוסן ובין עיבוד קרקעות לצרכים חקלאיים. ההישג ששאפו באותו שלב המזוהים עם מחנה הפועלים להפיק מהגיוס לא היה רק במישור הלאומי, אלא גם במישור החברתי והכלכלי. במקום להילחם על 'כיבוש העבודה' (משמע להתעמת עם האיכרים על העסקת יהודים ולא ערבים במשק העברי ולהתחרות בפועל הערבי על פרנסה), נועדה ההתנדבות לשמש כחותמת המקנה את הזכות לעבודה, ויותר מכך — להבטיח 'את זכות הלאמת הקרקע'. התקוות הללו, שהיו נדבך מהותי בחזונו של הרצל לא התממשו באותה עת, וינאית סיכמה אותן ברבות השנים בציינה: 'כאלה היו הזיותינו בימי ההתנדבות'.[43] הדגשת הגורם הקרקעי נבעה מן המחויבות שחשה ינאית לאינטרסים ולאידאולוגיה של מפלגתה ועקב המחלוקת הפנימית ששררה בה בעניין ההתנדבות, אף שהיזמה בנושא והפעולות הראשונות היו של ועד המתנדבים, שפעל כגוף פלורליסטי וחוץ מפלגתי.[44] בשבועות שבאו לאחר ועידת המתנדבים חלה התקרבות דעות גם בעניין הקרקעות בין ינאית ובין סמילנסקי. הדבר התבטא במכתבו של האחרון לווייצמן ב־25 באפריל, שבו קרא לו להימנע מלהשקיע כספי סיוע של ועד הצירים במתן עזרה למושבות, שכן רבים מאיכריהן דווקא התעשר בשנות המלחמה, והציע להשקיעם ברכישת קרקעות ובהלאמתן.[45] בתזכיר ששלח ועד המתנדבים בעקבות הוועידה למפקדה הצבאית הבריטית, נכתב כי הם שואפים להילחם בנשק בחזית הארץ־ישראלית: הגברים — כרגלים ורוכבים, הנשים — כפלוגה של אחיות רחמניות ובתפקידים המתאימים להן בעבודות הצבא האחרות.[46] במהלך החודשים מרס־אפריל נטתה הכף לחיוב ההתנדבות בחוגי מפלגות הפועלים, ובהדרגה היא הסתמנה כנתיב המועדף על מחנה הפועלים הארץ־ישראלי להתמודדות עם אתגרי התקופה בנסיבות הקיימות. בחודשים הבאים הוסיפה רוח

42 פרוטוקול מקוצר של ועידת המתנדבים הראשונה בא"י, **על הסף** (לעיל הערה 1), עמ' 96–99. ראו גם מלכין, **האקטיביסט**, עמ' 180–181. תכניות לרכישה ועיבוד של קרקעות כאחד מנדבכי העשייה הציונית ב־1918, לצד ההתנדבות או כחלופה מוחלטת לה, הותוו בחוגי הפועלים הבלתי מפלגתיים ובמפלגת הפועל הצעיר בהתאמה. ראו: כצנלסון, **אגרות**, ב, עמ' 417, 480, 580; הוועד המרכזי של מפלגת הפועלים העבריים בא"י הפועל הצעיר, 'ממורנדום להקומיסיה הציונית', **הארץ והעבודה**, ב–ג (אייר–סיון תרע"ח), עמ' 100–101.

43 רחל ינאית, 'בימי מלחמת העולם הראשונה', בתוך: יצחק בן־צבי ואחרים (עורכים): **ספר השומר: דברי חברים**, דביר, תל אביב תשי"ז, עמ' 202.

44 זאב צחור, 'הוויכוח במפלגות הפועלים הארצישראליות על הגיוס ל"גדוד העברי"', **קתדרה**, 3 (1977), עמ' 32–35.

45 מכתב סמילנסקי לווייצמן, 25.4.1918, גנזך ויצמן; הרצאת משה סמילנסקי, 'לשאלות ההתישבות החקלאית', יוני 1918, שם.

46 'התזכיר שהגיש ועד הגדוד למפקדה הצבאית', **על הסף** (לעיל הערה 1), עמ' 100.

התזזית שחוללה ההתנדבות לטלטל אנה ואנה את תקוות הפועלים להשתתף בתהליך המהפכני שהתדפק על פתחם.[47]

הטיפול בפניית המתנדבים להתגייס השתהה מסיבות שונות, בכללן החשש הבריטי מפני גיוס צעירים יהודים ממוצא רוסי בשל המהפכה הבולשביקית, הרתיעה מתגובת הערבים והקיפאון בחזית.[48] הסתייגותו של הגנרל אדמונד אלנבי, מפקד הצבא הבריטי בארץ ישראל, מהמתנדבים הארץ־ישראליים התרככה בהדרגה בעקבות הגעת ועד הצירים ארצה ב־4 באפריל. וייצמן, שעמד בראש ועד הצירים, נועד עם ועד המתנדבים כעבור ארבעה ימים. בחלקה האחרון של הפגישה השתתף גם ליאון סימון, חבר ועד הצירים ומראשי ההסתדרות הציונית בבריטניה. הוא ציין שהשתתפו בה שמונה או עשרה נציגים של המתנדבים, 'ובהם אישה אחת' (ינאית), ותיעד שיחה שקיים בתום המפגש עם אחד הצעירים שעשה עליו רושם של איש תכליתי (אפשר לשער כי מדובר בגולומב או בהוז) — לעומת סמילנסקי, שהנימוק העיקרי שהציג להתנדבות היה 'הרגשה פרימיטיבית (primitive instinct) להילחם למען ארצם'. צעיר זה סיפר לו ש'מספר המתנדבים הפוטנציאליים הוא לעת עתה 600, 400 גברים ו־200 נשים, שאף הן מוכנות להילחם אם יהיה צורך!'.[49]

וייצמן לא פסל על הסף את האפשרות להתנדב, אבל העניק עדיפות לגיוס צעירים יהודים לגדודי עבודה, שאמנם יפעלו בחסות הצבא הבריטי, אך יפנו את מעייניהם לא ללחימה אלא לעיבוד קרקעות המצויות בבעלות השלטון. בדרך זו, קיווה, ינצלו היהודים את ההזדמנות שנוצרה עקב אי־הבהירות בתחומי החיים האזרחיים בשל חילופי השלטון בארץ ישראל, לצורך קביעת עובדות בשטח והנחת תשתית להתפרשותם המידית באזורים נבחרים. הוא ראה בהשגת שליטה יהודית בקרקע רבה ככל האפשר, בתקופת בין השמשות של חילופי שלטון אימפריאלי, את אחד מעיקרי מדיניותו. וייצמן סבר שהזדמנות הפז שנקרתה לידי הציונות לשם כך היא קצרת מועד, עד שתוקפא המציאות הקיימת בתחום האזרחי בציפייה לוועידת השלום שתכריע את גורל השטח הנכבש. זה גם היה הגורם הדוחף מבחינתו של וייצמן לקשר שיצר עם אנשי 'השומר', באמצעותה של ינאית, שמטרתו בדיקת היתכנות התכנית שהטווה אהרן אהרנסון להשתלט על שני מיליוני דונם קרקע שכרגע אינה מעובדת בנגב. הנימוק היה מתן מענה לצורכי אספקת המזון לצבא הבריטי, שאותה תספק עבודה של מגויסי הגדוד העברי מקרב המתנדבים הארץ־ישראליים. במכתבו רב החשיבות לשר החוץ הבריטי, ארתור ג'יימס בלפור, ב־30 במאי, העמיד וייצמן את 'התכנית הקרקעית' כאחד משלושת האדנים של מדיניות הגשמת הבית הלאומי בארץ ישראל, לצד רכישת הכותל המערבי והקמת אוניברסיטה עברית בירושלים. השקפתו הפוליטית הייתה כי הגדוד העברי הארץ־ישראלי חיוני, בייחוד אם יקדיש את מרצו לעבודה בקרקעות בלתי מעובדות, ולאו דווקא ישחית את זמנו על לחימה בחזית.

47 צחור (לעיל הערה 44), עמ' 30–39; שפירא, **חרב היונה**, עמ' 130–140.

48 עילם, **הגדודים העבריים במלחמת העולם הראשונה**, עמ' 210–211.

49 יומן ליאון סימון, 9.4.1918, ארכיון אחד העם, **בית הספרים הלאומי**, Arc 4º 791/1890

עקב ההסתייגות שהביעה הקצונה הבריטית בארץ מפני מתן פרשנות ליברלית לעקרונות המנחים של קיום סטטוס קוו בחיי תושבי הארץ עד שיוחלט על כינון שלטון אזרחי קבוע בה בהתאם לכללי אמנת האג בנושא, היא המליצה לבלפור להימנע מלהתיר את מימוש 'התכנית הקרקעית'. פירושה של הקצאת גושי קרקע גדולים, שהבעלות עליהן אינה פרטית, לעיבוד יהודי בפיקוח צבאי בריטי, הייתה יצירת תקדים המבטיח גם בהמשך שליטה ונוכחות יהודית של קבע בהם. המגעים בנושא נמשכו מאחורי הקלעים כל תקופת שהותו של וייצמן בארץ עד ספטמבר, ובסופו של דבר הסתיימו בלא כלום.[50]

עם זאת, נכונותו של וייצמן לטפח ולקדם את רעיון הגדוד העברי הארץ־ישראלי, ובכלל זה את גיוסן של נשים לשירות בו כיחידת עזר, נשענה במידה רבה מאוד על הכוונה להסתייע בהן כמקור כוח אדם מאורגן, שנועד לו התפקיד להימצא זמין להוצאתה הזריזה של תכנית הקרקעות מן הכוח אל הפועל, אם תושג הסכמה עם הבריטים על יישומה. תכנית זו עתידה להעלות חרס, ובמידה מסוימת היה זה אחד הגורמים העקיפים לאי־גיוסן של הנשים בסופו של דבר. וייצמן ניסה לגבש מתווה שיאפשר גם את שילובן של הנשים בפעילות חקלאית, שתתבצע בחסות צבאית בריטית. הוא הוטרד פחות מסוגיית מעמדה הצבאי הפורמלי של יחידת נשים מעין זו ומן הסממנים הטקסיים החיצוניים שיוקנו לה.

באותה שעה התייצב בחריפות נגד הגיוס אליעזר יפה, אחד מבכירי הפעילים בהסתדרות הפועלים החקלאית. בכלל זה הוא כפר גם בתבונה ובתועלת של גיוס הנשים. יפה, מראשי מפלגת הפועל הצעיר ומדמויות המופת שהעמיד מקרבו מחנה הפועלים בימי העלייה השנייה, היה האדם שהטיח את הדברים המרים והנוקבים ביותר לכתובתן של המתנדבות. וכך אמר באספת המפלגה שהתקיימה בחג הפסח:

> כמה שקשה לנגוע ברגשותיהן של אחיותינו המצטרפות לרעש ה'הצטרפות' [ההתנדבות], אי אפשר לבלי להעיר על חלקן המביש בכל 'הריקוד' הזה. מביש, יען כי לגבן הרי הכל שקר אף מדעת ומרמה עצמית והדדית. הן גלוי להן ל'מצטרפות' שלנו

50 ראו: מכתב וייצמן לבלפור, 30.5.1918; חיים וייצמן, **אגרות** (ערכה דבורה ברזילי), ח, מוסד ביאליק, ירושלים תשל"ז, עמ' 233–240; יהודה ריינהרץ, **חיים וייצמן: עלייתו של מדינאי**, ב, הספרייה הציונית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 249, 253–255; שמעון רובינשטיין, **ברקיע הציפיות: המדיניות הקרקעית של 'ועד הצירים', 1918**, י' גולן, ירושלים 1993, עמ' 83–90, 113–143; דוד ויטל, **המהפכה הציונית: שלב ההכרעה**, ג, עם עובד והספריה הציונית על יד ההסתדרות הציונית העולמית, תל אביב תשנ"א, עמ' 263–265. ז'בוטינסקי חלק בחריפות על עמדת וייצמן וגרס כי העיסוק בתכנית הקרקעית ובהקמת האוניברסיטה העברית הוא טפל (בזלזול תיאר זאת כהכנת רשימת פרופסורים לאוניברסיטה ואספקת לחם לצבא הכיבוש). לדידו, העיקר היה הכנת תשתית לחוקה מדינית של ארץ ישראל ועיבוד תכנית לאכלוס שיטתי של ארץ ישראל ביהודים. בסופו של דבר פסק ז'בוטינסקי כי ועד הצירים עסק רק במלל ו'הדבר הממשי היחיד הוא הלגיון העברי'. מכתב ז'בוטינסקי לווייצמן, 3.5.1918, זאב ז'בוטינסקי, **איגרות**, ב: 1914–1918 (ערך דניאל קארפי), ירושלים תשנ"ה, עמ' 200–201; מכתב ז'בוטינסקי ליועצה ז'בוטינסקי, 26.7.1918, שם, עמ' 220.

כי אל תחת הכדורים לא ישלחו אותן, גם אם תוספנה על זה להג כהנה וכהנה (אף 'אחיות רחמניות' אנגליות ממש כמה אנו רואים במחנות הצבא הבריטי כאן? ובחפירות כמה?), וכל ענין 'הרשימה של מצטרפות' איננה אלא סתם: אם 'החברים' משתכרים מיי"ש ההצטרפות [...] תשתכרנה 'החברות' למצער מן הריח של היי"ש הנודף מסביב [...] ואמנם רובן של החברות תמימות הן בכל הענין הזה; אולם המנהיגות שלהן מה אתן?! מבנות ישראל על סף תקומתו של ישראל מותר לדרוש יותר אחריות בפעולתן, ואל להן ללבות את האש אשר ידיהן הן לא תחתינה אותו.[51]

המנהיגה הבכירה של אותן 'בנות ישראל' הייתה כאמור ינאית. ב־12 במאי היא כתבה ליצחק בן־צבי ותינתה בפניו את דאגתה מדוע לאחר שנות פעילות פוליטית אינטנסיבית בארצות הברית של ארגון 'החלוץ' בחסות חברי פועלי ציון, יוצאים מקרבו לארץ ישראל 120 איש בלבד שהתנדבו לשרת בגדוד העברי האמריקני. זאת בשעה שמהידיעות המעורפלות שהגיעו לארץ ישראל מעת לעת התקבל הרושם ש'החלוץ' מונה אלפים, והיו גם שהעריכו שהוא מונה רבבות. בסרקזם העירה: 'טררם יהודי גדול, אספות ופזמונים — ולמעשה דלות וחרפת פנים'. על עצמה העידה: 'אנכי כשאני לעצמי אחשוב לי לאושר הכי גדול בחיי — כניסתי לגדוד'.[52]

כעבור ימים אחדים נפל הפור. לאחר משא ומתן שארך כמה חודשים והואץ בעזרת תיווכם של וייצמן, ז'בוטינסקי ואהרנסון, קיבל אלנבי ב־16 במאי אישור ממשרד המלחמה הבריטי לגייס את המתנדבים הארץ־ישראליים. המידע בדבר האישור נודע טיפין־טיפין בשבועות הבאים, והגיוס עצמו החל באמצע יוני, לאחר שובו של וייצמן מפגישתו עם האמיר פייצל ב־4 ביוני. האישור כלל גניזת רבות מהתביעות שגובשו בוועידת המתנדבים, ובהן מתן תקציב מיוחד לארגון הגיוס, הכשרת כוחות ארטילריה ופרשים מקרב המתגייסים, אימונים צבאיים בארץ ישראל וגם גיוסן של נשים.[53] סמילנסקי ציין בזיכרונותיו: 'נאלצנו להפרד מן החברות שלנו, והן לא עכבונו'.[54] נראה שדבריו מרמזים לדיונים פנימיים שהתקיימו בוועד המתנדבים ואף בחוגים רחבים יותר בקרב המתנדבים בנוגע לאפשרות שהגברים יַתנו את גיוסם לצבא הבריטי בצירופן של המתנדבות. כך למשל, במכתב ששלחה שפרה יחיאלית, מפעילות תנועת המתנדבות בירושלים, לרחל ינאית, היא דיווחה על אספת חברות שבמהלכה נבחרה לוועד החברות המקומי בין היתר גם גיטה וייצמן, אחותו של חיים וייצמן, ודחקה בה:

51 אליעזר יפה, 'קטעי פרקים מיומני', **כתבים**, ב, תל אביב תש"ז, עמ' 148.

52 מכתב רחל ינאית ליצחק בן־צבי, 12.5.1918, א"מ, פ-2061/20. להערכת ממדי ההתגייסות של פועלי ציון בארצות הברית ראו: רחל רוז'נסקי, **זהויות נפגשות: פועלי ציון בצפון אמריקה 1905–1931**, מכון בן־גוריון לחקר הציונות וישראל, קריית שדה בוקר 2004, עמ' 252.

53 בן־ששון (לעיל הערה 3), עמ' 506; עילם, **הגדודים העבריים במלחמת העולם הראשונה**, עמ' 218.

54 סמילנסקי, 'הגדוד', **בוסתנאי**, 14.7.1937.

> מתי תבואי כבר? קוצר הרוח גדול מאוד. נדמה לי כי מחמיצים שעות כושר ומעכבים את שעת הפתרון. בדבר אחד לא הייתי רוצה: שיֵצא גדוד הגברים לעבודה [לצבא] לפנינו; מוטב שימשך הדבר בכללו עוד חודש ויתחיל הכל ביחד כמו שתארנו לנו בשעות 'התמימות' שחלפו.[55]

על אף הלוך רוחות זה, התובע לעכב את גיוס הגברים עד שתושג הסכמה לגיוסן של הנשים, התניה כזאת לא נוצרה בפועל.

ב־19 ביוני דיווח וייצמן לנחום סוקולוב, עמיתו הבכיר לניהול ענייני הציונות בבריטניה, ששהה בלונדון, כי כמה מאות גברים כבר התנדבו והוסיף: 'מאות רבות של נשים ונערות משתוקקות גם כן לבצע עבודה'.[56] הניסוח הדו־משמעי שנקט, שאפשר לפרשו כהתגייסות לצורכי עבודה ולחלופין להבין שמדובר בשירות צבאי — לא היה מקרי לנוכח העדפתו שחלקם לפחות יועסק בסופו של דבר בפיתוח התכנית הקרקעית. כך או כך וייצמן נקב בנתון מספרי מופלג בהחלט. ב־21 ביוני כתב ועד המתנדבים לאלנבי, הודה לו על הסכמתו לאפשר למתנדבים 'להלחם ולמות בעד שחרור ארץ אבותינו' והוסיף:

> ברגע הגדול הזה אין אנו יכולים לא להביע לך את צערנו: עוד עב אחד מעיב את שמי אשרנו — חברותינו עוד טרם השיגו את רשיונך להתגיס. אנחנו רגילים לעבוד עמהן שכם בשכם בכל עבודותינו ויחד עמהן יצרנו גם את מחשבת ההתנדבות. אנו מחלים, איפוא, את פניך בטרם שיגמר גיוסנו. פקד גם עליהן להתגייס, ואפשר להן למלא את תפקידיהן בלגיון העברי וכן גם כאחיות צבאיות במגן דוד אדום. כך יהיה המפעל הכביר אשר עשית מלא ושלם, ושמך יהיה חקוק לנצח באותיות זהב על הלוחות של ההיסטוריה העברית.[57]

הבקשה הפורמלית לבריטים כי ישובו וישקלו את עמדתם בנוגע לגיוס הנשים נמסרה ימים ספורים קודם לכן, בתיווכו של וייצמן, לבריגדיר־גנרל גילברט פלקינגהם קלייטון (Clayton), הקצין המדיני הראשי במפקדה הבריטית במצרים, והוא העביר את הפנייה בנושא לגורמי הממשל המוסמכים בלונדון. משרד המלחמה השיב למשרד החוץ הבריטי ב־25 ביוני, בשמה של מועצת הצבא (Army Council). במכתב צוין כי המועצה מביעה שביעות רצון לנוכח ההתלהבות שבה מתבצע הגיוס של יהודי ארץ ישראל לגדודים העבריים. באשר לגיוס נשים יהודיות לשירות ביחידה צבאית מסייעת של נשים, הודיעה מועצת הצבא שהסוגיה כבר נדונה בעבר ו'לצערה הרב' אי־אפשר לאשר את גיוסן.[58]

55 מכתב שפרה יחיאלית לרחל ינאית, ללא תאריך, א"מ, פ-2061/35.

56 מכתב וייצמן לסוקולוב, 19.6.1918, וייצמן, אגרות, ח, עמ' 246.

57 Letter of the Committee of Jewish Volunteers to General Sir Edmund H. H. Allenby, 21.6.1918, א"מ, פ-2061/35. הנוסח המובא כאן מבוסס בעיקרו על התרגום בעברית של מכתב זה הנכלל באותו תיק.

58 Letter of the War Office to the Under Secretary of State, Foreign Office, 15.6.1918, National Archives, FO 371/3409, א"מ, מ-4545/3409.

נראה שההודעה הסתמכה על החלטה קודמת של מועצת הצבא בחודש אפריל. החלטה זו התקבלה במענה לפניית שגרירה היהודי של בריטניה בארצות הברית, לורד רדינג (רופוס דניאל אייזקס, Reading), בעקבות בקשתו של יעקב דה האז (de Haas), מזכיר הנהלת ההסתדרות הציונית באמריקה. השגריר המליץ לבחון את האפשרות להיעתר לרצונן של נשים יהודיות המעוניינות להתגייס ליחידת עזר של נשים שתשרת בארץ ישראל כחלק מהגיוס שהתנהל באמריקה לגדוד שהוקם שם. המועצה פסקה שההצעה לגייס את הנשים אינה ניתנת ליישום ('impracticable').[59]

המתנדבות, שלא היו מודעות למתרחש מאחורי הקלעים, הוסיפו להיערך לקראת בשורה חיובית. לטיפוחה של האשליה תרמה גם התנהלותם של מפקדים בריטים כגון דבריו של הבריגדיר־גנרל קלייטון בטקס קבלת פנים שהתקיים בחצר בית הספר לבנות ביפו ב־25 במאי. לאחר שצפה בתרגילי ההתעמלות של בני הנעורים, שאותם דימה לצאצאי המכבים, אמר קלייטון ש'המכבים, כמו המכביות, מוכנים כבר לגדוד'.[60] אף ז'בוטינסקי ייחס חשיבות רבה להבטחתו של קלייטון 'לסמוך את ידיו על בקשתן של הבנות' להתגייס.[61] ב־17 ביוני רשמה ברכה חבס, צעירה תל־אביבית בת שמונה עשרה, ביומנה: 'אתמול בא הד"ר ויצמן [לאחר שובו מהפגישה עם פייצל ומהתייעצויות במצרים] והביא את התשובה המוחלטת שגם הצעירות מתקבלות לגדוד! איזו התעוררות! חשק נורא תקף אותי ג"כ [גם כן] ללכת. אבל מי יודע אם יקבלו אותי, אני יותר מדי צעירה. נראה'.[62] הלך הרוחות רווי השמועות הזה, שהיה נטול בסיס של ממש, טלטל לכאן ולכאן את המתנדבות הפוטנציאליות. ברוח דומה תבע ועד המתנדבים ביפו מעמיתיו בירושלים לשלוח לו מיד רשימה מפורטת של כל הנשים החפצות להתגייס תוך ציון פרטני של שמן, גילן, מצבן המשפחתי, השכלתן, ידיעת שפות זרות, מקצוע עבודתן עתה והמקצוע הצבאי שהן מעוניינות להשתלב בו — 'אחיות, עבודות עזר שונות, מבשלת, ליד הסוסים, משרד, שוֹפֶרית, עגלונית'.[63] ב־25 ביוני הודיעה רחל גוטמן בשם הסניף הירושלמי של המתנדבות לוועד המתנדבות ביפו כי 'קהל גדול של צעירות מכל השדרות דורשות "קבלונו"', אך ועד הגדוד בירושלים ביקש שלעת עתה בל יצורפו לרשימת המתנדבות מחשש שהדבר יפגע בגיוסם של הגברים, שהוא כרגע

59 Telegram of Lord Reading to the War Office, 19.4.1918, Letter of the War Office to the Under Secretary of State, Foreign Office, 24.4.1918, and telegram of the War Office to Lord Reading, 27.4.1918, National Archives, FO 371/3407, א"מ, מ־4545/3407.

60 ב"ח [ברכה חבס], 'מיומנה של נערה', **קונטרס**, חוברת שמד, ג' אב תרפ"ח (20.7.1928). ברכה חבס, שנולדה במשפחה דתית, הייתה לימים חברת מערכת דבר, עיתונאית וסופרת פורייה של תולדות תנועה העבודה.

61 מכתב ז'בוטינסקי לנינה ברלין, 28.5.1918, **ז'בוטינסקי, איגרות**, ב, עמ' 207.

62 [חבס] (לעיל הערה 60). שמה של חבס לא נכלל ברשימות המתנדבות מאותם הימים, אולי מפאת גילה ואולי משום שהתחרטה.

63 מכתב דב הוז ושפרה יחיאלית לחברי הגדוד העברי בירושלים, סיון תרע"ח [ללא תאריך מדויק], א"מ, פ־2061/26.

הדבר הקונקרטי העומד על סדר היום. הטענה שהועלתה בירושלים נגד הגיוס הייתה שמקומות העבודה החשובים בעיר (בתי הספר, המשרדים, הבנק) 'מתרוקנים' מצעירים, והם עלולים להתרוקן גם מצעירות. גוטמן הבטיחה שירושלים יכולה 'לתת 100 ויותר צעירות מכל השדרות', וביקשה את חוות דעת הוועד ביפו אם לרשום צעירות חדשות מכל ה'שדרות' (כלומר מהעדות ומהקבוצות החברתיות השונות בעיר) או 'לקבל רק צעירות [נוספות] אינטליגנטיות כדי שתקטן האחריות שאנו מקבלות עלינו'. בהקשר זה ציינה שג'יימס דה רוטשילד (בנו של הברון, שהיה חבר בוועד הצירים וניהל תעמולת גיוס ענפה בירושלים) רוצה לגייס מאות צעירות, 'ואז יפזרו אותן לא רק בגדודים שלנו, כי אם גם בכל הגדודים הבריטיים אשר פה. הוא בעד זה שיקבלו גם צעירות בעלות מוסריות מסופקת ותֵטהרנה בגדוד'. נגד זה, הבטיחה גוטמן, 'נעמוד בכל תוקף ומבלי בדיקה הגונה לא נקבל שום צעירה'.[64] השאלה אם נכון להקפיד על איכות המתגייסות או לקבל בזרועות פתוחות את כל החפצה בכך, ללא קשר לשאלה אם עד כה התפרנסה למשל מעיסוק בזנות, נותרה תאורטית בלבד בנסיבות המקומיות. עם זאת תופעת הזנות, על הקשריה המגדריים, המוסריים והבריאותיים, הייתה חלק בלתי נפרד מתהליכי התגייסותן של נשים לתפקידי עזר צבאיים בימי מלחמת העולם הראשונה באירופה, אף שיודגש כי הרכילות בנוגע למעשים החריגים מבחינה אתית ומבחינת הנורמות הצבאיות שנקשרו בה הייתה רבה במידה ניכרת מאלה שאירעו בפועל.[65]

כל עוד לא יצאו הגברים לדרכם הוסיפה לפעם התקווה שגם הנשים יצטרפו אליהם. ההתנודדות הנה והנה בעניין הגיוס השתקפה בדבריה של ינאית בישיבת מרכז פועלי ציון שהתקיימה ב־26 ביוני ובה נדונה סוגיית 'סידור העבודה' בין פעילי המפלגה ערב יציאת הגדוד מהארץ. על עצמה אמרה: 'השתתפותי בעבודת ההתנדבות מראשיתה, האחריות הגדולה הקשורה בהתנדב החברות, אינה נותנת אפילו מקום לדבר ולחשוב אפילו על זה שאוכל להשאר'.[66] התנודדות זו ניכרה גם בכינוסים נוספים שנערכו ערב יציאת הגברים לגדוד. באספה כללית של הפועלות באזור יהודה שהתקיימה ב־24–27 ביוני ובוועידת הפרֵדה של חברי ההסתדרות החקלאית שנערכה מיד בעקבותיה ב־27–29 ביוני, הציגה רחל כצנלסון (לימים, רובשוב־שז"ר) מהבלתי מפלגתיים את עמדתה נגד ההתנדבות. בסגנון מרוסן ומאופק — שהרי הפור בזכות ההתנדבות כבר נפל וכמה מחבריה הקרובים בחרו להתנדב, בהם ידידה האינטימי ברל כצנלסון — הביעה את הסתייגותה מפני הערצת המוות ואת סלידתה מפני המשמעת העיוורת; שתי תכונות מרעילות שחשה כי פושטות בחיי היישוב ומעיבות על ההומניזם ועל שלילתה העקרונית של 'מלחמה' שרווחו עד כה

64 מכתב רחל גוטמן לוועד המתנדבות, ט"ו תמוז תרע"ח (25.6.1918), א"מ, פ-2061/35.

65 Abigail Jacobson, *From Empire to Empire: Jerusalem between Ottoman and British Rule*, Syracuse University Press, Syracuse 2011, pp. 69-73; Noakes, *Women in the British Army*, pp. 76-80; שילה, **אתגר המיגדר**, עמ' 219–240; גופר 'האשה הציונית', עמ' 277.

66 פרוטוקול מרכז פועלי ציון, 26.6.1918, אה"ע, IV-403-39.

בחוגי הפועלים. בה בעת, בסוג של השלמה עם גורלן של הנשים שביקשו להתנדב לגדוד ובידיעה שהן בכל זאת נשארות בארץ, בירכה כצנלסון את 'ערך השתתפותה של האשה בגדוד, על הצעד ההסתורי שבדבר, בלכתה יד ביד את הגבר למלחמה, שאין דוגמתו בתולדות ישראל'.[67] את 'פרפורי הנפש' הנדונים של הנשים ערב היציאה לגדוד סיכמה בזהירות עדה פישמן, מהבולטות בנשים שהתנגדו להתנדבות וחברת השורה השנייה במפלגת הפועל הצעיר: 'פועלת זו לבה מפרפר כעת מתוך תשוקה להשתתף בגדוד, להיות חלק מהגדוד העברי — וביחד עם זה יפעם לבה מאהבה לעבודה ולאדמה ורצון נעור בקרבה להמשיך את עבודתה ולמלא בעבודה את מקומות החברים ההולכים'.[68] בדומה לנשים שהתנגדו למלחמה מראשיתה ובמהלכה ניסו לטפח במדינותיהן הלכי רוח פציפיסטיים ללא הצלחה יתרה, גם במקרה הארץ־ישראלי ידעה פישמן היטב כי בפולמוס העיקרי ניגפו היא וחבריה. ואולם בנוגע לנשים נחלה ביישוב עמדת שוללי ההתנדבות ניצחון. הישג זה אמנם לא היה תלוי בהם, אלא בהתנהלות הבריטית, אך על מנת שיניב את התועלת הערכית, הארגונית והפוליטית המקווה, עתה נחוץ היה שלא לחדד ניגודים אלא דווקא להקהותם. פסוקה של כצנלסון, לא בפומבי כי אם בינה לבינה — ביומנה, היה מר, מיוסר ונורא ממנו: 'לא, לנו לא יהיו ילדים. יש שבא בחילוף הדורות דור אשר את כל מעיינות החיים אשר הנצח הכין בשביל הנצח לוקח לעצמו, מבלי להשאיר כלום לדור שיבוא אחריו'.[69] תחזיתה אמנם התבדתה, בין היתר משום שהמגויסים לא זכו לחזות בחזית ממש, אבל יש בה להעיד על עוצמת הכאב ואימת הרגע בעיני מי שכפרו בכל מאודן בנחיצות ההתנדבות.

הימים שקדמו ליציאת המתנדבים היו גדושים לא רק כינוסים פוליטיים, אלא גם ידעו מפגשים זוגיים מלאי להט נעורים, שאותם היטיבה לתאר ביד רגישה ואמונה ברכה חבס:

> הבחורות היו עתה טובות ונוחות, נתפזרו העבים הקלים ככבדים, נשכחו העלבונות [...] ונתברר לכל אחת כי 'אוהבת', אכן 'אוהבת' היא. [בשעת לילה מאוחרת] נתרוקנו אז הרחובות ונתפרדו הכנופיות וכמו ביד פלאים נתכסו גבעות החול, מרחבי החול זרועי גפנים, זוגות־זוגות, צמדים־צמדים. ונתחלפו נשיקות ולטיפות וקלטו חולות דברי חיבה ופיוס, דברי אהבה ואמונה, ונדמה היה: רוצים אלה לקנות עוון נזירות הימים הבאים.[70]

67 עדה פישמן, 'מועידת הפועלות ביהודה', **הארץ והעבודה**, ד (אלול תרע"ח), עמ' 64–66; ר"כ [רחל כצנלסון], 'על ההתנדבות (דברי נעילה בועידת הפרידה)', בתוך: הנ"ל (עורכת), **דברי פועלות: מאסף**, מועצת הפועלות, תל אביב תר"ץ, עמ' 75–77; הנ"ל, **אדם כמו שהוא: פרקי יומנים ורשימות** (ערכה מיכל הגיתי), עם עובד, תל אביב 1989, עמ' 150, 189.

68 פישמן, שם, עמ' 64.

69 כצנלסון, **אדם כמו שהוא**, עמ' 153. ההדגשה שלי. לפציפיזם הנשי בימי מלחמת העולם הראשונה ראו: Susan R. Grayzel, *Women and the First World War*, Longman, London 2002, pp. 79-97

70 ברכה [חבס], 'הימים האחרונים', תרפ"ג, התפרסם בקונטרס, חוברת שמד, ג' אב תרפ"ח (20.7.1928).

מעבר לתמונה המופלאה שציירה חבס על אודות צעירי היישוב ערב השתלבותם בחיי הצבא, נדמה שאפשר לומר שזו הייתה אחת הדרכים היחידות שבהן השתתפו נשים בפועל בחוויית ההתנדבות לגדוד העברי ב־1918.

באספת הפרדה מהמתנדבים שקיימה מפלגת פועלי ציון ב־1 ביולי, הבהירה ינאית שכעת מפלגתם מורכבת משלושה חלקים: החברים שכבר הולכים, החברות שעוד תלכנה, והחברים הנשארים. היא הדגישה שחברות פועלי ציון הן הגרעין המאורגן המפלגתי היחיד בקרב הנשים החפצות להתגייס, וזהו חידוש מהותי, שכן עד 1918 לא שררה תופעה כזאת של התארגנות על בסיס נשי במפלגתם. ינאית הכריזה שבכוונתה להוסיף להיאבק למען הגשמת האידאל שהן מאמינות בו — להתגייס לצבא ולהצטרף לגברים.[71] בטקס שהתקיים בתל אביב ב־3 ביולי מסר וייצמן למתגייסים דגל שנתפר בידי נשות תל אביב, ולכל אחד ניתנה עוד תשורה סמלית: מטבע כסף שהוכן ב'בצלאל'. המטבע היה עשוי בסגנון המטבע הרומית שהותכה בידי טיטוס אחרי חורבן ירושלים בשנת 71 לספירה, אלא שבמקום Judea Capta (יהודה השבויה) נטבעה בה בעברית הכתובת 'יהודה המשתחררת'. ההבדל החזותי בין שני המטבעות תואר בביטאון מפלגת הפועל הצעיר, **הארץ והעבודה**: 'שם אשה עבריה אסורה בכבלים כורעת תחת התומר ולגיונר רומי ניצב עליה בגאוה, וכאן האשה העבריה זקופת קומה מנתקת את הכבלים והלגיונר הרומי עוקר את רגליו ובורח'. נוסף על ההיבט הסמלי, לבחירה ב'אישה העבריה' כמבטאת ומשקפת את החירות והגאווה הלאומית המתחדשת היה גם בסיס ראלי — ולא רק ארכיטיפ מיתולוגי, רומנטי, אמנותי המשקף מסורות חזותיות נפוצות בתרבויות מגוונות כגון 'מריאן', הדמות האלגורית והסימבולית שייצגה את רעיונות המהפכה הצרפתית — בדמותן הקונקרטית והמוחשית של הנשים שחפצו להתנדב לגדוד. אלמנט זה בולט גם באיור של האמן זאב רבן, שבו בחר יעקב בן־דב להופיע על כריכת אסופה ובה עשרים גלויות שצילם והפיק ושהוקדשה לתצלומים מהוויי הגדודים העבריים. נראית בו אישה עברייה צעירה ובוטחת, האוחזת בידה האחת בדגל הגדודים העבריים ובידה האחרת מחזיקה מגן שעליו חקוקים שמות שנים עשר שבטי ישראל.[72] רוח התקופה ניכרה בבחירות האמנותיות הללו, שנבעו גם ממראה עיניים

71 פרוטוקול אספת פרדה של חברי מפלגת פועלי ציון, 1.7.1918, אה"ע, IV-130-11.

72 סמילנסקי, 'הגדוד', **בוסתנאי**, 14.7.1937; 'בעולמנו', הארץ והעבודה, ד (אלול תרע"ח), עמ' 79; אליק מישורי, **שורו הביטו וראו: איקונות וסמלים חזותיים ציוניים בתרבות הישראלית**, עם עובד, תל אביב 2000, עמ' 202–203, 210–213; יעל גילעת, 'אִמהוּת ולאומיות: קולן של נשים אמניות בשיח השכול וההנצחה', **ישראל**, 18–19 (2011), עמ' 246–247. אלמנט ברוח דומה, המציבה את האישה במרכזה של ההתגייסות לגדוד העברי, מופיע בכרזה שבה נראית 'בת ציון' (המדמה את העם היהודי) התובעת 'אני רוצה את ארצנו הישנה חדשה! הצטרף לגדוד העברי'. הכרזה פורסמה בעיתון ביידיש שיצא לאור בארצות הברית ב־1918 ברוח כרזת הגיוס הידועה מימי פרוץ מלחמת העולם הראשונה, שבה נראה שר המלחמה הבריטי הוריישו קיצ'נר מצביע לעבר הצופה ותובע: 'רוצה אותך'. ראו: David Ben-Gurion (ed.), *The Jews in Their Land*, Aldus Books, London 1966, p. 295

ומהפנמת אווירה רעיונית שבה הצירוף — אישה, צבא, לאומיות וחירות — הצטייר כמכלול רכיבים המתלכדים יחדיו לביטוי נאמן ואמין של מסכת התקומה העברית. לנוכחות הנשית הבולטת בעיצוב האקלים הרגשי של ימי הגיוס, כמו שניכר גם במישור החזותי־אמנותי, נמצאה מקבילה חלקית מאוד ככל שהדברים אמורים בשאיפתן הבסיסית והראשונית של המתנדבות: לקבל את המדים והסמלים ולהצטרף לחבריהם ברכבת הנוסעת דרומה למחנה האימונים הצבאי במצרים.

פעילותו של ועד המתנדבות

רכבת המתנדבים שיצאה מתל אביב ב־4 ביולי התעכבה בדרכה ללוד, שכן התגלה כי בין הנוסעים הסתתרו גם מתנדבות. הן הורדו לאחר כבוד מן הרכבת והוסיפו ללכת אחריה ברגל עד לוד, שם נפגשו מתנדבי תל אביב עם אלה שבאו מירושלים. בשעות הערב נסעו רכבות המשא למצרים.[73] חמישה ימים לאחר מכן, במכתב ששוגר לגנרל אלנבי ב־9 ביולי, תבע גוף חדש ושמו 'ועד המתנדבות' להקים פלוגה צבאית מיוחדת של נשים יהודיות, שאף זכתה לראשי התיבות: J.W.M.U. – (Jewish Women Military Unit). זה היה הראשון בסדרה של שלושה מכתבים ששיגר ועד המתנדבות לאלנבי בחודש יולי.[74] מתכונת פעולת הוועד, שהתבטאה בשיגור עוד ועוד מזכרי שכנוע למפקדה הצבא הבריטי, הייתה המשך ישיר לדפוס הפעולה של ועד המתנדבים.[75] במכתב הוגדרו ארבעה עקרונות שהמתנדבות ראו בהם עקרונות מהותיים: 'כל המתנדבות העבריות מרוכזות בפלוגה צבאית אחת מאוחדת ושלמה, וסימן עברי מיוחד לה. המתנדבות עובדות בתפקידיהן קבוצות־קבוצות, בכדי שהכלל יוכל להיות ערב בעד כל פרט ובכדי שכל פרט ידע וירגיש, כי אחריות הכלל מוטלת עליו'.[76] בעצם הן ביקשו לייסד יחידה מוגדרת, בעלת סממנים לאומיים יהודיים, שהשירות בה הוא בחבורות ולא כבודדות, ושיקשה על התנהגות ועל התנהלות שאינן הולמות את הצרכים הלאומיים. כל אלה נועדו ליצור מסגרת ארגונית וחברתית שאינה מעניקה דווקא מענה לשאיפותיו של פרט זה או אחר (פרנסה, זוגיות, הרפתקנות וכדומה), אלא מגבשת גוף בעל מחויבות מתמשכת למטרות הפוליטיות שלשמן ולמענן המתנדבות מתגייסות לשירות הצבאי. עמדה עקרונית זו של ועד המתנדבות עמדה בניגוד לגישה שבצבצה פעמים בדברי המתנדבות, שלפיה אין זה משנה כלל מה הן יעשו

73 סמילנסקי, 'הגדוד', **בוסתנאי**, 14.7.1937.

74 הרכב חברות הוועד אינו ידוע, פרט לכך שינאית הייתה הדמות הדומיננטית בו והדוברת הראשית מטעמו.

75 ראו למשל: מכתב ועד הגדוד העברי (שעליו חתום אליהו גולומב) אל המתנדבים, ז' ניסן תרע"ח (20.3.1918), א"מ, פ־2061/26.

76 מכתב ועד המתנדבות לאלנבי, 9.7.1918, א"מ, פ־2061/35.

77 כצנלסון, **אדם כמו שהוא**, עמ' 189; פישמן, **תנועת הפועלות בארץ ישראל, 1904–1929**, עמ' 62.

בצבא — 'עלינו אפילו לצחצח את נעלי החיל שלנו' או לחלופין 'ישחק הוא ב"פוטבול" ואני אשרת אותו'.[77] במכתבן פירטו המתנדבות בהרחבה את תחומי הפעילות שהן מבקשות במסגרת 'הפלוגה הצבאית של הנשים העבריות':

1. 'מגן דוד אדום' עם כל התפקידים הקשורים בו. אנו רוצות לטפל בפצוע למן הרגע שנפצע ועד הבריאו והיותו מוכן לשוב לחזית:
   א. עזרה מהירה בשדה המערכה בתור אחיות רחמניות וסניטרים.
   ב. אחיות ועובדות בתוך בתי החולים הנודדים (Field Ambulance), בחזית ומאחורי החזית.
   ג. אחיות ועובדות בבתי החולים המרכזיים שמאחורי החזית.
   ד. עגלונות ופועלות בטרנספורט המוקדש להובלת החולים משדה הקרב אל בתי החולים וממקום למקום.
2. העבודה המשרדית שבבטליונים העבריים — עבודת הטלפון, הטלגרף וכו' וכו'.
3. עבודה בהספקת המזון באופנים שונים, כפי שהמפקדה הצבאית תמצא לנחוץ.
4. עבודות עזר שונות, כגון — תפירה ותיקון ועבודות ממין אחר כפי שתמצא המפקדה הצבאית.[78]

במכתב הושם דגש על פעילות בתחום הרפואי, והדבר עלה בקנה אחד עם מה שבאותם ימים נחשב באירופה ובארצות הברית כתחום הפעילות היוקרתי ביותר ממגוון האפשרויות להשתתפות נשים במלחמה. במסגרתו יכלו הנשים בו זמנית להימצא סמוך לחזית בטווח בטוח דיו ולמצות את כישוריהן 'הטבעיים' של עזרה וחמלה, בלי לאתגר יתר על המידה את התפקידים המגדריים השגורים. בה בעת העידה הבקשה כפי שנוסחה עד כמה היו המתנדבות מנותקות מההוויה של רפואה נשית בצבא הבריטי. רופאות ואחיות שמ־1917 צורפו אט־אט אל שורות הצבא ושירתו למשל בצרפת, במלטה, ביוון ובמצרים לא נהנו בדרך כלל ממעמד צבאי מוסדר, ולבטח לא הוכללו בהיירכיה הצבאית הפורמלית, על האותות, המדים ויתר הסממנים החיצוניים הנלווים.[79] וכך, בניגוד לרתיעה הבריטית השמרנית והמסורתית שהופשרה קמעה עקב צרכים ואילוצים מזדמנים, הצהיר ועד המתנדבות הארץ־ישראלי, כי הן אמנם 'עתה כאן בארץ רק 200', אבל מחוץ לארץ התקבלו ידיעות כי נשים עבריות באמריקה מתנדבות עם המתנדבים ו'כשתצא שאיפתנו לפועל — תרבינה אחיותינו המתנדבות לאלפים בכל ארצות העולם'. הוועד הביע את נכונות המתנדבות להתחיל מיד בהכנות לקראת שירותן, שיתבצע 'בפלשתינה ובמצרים'.[80] כלומר המתנדבות ויתרו על שאיפתן הראשונית לשרת אך ורק בארץ ישראל, וניאותו

78 מכתב ועד המתנדבות לאלנבי, 9.7.1918, א"מ, פ-2061/35.

79 Grayzel, *Women and the First World War*, pp. 37-41; Leah Leneman, 'Medical Women at War, 1914-1918', *Medical History*, 38, 2 (1994), pp. 171-172

80 מכתב ועד המתנדבות לאלנבי, 9.7.1918, א"מ, פ-2061/35.

להכפיף את עצמן לשיקולי הגיוס וצורכי הצבא שיקבעו הבריטים. ביולי, בדומה לפברואר, הן דיברו בשמן של 200 מתנדבות, משמע שבמהלך חמשת החודשים שבהם התקיימה תעמולה ענפה ביישוב בזכות הגיוס, נותר פורמלית מספר המתנדבות כשהיה. מספר המתגייסים מקרב הגברים לעומת זאת שולש מתחילת פעולת ועד המתנדבים בחודש ינואר. אין לקרוא נתון זה שלא כהלכתו. הנשים שנרשמו בתחילת פולמוס ההתנדבות היו כ־20 אחוזים ממחנה הפועלים הארץ־ישראלי, שמנה באותה עת כאלפיים איש, אבל חלקו נמצא עתה בשטח שבשליטה תורכית בצפון הארץ.[81]

המפקדה הבריטית השתהתה בתגובתה לפנייתו של ועד המתנדבות. כעבור שבועיים, ב־24 ביולי, התקיים בהר הצופים טקס הנחת אבן הפינה לאוניברסיטה העברית בירושלים. אלנבי כיבד את הטקס בנוכחותו. וייצמן ניאות להפצרותיה של ינאית לנצל את הזדמנות קבלת הפנים העתידה להיערך לנכבדי המוזמנים לאירוע, ולאפשר לה להציג ישירות וללא תיווך של דרגי משנה צבאיים את בקשת המתנדבות להתגייס. אף שבתקופה זו היה אלנבי מהמפקדים הבכירים הייחודיים בצבא הבריטי שייחסו חשיבות לתפקיד הרפואה הצבאית ולהתמודדות עם מניעת מחלות בקרב חייליו,[82] ספק אם המתנדבות היהודיות היו מודעות לממד זה בתפקודו כאיש צבא. הפעם בחרו המתנדבות להניח לשותפות עם הגברים בבניין הארץ וניסו לרכך את האוטוריטה הצבאית הבריטית הבכירה באמצעות פריטה על הממד הרגשי. במכתב שמסרה ינאית לאלנבי נאמר:

> אנו סבורות שיהיה זה חטא בל יכופר אם ניוותר כעת לעמוד מן הצד בשעה שגורל הארץ נקבע; נחטא חטא כפול, הן כלפי אומתנו וכלפי בריטניה. איך נוכל להיוותר צופות מן הצד בשעה שבנות אנגליה ואמריקה מפגינות אומץ ומחויבות בבואן כל הדרך מארצותיהן תוך סיכון חייהן כדי להושיט את עזרתן? למה תמנע מאתנו, בנות ישראל, החובה הקדושה הזו? [...] דחייה בעניין זה תהיה כה מייסרת מבחינתנו; עד כדי כך מייסרת שנראה בה כפגיעה בכבודה הלאומי של האישה העבריה.[83]

81 על גודלו המספרי של ציבור הפועלים בתקופה הנדונה קשה למצוא נתונים מהימנים ומוחלטים, והנתונים לעיל משקפים את סדרי הגודל המצטיירים בזהירות הדרושה כנאמנים במחקר ההיסטורי. ראו: זאב צחור, **בדרך להנהגת היישוב: ההסתדרות בראשיתה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 16.

82 Eran Dolev, *Allenby's Military Medicine: Life and Death in World War I Palestine*, I. B. Tauris, London 2007, pp. 52-55, 144-151. על אלנבי ראו למשל: Brian Gardner, *Allenby*, Cassell, London 1965; Lawrence James, *Imperial Warrior: The Life and Times of Field-Marshal Viscount Allenby, 1861-1936*, Weidenfeld and Nicolson, London 1993

83 מכתב ועד המתנדבות לאלנבי, 23.7.1918, א"מ, פ-2061/35. בתיק זה מצויים עוד שני מכתבים מוועד המתנדבות לאלנבי, מהתאריכים ז' אב תרע"ח (16.7.1918) וי"ב אב תרע"ח (21.7.1918), שהיו להערכתי טיוטות למכתב הנ"ל שמסרה ינאית לאלנבי ושתאריכו 23.7.1918.

לדברי ינאית בזיכרונותיה, אלנבי הביט לעברה 'כאילו הייתי סופרז'יסטית לוחמנית הטוענת לזכויות הנשים' והפטיר כלאחר יד הבטחה בדבר שירות בבית חולים צבאי. כעבור שנים אחדות שב וביקר אלנבי בירושלים, אז כבר לאחר שחרורו מהצבא (בשנים 1919–1925 כיהן כנציב העליון במצרים), והוא העיר לינאית בחיוך: 'כמה מוזרה היית בעיני; בעולם הגדול כל חייל שאף לחזור כבר הביתה, ובארץ הקטנה הזאת, אפילו הבחורות התלהבו לצאת לחזית. דומני שהייתן הנשים הראשונות בעולם שחפצו ללכת לחזית כחיילים קרביים'.[84]

ואמנם, ז'בוטינסקי ידע לציין כי אחדות מן הנשים שביקשו להתגייס לגדוד 'משתוקקות אפילו להיות אמאזונות'. הדימוי הציורי השאול מהמיתולוגיה היוונית בדבר הלוחמות הקרביות המהוללות פרנס לפרקים על רקע הגיוס הכללי בימי מלחמת העולם הראשונה גם שמועות כוזבות בדבר יחידות לוחמות של נשים סופרג'יסטיות המתגייסות לקרב, ולא אחת גונו הנשים בבריטניה שהוסיפו לקיים את אורח חייהן השגרתי באותה תקופה לעומת 'האמזונות החדשות' שמילאו תפקידי עזר בתעשייה ובלחימה. הדימוי שנקט ז'בוטינסקי בהקשר זה הזכיר את השמועות שהגיעו ארצה במשורה על הלוחמות בצבא הרוסי ב־1917, שאף בהקשר המקומי לא היה לחלוטין מנותק מן המציאות. גם אם ידעו שלא יתירו להן 'ללכת לחזית', ינאית הכריזה בגאון כי 'אנחנו דורשות בכל תוקף את זה'.[85] אחת הנשים הבולטות מקרב אותן שחפצו למצוא עצמן בחזית הלחימה כמעט בכל מחיר הייתה שושנה בוגן. היא הצטרפה למחנה הפועלים כשהייתה בת חמש עשרה, עם בואה ארצה בשנת 1913, ובזכות חיוניות נאמנותה הלוהטת לחזונו זכתה לשם התואר 'ילדת ההסתדרות'. בוגן התאבדה בבן שמן ב־6 באוגוסט 1918. בני הדור ראו במעשה הטרגי סמל לסחף הרגשי שחוללו טלטלות התקופה, והיו אף שקשרו בינו ובין סגירת דלת ההתנדבות בפני נשים. רחל כצנלסון, שכינתה אותה 'להבה ציונית', ראתה במעשה עדות

84 בשלוש הזדמנויות תיארה ינאית את מעמד מסירת המכתב לאלנבי ואת חילופי הדברים ביניהם כעבור שנים אחדות. ראו: ינאית (לעיל הערה 43), עמ' 204; הנ"ל, **אנו עולים**, עמ' 511; הנ"ל, 'לתולדות הגדודים העבריים', בתוך: יצחק בן־צבי, **הגדודים העבריים: אגרות**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשכ"ט (מהדורה שנייה), עמ' לט. בהתבסס על ראיות שקצרה היריעה מלפרטן, המכתב נמסר ב־24 ביולי 1918 ולא ב־24 במאי 1918 — עת ערכה הקהילה היהודית בירושלים קבלת פנים לאלנבי. מועד השיחה השנייה בין ינאית לאלנבי לא אותר בוודאות. נראה שהיא התקיימה בקבלת הפנים שנערכה לאחר טקס פתיחת האוניברסיטה העברית בירושלים ב־1 באפריל 1925. בנאום שנשא באותו אירוע, ציין אלנבי: 'זוכר אני שד"ר וייצמן בא אלי אל המחנה לדבר על הציונות. באותה שעה היה דומה בעיני לבעל הזיות מוזרות ומשונות'. 'המשתה לכבוד פתיחת האוניברסיטה: נאום הלורד אלנבי', הארץ, 2.4.1925. משמע, אישה החפצה לשרת בצבא הייתה עניין משונה בעיני אלנבי, אך לא היה זה המראה המשונה היחיד או המשונה ביותר שבו נתקל בארץ ישראל בשנת 1918.

85 זאב ז'בוטינסקי, 'מגילת הגדוד', **אבטוביוגרפיה**, הוצאת ערי ז'בוטינסקי, ירושלים תשי"ח, עמ' 233; פרוטוקול האספה הכללית של המתנדבות, כ"ג אלול תרע"ח (31.8.1918), אה"ע, IV-130-12; Grayzel, *Women and the First World War*, p. 54; Idem, *Women's Identities at War*, p. 204

ל'קוצר הרוח' הפוקד את נפש הנוער הארץ־ישראלי, שביטויו המובהק הוא הרצון 'לדחיקת הקץ' באמצעות ההתנדבות לגדוד העברי. בוגן 'היתה מן הנלהבות ביותר לגדוד', סיפר ברל כצנלסון, ו'היה בה משהו מז'אנה דארק'. בת דמותה הפועלית הארץ־ישראלית של האיכרה המהפכנית והפטריוטית הצרפתייה קנתה לה בעוז רוחה ובטוהר לבה את חיבתם של לא מעטים. אבל היא אימצה לה טיפוס מיוחד מאוד של פטריוטיזם. בוגן הצהירה ש'הולכים אנו למות לא בשביל עמנו וארצנו [...] כי אם — להפגש עם המות לשם שחרור עצמיותנו'. אין פירוש הדבר שהלך רוח מעין זה בהכרח צריך היה להוביל אל הסמטה שבה נחתמו חייה של בוגן. ינאית, למשל, בחתרה לבאר את גרעין טיבה של ההתנדבות הנובטת בקרב פועלים הדוגלים בדרך העבודה, אמרה כי זהו 'רגש ההקרבה העצמית, אותו הצורך במסירות נפש, שכוחו חזק מכוח עצמנו, אותה הבעת חיים היודעת להקנות את החיים במחירם היותר יקר — על ידי המוות עצמו'. משמע אין למצות את גורלם האישי של בני אדם ודפוסי התנהגותם במחשבות ובגישה רעיונית שבה דבקו באותו רגע מסעיר. עם זאת, בדברי בוגן וינאית בוטא אחד המוטיבים הייחודים שפיכו במידה זו או אחרת גם בקרב רבים מעמיתותיהן ומעמיתיהם בני אותו דור, שחוו בעוצמות מפליגות את הסערה הרגשית ואת הנכונות לקורבן שהתנקזו לתנועת ההתנדבות ותרו בחוסר אונים לעתים אחר פענוח נפתולי זהותם האישית בתוך בליל התמורות שפקד פתאום את הציונות ובכללה את מחנה הפועלים.[86]

קו השבר במאבקן של הנשים להתנדב לגדוד העברי הסתמן במכתב של ועד המתנדבות לאלנבי ב־30 ביולי. במכתב זה ניכרה תפנית חדה בדגש הצבאי ביסודו שעד כה הן העניקו למאמציהן. נראה שהגורם העיקרי שחולל את התפנית בעמדתן היה וייצמן, שעמו קיימה ינאית בתקופה זו קשרי אמון קרובים. ועד המתנדבות הציע שנוסף על יתר התפקידים שצוינו בעבר כמשימות של פלוגת הנשים היהודית, ייטלו המתנדבות על עצמן 'עבודה חשובה נוספת: גידול ואספקה של ירקות לצבא'. לשם כך, כתבו, הוועד מסוגל לארגן באופן מידי עוד 200 נשים על אלה שבנוגע להן כבר סומנו משימות במכתבים

86 ינאית, 'גלגולי שחרור', (לעיל הערה 1), עמ' 102; צבי שץ, **על גבול הדממה: כתבים**, דבר, תל אביב תרפ"ט, עמ' 132; כצנלסון, **אדם כמו שהוא**, עמ' 170; 'אזכרה למשוררת רחל', דבר, 27.1.1932; 'מרשימות שושנה בוגן', בתוך: כצנלסון (עורכת), **דברי פועלות**, עמ' 197; מוטי זעירא, 'שושנה, ילדת לפידות, אייך?', **שדמות**, קיא (תשרי תש"ן), בייחוד עמ' 22, 41–43, 54–55; גופר 'האשה הציונית', עמ' 272, 276–277. בימין הארץ־ישראלי יוחד הדימוי של ז'אן דארק לגיבורה אחרת של אותו דור ממש — שרה אהרנסון. מלמן (לעיל הערה 6), עמ' 366. בנימה דומה לדיכוטומיה הנדונה בין ינאית לבוגן, תציין לימים רבקה כצנלסון כי 'באורח מוזר, אולי טראגי, נמתח גשר של זהות אופי ומזג, על אף השוני של דמות-גורל-דרך בינה לבין יריבה גדולה לה באותה תקופה: מניה שוחט'. הימים היו ימי האופוריה שלאחר מלחמת ששת הימים ומציאת קברו של אבשלום פיינברג, וכצנלסון מצאה לנכון להוסיף כי שרה אהרנסון הייתה 'דמות בעלת שיעור קומה אישי שכולו עשוי חומר מעולה ממנו קורצו גיבורות של יצירות מופת בספרות עולמית'. רבקה כצנלסון, 'גיבורת נילי': שרה לבית אהרנסון', **דבר הפועלת**, נובמבר 1967.

קודמים. הוועד הציע שיוקצו לו שטחי קרקע בצירוף אביזרים, מכשירים ויתר הסממנים הנדרשים לביצוע תפקידם, ובכלל זה מדים וסמלים מתאימים. ׳מובן שהן יימנו עם הפלוגה הצבאית של הנשים היהודיות׳. הוועד הביע את תקוותו כי לנוכח העובדה שיש מועמדות רבות היכולות לעבוד בגידול הירקות, הפרויקט יתברר כ׳הצלחה מוחלטת׳ וכתרומה חיונית לכוחות הצבא הבריטיים.[87] נכונות לשרת בהספקת מזון צוינה בהזדמנויות קודמות כאחד ממסלולי המשנה לפעילות הנשים ביחידתן הצבאית, אך כעת היא הוצגה כמסלול מרכזי. נראה כי ביסוד נכונותו של הוועד שלא לראות עוד בגיוס למערך הרפואה את הייעוד העיקרי של שירות הנשים בצבא, עמדה ההבנה שלמען הגשמת הציונות כאן ועכשיו, המטרה הפוליטית חייבת להיות השתלטות אזרחית על קרקעות פנויות בחסות הצבא הבריטי. מבחינה זו, לתועלתם של הניסיון וההתמקצעות בתחום הרפואה שיירכשו בשירות הצבאי — על אף נחיצותם הברורה בתלאות החיים היום־יומיים — נודע משקל פוליטי אפקטיבי שולי בלבד. בכך קיבלה ינאית את גישתו של וייצמן, וזו הוטמעה אל התכנית העדכנית לגיוסן של הנשים. מובן שהרקע המקצועי האגרונומי של ינאית, ניסיונה בגידול ירקות, האינטרסים הפוליטיים של מפלגת פועלי ציון והאידאלים הערכיים הסוציאליסטיים שבהם האמינה לא עמדו לרועץ בהקשר הנדון. יתרה מזאת, מבחינה מסוימת התרחש כאן מפגש אינטרסים בין וייצמן לינאית. בהסתמך על דפוס פעילותה היזמי והמהלך בגדולות, היא מצאה בתכניתו הזדמנות לקידום שאיפתה לסגל עוד ועוד נשים אל החקלאות, שבה ראתה את ׳נשמת תנועת העבודה׳.[88]

ב־2 באוגוסט חוברה סוף־סוף תשובת המפקדה הבריטית על פנייתו של ועד המתנדבות ב־9 ביולי. הבריגדיר־גנרל קלייטון כתב לווייצמן שלאחר סדרת התייעצויות החליטה המפקדה כי לעת עתה הקמתה של יחידת עזר צבאית של נשים יהודיות אינה בת יישום (‘practicable’). בד בבד ציין שקיימים סוגי עבודות שנשים עשויות להתאים להן ואפשר להעסיקן באמצעות הגוף הצבאי הבריטי המופקד על מתן עבודה. אם מדובר במספרים קטנים יחסית ובמועמדות בעלות יכולות מתאימות, הן גם יוכלו לנהל את ענייניהן בעצמן. המכתב נחתם במילים: ׳זה כל מה שניתן לעשות כרגע בנוגע להקמת יחידה יהודית מיוחדת של נשים׳.[89] הבריטים הביעו אפוא נכונות לסייע בהשגת פרנסה בהיקף מוגבל לנשים ביישוב, עניין לא נטול ערך כשהוא לעצמו על רקע מצוקת העבודה, הרעב והמחלות של אותם הימים. גיוס לצבא לא עמד על הפרק מבחינתם, אך לראשונה הם פתחו פתח להתייחסות אל סוגיית שילובן המאורגן של הנשים במסגרות כלשהן, גם אם רק בתחום העבודה. בסדק צר ומצומצם זה החליטה ינאית להשתמש, בגיבויו של וייצמן, כדי לעשות מאמץ מקיף ואחרון

87 מכתב ועד המתנדבות לאלנבי, 30.7.1918, א״מ, פ־2061/35. ההדגשה במקור.

88 ראו: הכהן (לעיל הערה 20), עמ׳ 95–108. תכונת היזמות של ינאית בתחום החקלאי עתידה להתממש משנות העשרים ואילך במשק הפועלות ובחוות הלימוד לנערות שהיא תקים בירושלים.

89 מכתב קלייטון לווייצמן, 2.8.1918, אצ״מ, L4/799. בולטת לעין בחירתו של קלייטון להשתמש במינוח שנקטה בשעתו מועצת הצבא בקביעת גישתה כלפי גיוסן של נשים יהודיות.

לשנות את רוע הגזרה. מאמץ זה גובש לכלל תכנית מקפת, שהוצגה בשלהי אוגוסט, וגם עתה נשענה במידה רבה על שאיפתו של וייצמן להגשים את תכניתו הקרקעית.[90]

מאבקן הציבורי של נשים ביישוב להתנדב לצבא הבריטי הגיע לשיאו באספה הכללית של המתנדבות שהתקיימה ב־31 באוגוסט. את הדחף ל'קוממיות עם ישראל בארצו', כמו שהציגה אותו ינאית, עיבד ועד המתנדבות בראשותה ובתיאום הדוק עם וייצמן לנכונות להתנדב במסגרת הגיוס לסוג של פעילות שלאמתו של דבר לא היה לו דבר וחצי דבר עם צבא ולחימה. על אף תגובות נזעמות של נשים שהשתתפו בכינוס כגון יהודית אידלמן ורבקה דנית, שכעבור שנים אחדות יימנו עם מייסדות קיבוץ עין חרוד, הדגישה ינאית שבמצב הקיים העניין החשוב הוא 'התעוררות כללית על בסיס לאומי של כל הציבור העברי להשתתף בכל מה שהוא בגדר שחרור הארץ'. כל עבודה פרודוקטיבית, טענה, היא לטובת הגדודים ומוכיחה את רצונה של האישה העברייה להשתתף בשחרור הארץ. ינאית הכריזה כי לעבודה החקלאית, אם תיעשה כחלק מפעילותה של פלוגת נשים עברית המסופחת לגדוד העברי, נודע ערך רב יותר מלעבודות של תיקון בגדים או פעילות משרדית בצבא הבריטי. היא העידה שבמגעיה עם אנשי הצבא הקפידה להבליט ש־80 עד 90 אחוזים מהמתנדבות חפצות לשרת כאחיות, ושהן מעוניינות להצטרף לגדודים העבריים ולא לגדודי צבא בריטיים אחרים (אוסטרלים, הודים ועוד) הנלחמים בארץ ישראל, אך הבהירה שבמשא ומתן הוסבר לה שאינן יכולות להציב את הדבר כתנאי להתגייסותן. עם זאת הודתה ינאית כי האפשרות שהן יעבדו בחקלאות ויספקו ירקות לחיילים היא שבעיקר מדברת ללבם של הקצינים הבריטים ומניעה אותם לשקול בחיוב את האפשרות לגייסן.[91] זה מכבר ריחפה באוויר השמועות הארץ־ישראלי הידיעה על גדודי עבודה של נשים ברוסיה כדגם שפרויקט ההתנדבות הארץ־ישראלי צריך לשאוף לחקותו. המחלוקת החריפה שהתלקחה באספת המתנדבות עקב העדפתן הברורה של הנשים לשרת כחובשות נבעה במידה לא מבוטלת מציפיותיהן להשיג הישגים אישיים וחברתיים בחיים האזרחיים בימים שלאחר תום המלחמה, בעזרת הידע וההכשרה המקצועית שיירכשו כעת. ביישוב היו באותה שעה חובשות מעטות, הצרכים הרפואיים הדוחקים היו גלויים לעין, והעבודה כאחיות הצטיירה כהזדמנות לרכישת מקור פרנסה קבוע ולא עונתי בתחום מקצועי שנחשב בעל סטטוס יוקרתי. אבל השאיפות הלגיטימיות כשהן לעצמן, שבהחלט עלו בקנה אחד עם תופעת הגיוס המינורי של נשים לצבאות אחרים בתפקידי עזר, ובעיקר בתחום הסיעוד,[92] חפפו במידה מוגבלת את סדרי העדיפויות של וייצמן. בה בעת סיפרה ינאית באספת המתנדבות שווייצמן התחייב לפניה, וחזר על כך שלוש פעמים, שלפני צאתו בשבועות הקרובים מן הארץ הוא ידאג להסדיר את הקמתה של פלוגת הנשים.[93]

90 מכתב וייצמן לוורה וייצמן, 19.8.1918, וייצמן, **אגרות**, ח, עמ' 294–296.

91 פרוטוקול האספה הכללית של המתנדבות, כ"ג אלול תרע"ח (31.8.1918), אה"ע, IV-130-12.

92 כצנלסון, **אגרות**, ב, עמ' 480; גופר 'האשה הציונית', עמ' 269, 274.

93 פרוטוקול האספה הכללית של המתנדבות, כ"ג אלול תרע"ח (31.8.1918), אה"ע, IV-130-12.

בתזכיר שנשלח למחרת, 1 בספטמבר, בשם ועד המתנדבות למפקדה הבריטית נכתב שהנשים חפצות לשרת בקבוצות ולא כבודדות וכן להימצא בזיקה למסגרת המנהלית של הגדוד העברי. התזכיר שב ופירט את התפקידים הרצויים: מתן עזרה רפואית, עבודה משרדית וייצור מזון, וצורפה אליו רשימה מפורטת שכללה את שמותיהן של 155 מתנדבות. הן נחלקו כך: 107 מתנדבות לעבודה רפואית (4 אחיות מוסמכות, 14 אחיות בעלות ניסיון בעבודה רפואית, 69 המבקשות לקבל הכשרה כאחיות ו־20 מתנדבות לעבודת עזר רפואית כללית), 10 מתנדבות להסעת נפגעים מהחזית לעורף וממקום טיפול אחד למשנהו, 10 מתנדבות לעבודה משרדית ו־28 מתנדבות לעבודה חקלאית של גידול ירקות וכדומה. ינאית רשמה עצמה לעבודה חקלאית.[94]

ב־10 בספטמבר עזב וייצמן את הארץ ונסע למצרים בדרכו חזרה ללונדון, בלי שמילא את הבטחתו לינאית. יום קודם לכן כתבה לינאית אחת המתנדבות, מרים לובמן. לאחר ששלחה לה את ברכותיה לרגל ראש השנה — 'מי יתן ונזכה כולנו לראות את גבורינו בעטרות נצחון על ראשם ואנחנו על ידם כגיבורות עוזרות להם בכל' — תהתה מה השיבו הבריטים על התזכיר האחרון שנשלח להם וציינה: 'הפרופסור ויצמן נוסע היום ומי ידאג לנו?'[95] את תשובתה של ינאית איננו יודעים, וגם אקורד הסיום של מעורבותה בפרשת ההתנדבות אינו מבואר לאשורו משום שכנראה היא נמנעה מלתעדו. כן ידוע שינאית הצטרפה לפמלייתו של וייצמן והגיעה עמו ובחסותו לקהיר.[96] היא פגשה שם לאחר שלוש שנים וחצי של פרדה כפויה את בן זוגה יצחק בן־צבי, ששהה במחנה אימונים של הגדוד העברי האמריקני ה־39, וגם חשה לבקר את החייל דוד בן־גוריון המאושפז בבית חולים עקב דיזנטריה קשה. סביר להניח שלא רק ההזדמנות להתראות עם אהובה הניעה את ינאית לרדת מצריימה, וכי בימי שהותה הספורים בקהיר ניסתה גם לקדם בפעם האחרונה את רעיון התנדבות הנשים, אבל הפרטים בנדון אינם מצויים ברשותנו.[97] מה שברור הוא שזה היה אקורד הסיום במאבק המתמשך למען חלופת גיוסן הצבאי של נשים יהודיות בהיקף נרחב ליחידה משלהן, שתסופח לגדוד העברי. אקורד סיום במאבק הציבורי הפומבי, אך בכך לא נחתמה פרשת המתנדבות.

האחיות וז'בוטינסקי

בשלב זה חזר ועד המתנדבות אל עמדת הפתיחה מפברואר 1918, ודרש מקלייטון — על רקע כיבוש אזור הגליל במתקפה שהחלה ב־19 בספטמבר — שהצבא ייאות לגייס לשורותיו

94 'Scheme of Formation of Jewish Women's Military Unit', 1.9.1918, א"מ, פ־2061/35.

95 מכתב מרים לובמן לרחל ינאית, 9.9.1918, א"מ, פ־2060/38.

96 ראו אשרת המסע של ינאית עם וייצמן לקהיר, 10.9.1918, א"מ, פ־2060/44.

97 טבת, **קנאת דוד**, א, עמ' 417–419; 'מפי רחל', בתוך: בן־צבי, **הגדודים העבריים: אגרות**, עמ' 21–22.

יחידת מגן דוד אדום של נשים שישרתו בבתי חוליים צבאיים.[98] העילה לפנייה המחודשת נבעה בין היתר מהיוזמה לחידוש פעולתו של ארגון מגן דוד אדום בארץ ישראל, שב'וועד המסדר' שלו הייתה חברה גם ינאית כחלק ממעורבותה בוועד המתנדבות, בהתבסס על הגעתה ארצה ב־18 באוגוסט של 'קבוצת העזרה המדיצינית של ציוני אמריקה'. המשלחת האמריקנית מנתה 7 אנשי מנהל (בהם שתי נשים), 21 חברי סגל רפואי (גברים כולם) ו־20 אחיות.[99] וייצמן ציפה להגעתם בקוצר רוח,[100] ועם בואם ציין שהאחיות מותירות רושם טוב, אך הגברים 'ככה־ככה' ונראים כמעין 'פורים שפיל' במדיהם.[101] בכרוז שפרסם הוועד המסדר של מגן דוד אדום ב־17 בספטמבר נקראו נשים להצטרף לארגון כדי לטפל 'בגבורי חילינו בזמן תקוף אותם מחלה או בהפצעם בשדה קרב'. הכרוז קרא בלהט נרגש:

> אחיות תהיינה סביבם, תהפכנה את יצועם ותחבשנה את פצעיהם; לא אחיות רחמניות סתם, כי אם אחיות ממש, אחיות לתקוה, לשמחה ולצער, אחיות לרעיון ולשפה — אחיות, אשר הסמל הלאומי, סמל 'מגן דוד' על זרוע ישועתן, אותו הסמל אשר קישט גם את חזה הגבור הפצוע, בשעה שהישירו נגד כדורי האויב.[102]

מכתב ועד המתנדבות מ־26 בספטמבר נועד אפוא לתת משנה תוקף וגיבוי לתהליך התארגנותו של מגן דוד אדום ובה בעת לפתוח עוד ערוץ לצירופן של נשים יהודיות אל שורות הצבא הבריטי בכסות פעילותן במגן דוד אדום. יממה קודם לכן, בעיתוי היסטורי חשוב — מיד לאחר שהשלימו הבריטים את כיבושם של עמק יזרעאל ועמק הירדן — חובר מכתבן הנודע של עטרה שטורמן, דבורה דרכלר ויהודית הורביץ (שגרו בתל־עדש [תל עדשים]) אל חברי 'השומר', שבו הן תבעו את זכותן של הנשים להיות מעורות בסודות ובמעשי הארגון כמו עמיתיהן הגברים. הדריכה אותן התחושה שכעת 'נפל דבר' בחייהן, וזה הרגע לתבוע את מקומן הראוי בחייו של הגוף הביטחוני, בפתחה של תקופה חדשה. מבחינה פורמלית הן נמנעו מלדרוש השתתפות מלאה בפעילות עצמה. ואולם על אף ההיענות העקרונית של אספת 'השומר' לתביעתן, הפליית הנשים בו נמשכה במידה

98 מכתב ועד המתנדבות לקלייטון, 26.9.1918, א"מ, פ־2061/35.

99 ברוך הורוויץ, **'כל העם חזית': השירות הרפואי הצבאי בארץ ישראל**, משרד הביטחון — ההוצאה לאור, ירושלים 1997, עמ' 40–47; נסים לוי, **פרקים בתולדות הרפואה בארץ ישראל, 1799–1948**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 1998, עמ' 176–179. לדברי אחד מחברי הוועד המייסד של מגן דוד אדום, בצלאל יפה, היזמה לייסוד הארגון הייתה של ועד המתנדבות. בצלאל יפה, **לזכרון: מָקדש ל'מגן דוד אדם' בארץ ישראל**, יפו 1920, עמ' 100.

100 לא רק כדי להתמודד עם הבעיות הרפואיות המעיקות במיוחד בקרב האוכלוסייה הירושלמית, אלא גם כמענה וכתחליף לפעילות הרפואית של משלחת הצלב האדום, שעירבה בעבודתה עמדות אנטישמיות ואנטי־ציוניות. מכתבי וייצמן לוורה וייצמן, 11.7.1918, 9.8.1918, וייצמן, **אגרות**, ח, עמ' 257–258, 287; מכתב וייצמן לנחום סוקולוב, 17.7.1918, שם, עמ' 268–269.

101 מכתב וייצמן לוורה וייצמן, 19.8.1918, וייצמן, אגרות, ח, עמ' 294.

102 הוועד המסדר, 'מגן דוד האדם', יפו, תשרי תרע"ט, אצ"מ, L4/799. ההדגשה במקור.

מסוימת גם להבא.[103] בה בעת, מבחינתן של המתנדבות החפצות להתגייס לגדוד לא תרמה הרגיעה שהשתררה עד מהרה בחזית הלחימה הארץ־ישראלית להאצת הטיפול בעניינן, וההתכתבויות בנושא נמשכו בעצלתיים עוד כחודשיים בתיווכו של דוד אידר, מי שהחליף את וייצמן בראשות ועד הצירים.

ב־20 באוקטובר נבקע ככלות הכול פתח ממשי בחומת הסירוב הבריטית. המפקדה הצבאית הביעה נכונות לקלוט 18 אחיות יהודיות, בתנאי שיש להן ניסיון קודם של עבודה במשך שלוש שנים בבית חולים. לאחר שהועברה לבריטים רשימה שמית של המועמדות, התווסף התנאי שהן ידעו אנגלית או צרפתית, דבר שצמצם את הרשימה לשש מועמדות בלבד. אידר הבטיח למפקדה כי עוד שמונה מועמדות לומדות כעת אנגלית ובתוך זמן קצר גם הן יהיו כשירות לגיוס. לבסוף, ב־1 בדצמבר יצאו חמש אחיות להכשרה בת חודש ימים בבית החולים הצבאי הבריטי בדיר אל־בלח, השוכנת בין עזה לרפיח. על איכות עבודתן העיד לימים הקולונל ג׳ון הנרי פטרסון, מפקד הגדוד העברי האנגלי ה־38, כי הממונה על בית החולים ציינה בפניו ש׳מעולם לא היו תחת השגחתה, בכל ימי נסיונה, עובדות טובות ורציניות מהן׳.[104]

שתיים מהן, האחיות בלה ונינה ברלין, היו בנותיו של הפעיל הציוני ולימים גזבר הוועד הלאומי מטעם חוגי הימין ביישוב, אליהו ברלין. הן הצליחו להימנות עם האחיות הרחמניות הנבחרות לא רק בזכות כישוריהן, אלא גם בעזרת קשריהן הקרובים עם זאב ז׳בוטינסקי. האחרון עמל לא מעט לטשטש את מהותם של קשרים אלה בהתכתבויותיו עם רעייתו החשדנית יוענה, שהתגוררה בלונדון.[105] נוסף על ההיבט הרכילותי והביוגרפי המשני כשהוא לעצמו בהקשר הנדון כאן, סוגיה זו מעניינת משום שהיא מאירה כמה היבטים הנסתרים בדרך כלל מעין המחקר ההיסטורי. בלה ונינה ברלין הושיטו סיוע מנהלי לפעילי ועד הצירים כששהו ביפו, התחככו במקבלי ההחלטות ובבאי ביתם וייתכן שגם רקמו קשרים רומנטיים עם מקצתם. כך למשל כתב אהרנסון ביומנו ב־24 באפריל, כשנציגי ׳השומר׳ ניסו להשתלב בפעילות המודיעין של ועד הצירים בנושא הקרקעות, על איש ׳השומר׳ מרדכי יגאל (שהיה נשוי): ׳זהו גיבור לאומי ששתי בנות הטפש עשרה של ברלין מתחרות עליו. יקחני השד אם אבין מה מצאו בבחור הזה׳. אהרנסון אמנם אינו חשוד באהדה יתרה ל׳השומר׳ על רקע המתח בין חברי הארגון לבין ניל״י, ששיאו בניסיון החיסול של יוסף לישנסקי, אך רישומו מתעד את המתח המיני שעוררה נוכחותן ובולטותן

103 גולדשטיין, **בדרך אל היעד**, עמ׳ 70–71.

104 מכתבי המפקדה הצבאית הבריטית לאידר, 20.10.1918, 13.11.1918, 16.11.1918, א״מ, פ־2061/35; מכתב אידר למפקדה הצבאית הבריטית, 18.11.1918, שם; התכתבות בין המפקדה הצבאית הבריטית לוועד הצירים, 29.11.1918, אצ״מ, L4/799; ג׳ון הנרי פטרסון, **עם הגדודים העברים בארץ ישראל**, מצפה, תל אביב תרפ״ט, עמ׳ קלח–קלט.

105 ראו מכתבי זאב ז׳בוטינסקי ליוענה ז׳בוטינסקי, 3.4.1918, 10.4.1918, 1.5.1918, 22.5.1918, 22.8.1918, 25.10.1918, ז׳בוטינסקי, **איגרות**, ב, עמ׳ 190–192, 197, 206, 225, 235–236; מכתבי ז׳בוטינסקי לבלה ונינה ברלין, 2.5.1918, 10.6.1918, שם, עמ׳ 198, 210.

של עלמות צעירות בקרבת מקבלי ההחלטות, שבנות זוגם נמצאו הרחק באירופה. זה היה אחד ממקורות החשש, שלרוב פוסחים על תיעודם אף ש'הכל שׂחים בהם', בהקשר של גיוס המתנדבות לשירות בצבא הבריטי. כעבור ימים אחדים רשם אהרנסון במרי לבו ביומנו: 'שׂרתי [שרה אהרנסון] מתה על משמרתה כגיבורה, ואילו בנות הטפש עשרה מתל־אביב נשארות בחיים כדי לכתוב את ההיסטוריה [...]. כל ה"יגאלים" והעלמות ברלין וגרזובסקי אינם מעלים על דעתם, כי אבטיפוס שלהם מוכר ואף פסק דינו.'[106] בחלוף יותר מעשור כתבה רחל כצנלסון ביומנה לאחר קריאת קורותיה של שרה אהרנסון בניל"י: 'כל עוד לא תחדל האשה הפעילה בעבודה ציבורית־אחראית להיות תופעה בלתי רגילה, תהיה פעולתה של אשה כזאת מלווה בהתפרצויות אירוטיות חזקות, אשר הגורמת להן היא פעולתה; לאו דווקא יופיה או תכונותיה כשהן לעצמן.'[107] תופעה זו התבלטה גם בשעת פולמוס ההתנדבות כמו שציינה כצנלסון ביום יציאת המתנדבים ב־4 ביולי 1918: 'אצל וייצמן. מבט טוב כמעט כל הזמן עלי'. וכעבור שלושה ימים הוסיפה: 'מוכרחים לעבוד עם אנשים גדולים [...]. לו שמע אותי וייצמן באספה המכוננת [השנייה, בחודש יוני], לו קרא את דברי בקובץ ['נדודי לשון', בקובץ **בעבודה**], האם לא היו יחוסינו נותנים לי סיפוק, ואז כל חיי היו אחרים פה.'[108] ובהקשרו של היופי הנשי והגברי והזיקה בין תכונות האדם לדרכי תפקודו בזירה הפוליטית, ראוי גם להביא את שרשמה ברכה חבס ביומנה על נאום ז'בוטינסקי בבית הספר לבנות ביפו בחול המועד פסח 1918: 'ז'בוטינסקי איננו יפה אבל איזה עצבות שפוכה על פניו, איזה דבר משונה אשר קשה לבאר אותו והוא כ"כ [כל כך] מושך ומקסים. את נאומו לא אשכח לעולם.'[109]

ערגתן של נשים צעירות להתפייט על התרועעותן ומגען הקרוב או המדומה עם 'האנשים הגדולים' של הציונות ולעתים אף להימצא במחיצתם וליהנות מזיווים, הייתה אף היא מסממני התקופה הגועשת ורוויית היצרים שעסקנו בה. אין פלא אפוא שברבות הימים מצאו עצמם הביוגרפים של ז'בוטינסקי מתלבטים עם קוראיהם בהערכת טיב הרומן שנרקם בינו ובין האחיות לבית ברלין. לעומת יוסף שכטמן, שציין בזהירות מוקפדת ש'מנקר בו הרושם' שלכמה נערות ונשים צעירות היו 'קשרים' רומנטיים עם ז'בוטינסקי באותם הימים, התנחם שמואל כ"ץ בכך שבלה ברלין קיימה שנה לאחר מכן 'קשרי ידידות

106 **יומן אהרן אהרנסון** (ערך יורם אפרתי), קרני, תל אביב תש"ל, רישום ביומן ב־24.4.1918, עמ' 402–403, רישום ביומן ב־2.5.1918, עמ' 410. העלמה גרזובסקי היא כנראה הדסה גרזובסקי (גור), בתו של יהודה גרזובסקי (גור) מנהל בנק אפ"ק ביפו, מי שעתידה הייתה להינשא לאדווין סמואל, בנו של הנציב העליון הראשון, הרברט סמואל.

107 כצנלסון, **אדם כמו שהוא**, עמ' 323–324. הרישום ביומן הוא מ־1930. ההתייחסות הקונקרטית הוא לקשרי הזוגיות המקבילים של שרה אהרנסון עם אבשלום פיינברג ועם יוסף לישנסקי, שתוארו בספרו של יעקב יערי פולסקין, **מרגלים או גיבורי המולדת? הריגול העברי בחזית הארצישראלית**, אחדות, תל אביב 1930.

108 כצנלסון, **אדם כמו שהוא**, עמ' 153, 157. ההדגשה שלי.

109 [חבס] (לעיל הערה 60).

ערים גם עם וייצמן׳ ובתחתית תמונת האחיות ברלין עם ז׳בוטינסקי שצולמה בז׳נבה ביום פרוץ מאורעות תרפ״א, ב־1 במאי 1921, דאג שיירשם כי הן היו ׳ידידות אמיצות של ז׳בו׳.[110] וכל המוסיף — גורע. וז׳בוטינסקי הוסיף: ׳הן היו אחיות טובות׳, ציין כהד לדברי השבח שעליהם העיד פטרסון, ׳ואולם לא בזה בלבד, חושבני, יש לי הרשות להתפאר במקצת׳. וכך התפאר:

> בעמנו עדיין נשארו תקועים, לצערי, כמה משפטים מזרחיים קדומים, ולפיכך חוששני, כי מישהו מן הקוראים ימצא, שהאפיזודה, אשר אספר כאן, אינה במקומה. אף על פי כן אספר אותה, כי אני חושב בהחלט את המלה ׳מזרח׳ — במובן הרוחני או הגשמי — למלה העולבת והמגונה ביותר, וסבור אני, שהיהודי הוא העתיק שבאירופים. ואחד הדברים המציינים את התרבות האירופית הוא הכשרון להתגאות בכוח המושך של נשיהם. [...] לא רחוק ממחננו [באזור רפיח] נערך בזמן שביתת הנשק מרוץ סוסים: חיל הפרשים של ה׳אנזאקים׳ (ראשי תיבות של הצבא האוסטרלי והניו זילנדי) חנה בקרבת מקום. הבאטאליון שלנו הוזמן, ופאטרסון הביא עמו שתים מאחיותינו, שהיו חפשיות באותו יום מן התורנות. ה׳אנזאקים׳ הזמינו מצדם את הגברות שלהם, גם הן מאותו בית חולים; רובן היו אלגאנטיות מאד במדיהן, והרבה מהן היו נחמדות למדי. וכמעט כולן היו, כמדומה לי, ׳מן החברה הטובה׳, ואולם בהפסקה בין התחלת המרוץ ובין סיומו נתכנס דוקא מסביב לשתי אחיותינו ההמון הגדול ביותר: כאן היה גם מפקד ה׳אנזאקים׳ גנראל צ׳ייטור וגם מטהו עם הקולונלים, המאיורים והקפטנים, כעשרים איש, אם לא יותר. את הקצינים שלנו הדפו הצדה לגמרי (זולת פאטרסון המשוכנע כי אין להרחיק אירי מגברות צעירות), וכל זמן ההפסקה התנהלה שם חליפת יריות של חידודים, צחוק ומחמאות. שמחתי מאד — מרחוק, כי גם אותי הדפו הצדה.[111]

ז׳בוטינסקי היה בן דורו, ולהוויית הקסרקטין הצבאית שימש במקרה זה רק כעד ומתעד מיומן. עם זאת, תהום של ממש רבצה בין עולם המושגים והערכים שהדריך את ינאית וחברותיה למאבק על התנדבות הנשים לשרת בגדוד העברי ב־1918, ובין דברים אלה שכתב ז׳בוטינסקי חמש עשרה שנים לאחר מכן.

110 יוסף שכטמן, **זאב ז׳בוטינסקי: פרשת חייו**, א, קרני, תל אביב תשט״ז, עמ׳ 279, 296; שמואל כ״ץ, **ז׳בו: ביוגרפיה**, א, דביר, תל אביב תשנ״ג, עמ׳ 238, 270, 286–287.

111 ז׳בוטינסקי, ׳מגילת הגדוד׳, **אבטוביוגרפיה**, עמ׳ 242–243. אין בדברים הללו כדי למצות את השקפתו של ז׳בוטינסקי בסוגיית מעמדן של הנשים. בהקשר זה ראו: יוסף נדבה (עורך), **דמות האשה בעיני ז׳בוטינסקי**, תל אביב תשכ״ג. למותר לציין כי הדברים שצוטטו כאן אינם נכללים בספר זה. ׳אנזאק׳ היה כינויו הרשמי של גייס (קורפוס) משולב אוסטרלי־ניו זילנדי במסגרת חיל המשלוח הבריטי בפיקודו של אלנבי והכינוי הבלתי רשמי של החיילים האוסטרלים והניו זילנדים ששירתו במזרח התיכון גם בעוצבות אחרות.

אפילוג

לגדוד העברי התנדבו כ־1,100 איש מבני היישוב. את דעתו המקצועית בנוגע לתרומה הצבאית הצפויה מהם ומשני הגדודים העבריים שהגיעו מאנגליה ומארצות הברית, תיאר אלנבי במכתב להנרי וילסון, ראש המטה הצבאי הקיסרי הבריטי, בלי כחל וסרק: 'ערב רב כמו הגדודים העבריים וגדודי ההוטנטוטים יש להם ערך מסוים; אך אין הם מכריעים במלחמות'.[112] מתנדבי הגדוד הארץ־ישראלי נסעו להתגייס במצרים ב־4 ביולי 1918, יום השנה למהפכה האמריקנית. הנשים נותרו מאחור. באופן סמלי, באחת מאותן דרכים משונות שבהן נוהגת ההיסטוריה לתעתע מעת לעת, בדיוק שמונה עשרה שנים לאחר מכן, ב־4 ביולי 1936, יצאו לשמירה שתי החברות הראשונות בעין חרוד הודות להצלחת מאבקן של נשות הקיבוץ ליטול חלק פעיל בהגנה על יישובן בימי המרד הערבי.[113] גם אז הן לא הטביעו בסופו של דבר את חותמן כגיבורות מנהיגות, בניגוד למה שפיללה בשעתו רחל ינאית בחיבורה משנת 1909, אז ייחלה כי הציונות תביא לידי חידוש ימיו של בר־כוכבא בעם היהודי. אלה שעתידים להותיר את חותמם בתחום הביטחון והמנהיגות בשדה הקרב הארץ־ישראלי היו ונותרו גברים בלבד.

ברבות השנים העיד יצחק אולשן, מי שהיה מעורב בפעילות ועד המתנדבים ועתיד לכהן כנשיא השני של בית המשפט העליון בישראל: חברי ועד המתנדבים הבינו שאין סיכוי שהבריטים יקבלו את דרישת הנשים להתנדב, ורק משום שינאית עמדה על כך, ו'לשם פרינציפ' בלבד הן נכללו ברשימת המבקשים להתנדב.[114] דעה דומה הביע לימים גם ז'בוטינסקי, בציינו בזיכרונותיו בשפה חיילית ציורית אופיינית כי 'לדבר עם האנגלים על "אמאזונות" — בכך לא היה, כמובן, כל טעם וגם הם עצמם לא חשבו על כך ברצינות'.[115] על מבטם המפוכח בראייה לאחור חלק נחרצות אליהו גולומב. לדידו, 'בתנועה שהתעוררה מתוך רצון הגילוי הפנימי של מסירות הנפש ושל השאיפה להקים את הכוח העממי העברי, לא יכול היה להעדר מקום החברה', אבל בעניין זה תנועת ההתנדבות לא הצליחה לגבור על 'המושגים המסורתיים של החוגים הקונסרבטיביים בפקידות וגם בישוב על תפקידי האשה'.[116] ובאשר לאמזונות, לימים בנסיבות אחרות ידביק יושב ראש הקרן הקימת מנחם אוסישקין לרוזה כהן (אמו של יצחק רבין) את תואר הגנאי — 'אמזונקה תל־אביבית' כאות גנאי

112 'Odds and sods, like Jewish battalions and regiments of Hottentots, are useful in a way; but they won't win wars'. מכתב אלנבי לווילסון, 5.6.1918, Matthew Hughes (ed.), *Allenby in Palestine: The Middles East Correspondence of Field Marshal Viscount Allenby*, June 1917-October 1919, Stroud, UK 2004, p. 161

113 מאיר חזן, 'מאבקן של נשות קיבוץ עין חרוד על השתתפותן בשמירה', **עיונים בתקומת ישראל: מגדר בישראל**, סדרת נושא (2011), עמ' 62–72.

114 בן־ששון (לעיל הערה 3), עמ' 501.

115 ז'בוטינסקי, 'מגילת הגדוד', **אבטוביוגרפיה**, עמ' 241.

116 א' גולומב, 'הגדוד העברי', **קונטרס**, חוברת שמז, ח' אלול תרפ"ח (25.7.1928).

וכעדות לפעילותה הלוחמנית בחיי החברה של היישוב של בכירת פעילות ארגון ה׳הגנה׳ עד פטירתה ב־1937.[117] עשרים ושלוש שנים עתידות לחלוף מאז מאבקן של נשות הארץ להתנדב לגדוד העברי ועד שניאותו הבריטים ב־23 בדצמבר 1941 להתיר את גיוסן לצבא בימי מלחמת העולם השנייה. במאמר המערכת שפורסם בדבר לרגל האירוע נכתב: ׳בימי המלחמה הקודמת, בקום תנועת ההתנדבות לגדוד העברי, נפקד מקום האשה בה. לא נרצה קורבנה. עתה נתפנתה הדרך. כאיש וכאשה נתבעים לשרות. וכאיש וכאשה ייענו ויתנדבו׳.[118]

לקראת תום מלחמת העצמאות תיאר בן־גוריון לפני לוחמי יחידת הנח״ל שהוקמה לא מכבר את החיבור בין הגנה להתיישבות כאחד מיסודות הביטחון הישראלי, ובשחזרו ימים עברו התרפק על ׳רחל ינאית שדרשה אז [ב־1918] גם השתתפות נשים בצבא וביטאה אותו דבר במילים קצרות: ״אנו הולכים מן העבודה דרך הנשק אל העבודה״׳,[119] כאמור במוטו של המאמר. השילוב הזה, שראשיתו בימי ׳השומר׳, לא זכה להתגשם בימי הגדוד העברי. את המזור לייעוד המובהק של צעירי הדור הארץ־ישראלי — ׳שפיכת הדם׳ למן העם והמולדת, כהגדרתו החריפה של סמילנסקי הנזכרת בפתח המאמר, אמורות היו להעניק בראש ובראשונה הצעירות היהודיות שחתרו להתגייס לצבא הבריטי, בעיקר בתפקידי אחיות — בקרבת החזית ובעורף. המציאות ההיסטורית ששררה בשנת 1918 לא סייעה לצעירות ולצעירים הללו גם יחד לממש את מה שראו בשכנוע פנימי עמוק ובלהט אידאליסטי משובב נפש כייעודם. המתנדבים, כתבה חבס לציון חמש שנים לפרשה היסטורית זו, ׳כל אחד מרגיש עצמו חשוב, איזה מרכז בעולמו של הקב״ה׳.[120] לראשונה חשו באמת ובתמים צעירי העלייה השנייה ובני גילם ביישוב הארץ־ישראלי כבחירי האומה וכמי שניצבים במקום שייעד להם גורלם. תחושות לחוד ומציאות לחוד. הגברים שהתגייסו נטלו חלק פעוט בלחימה והנשים נותרו על סף ההצטרפות לצבא, אך בשעריו כמעט ולא באו. במבט מפוכח משהו לאחור ובהתחשב בקורותיהם בהמשך הדרך, יהיה מי שיאמר — ואולי, טוב שכך.

117 אב׳ גולומב, ׳מעטות כמוה׳, **דבר הפועלת**, 12.12.1937. רוזה כהן הייתה בת אחיו של מרדכי בן־הלל הכהן, וגם מבחינה זו היה בכך משום סגירת מעגל שנפתח בימי פולמוס ההתנדבות ב־1918.

118 מ״ד [מערכת **דבר**], ׳דבר היום׳, **דבר**, 24.12.1941. על פרשה היסטורית זו ראו: ענת גרנית־הכהן, **אישה עברייה אל הדגל: נשות היישוב בשירות הכוחות הבריטיים במלחמת העולם השנייה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2011.

119 דוד בן־גוריון, ׳צבא להגנה ולבנין׳, 13.11.1948, ארכיון בן־גוריון, חטיבת פרוטוקולים ונאומים. פורסם גם **בדבר**, 3.12.1948.

120 [חבס] (לעיל הערה 70).

היסטוריוגרפיה של יהדות אירופה

מודרניזציה, אסימילציה, התחדשות תרבותית ומרחב ציבורי: נקודות ראות חדשות בחקר יהדות מזרח אירופה ומרכזה

גיא מירון

במאמר שפורסם בשנת 1992 תיאר יונתן פרנקל את התפתחותו של חקר תולדות עם ישראל בעידן המודרני מאז שלהי המאה התשע עשרה ועד שלהי שנות השישים של המאה העשרים תחת הדומיננטיות של מה שהוא כינה 'האסכולה היהודית־רוסית'.[1] פרנקל הראה כיצד אסכולה זו — שמקורה במפעלו של שמעון דובנוב ושאסכולת ירושלים לא הייתה אלא גרסה מאוחרת שלה — הציגה את תולדות יהודי אירופה בעידן המודרני במונחים דיכוטומיים וטלאולוגיים. כך הוצגו התהליכים העיקריים בהיסטוריה של יהודי מערב אירופה ומרכזה, ובראש ובראשונה גרמניה — השכלה, אקולטורציה, רפורמה בדת — ככאלה שהביאו לידי היחלשותו הפנימית של העם היהודי ושחיקת רצון הקיום שלו. את עולמה של יהדות מזרח אירופה, לעומת זאת, הציגו דובנוב ויורשיו כעולמם של ההמונים היהודים המסורתים בעלי התודעה העצמית היהודית. פרנקל לא התייחס בהרחבה לחקר הציונות, אך ברוח דבריו אפשר להוסיף ולטעון כי אל מול הדימוי המקובל, שזיהה את יהדות המערב, ובעיקר זו הגרמנית, כמתקדמת באופן טלאולוגי אל ההתבוללות, נטתה האסכולה היהודית רוסית לזהות את מהלכה ההיסטורי של יהדות מזרח אירופה כמוביל בסופו של דבר — גם אם בעקבותיו של משבר קשה — מעולמה המסורתי של השטעטל אל העולם המודרני של הלאומיות היהודית לגווניה.

פרנקל הקדיש את עיקר מאמרו לדיון בשקיעתו של הייצוג הבינרי של תולדות היהודים באירופה (מערב מול מזרח) ועלייתם של 'זרמים חדשים' — מחקרים היסטוריים המושתתים על תפיסה רב־גונית יותר ושיפוטית פחות של ההיסטוריה היהודית המודרנית והמציגים את היהודים בהקשר של מגוון מדינות הלאום והסביבות שבהן חיו. כך מאז ועד

1 Jonathan Frankel, 'Introduction', in: Jonathan Frankel & Steven J. Zipperstein (eds.), *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth Century Europe*, Cambridge University Press, UK 1992, pp. 1-37

היום עלתה שאלת ייצוגם של תולדות היהודים בעידן המודרני כחלק אינטגרלי מתולדות העמים שבקרבם הם יושבים, והיסטוריונים בולטים התייחסו למעלותיה ולמגבלותיה.[2] שני דורות לפחות של חוקרי תולדות היהודים בארצותיהם הניבו מאז — בעיקר במחקרים שנכתבו מחוץ לישראל — מגוון רחב של מונוגרפיות ומאמרים והעשירו מאוד את התמונה בדבר חייהם ועולמם של היהודים באירופה במאה התשע עשרה. עם זאת דומה שפרותיהם העשירים של מחקרים אלו והדיונים העקרוניים המתנהלים סביבם מצאו הד חלש למדי, לפחות ביחס לחשיבותם הרבה, במחקר הישראלי, בחקר הציונות ועוד יותר מכך בחקר ישראל ההולך ומתמסד כתחום לעצמו.

חקר החברה היהודית בישראל, ובאופן מובהק עוד יותר חקר הציונות, הם מיניה וביה חלק מתולדות העם היהודי, והכרת דמותו של העבר היהודי בתפוצות היא אחת מנקודות המוצא ההכרחיות לשיח המחקרי העוסק בתחום. כך כל נרטיב מחקרי על הציונות ועל החברה בתקופת היישוב ובעשורים הראשונים (לכל הפחות) של המדינה כולל בתוכו, במפורש או במובלע, הנחות יסוד הנוגעות ל׳עולם שלפני׳ שהיהודים באו ממנו — הן כנקודת מוצא להתפתחותם (ההון הכלכלי והחברתי שהביאו אתם, הפרופיל התרבותי שאפיין אותם ועוד) הן כבסיס להארת מה שרצו לשנות ולחדש (תהליכי החילון, עיצוב זהות יהודית ותרבות עברית חדשה, כינון תשתית של חברה אזרחית ועוד). ההיכרות עם המחקר העדכני שנוגע לדמותה הראלית של החברה היהודית בתפוצותיה הכרחית אפוא לבחינתן מחדש של הנחות יסוד אלו באופן ביקורתי ולהצגתו של הפרויקט הציוני בתוך ההקשר הרחב יותר של ההיסטוריוגרפיה היהודית. פער עמוק מדי בין חקר התפוצות לחקר ישראל עלול להביא לידי כך שדמותו של ה׳עולם שלפני׳ תסורטט בחקר ישראל — במפורש או במובלע — באופן מיושן וסטראוטיפי.

במאמר זה אנסה לתרום במעט לגישור על פער זה. המאמר מבוסס על סקירתן של מונוגרפיות מהשנים האחרונות שכתבו חוקרים הפועלים מחוץ לישראל (בעיקר בצפון אמריקה ובגרמניה) העוסקים, מנקודות מבט שונות, בסוגיות הנוגעות לתולדות היהודים במזרח אירופה ובמרכזה. מחקרים אלו מאירים את תולדות היהודים בארצות אלו מפרספקטיבות מקומיות (תולדות הקהילה היהודית ויחסי יהודים ולא־יהודים בערים מסוימות), מיקרו־היסטוריות (עיון בתולדותיה של קבוצה קטנה בהקשר כזה או אחר) או תמטיות (עיון בבעיה או בסוגיה מסוימת) חדשות. באחדים מהם מוצע שימוש במושגים כמו ׳חברה אזרחית׳, ׳ספרה ציבורית׳ ו׳אתניות תלוית מצב׳ ביחס לקהילות היהודיות. העיון המשווה במחקרים אלו — רובם ככולם פרי עטם של בני הדור השני ואולי אף השלישי

2 על כך ראו למשל שולמית וולקוב, ׳היהודים בחיי העמים: סיפור לאומי או פרק בהיסטוריה משולבת׳, **ציון**, סא (תשנ״ו), עמ׳ 91–111; דוד אנגל, **מול הר הגעש: חוקרי תולדות ישראל לנוכח השואה**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש״ע, עמ׳ 97–100; Moshe Rosman, 'Jewish History across Borders', in: Jeremy Cohen & Moshe Rosman (eds.), *Rethinking European Jewish History*, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford and Portland 2009, pp. 22-23

של המשתייכים ל'זרמים החדשים' כמו שאפיין אותם פרנקל — עשוי להעשיר את ההבנה הכוללת של סוגיות היסוד הנוגעות לתולדות היהודים. כמו שנראה, ממצאיהם מסייעים, כל אחד בדרכו ועוד יותר מכך במצטבר, לערער על דימויים, דיכוטומיות וקיבעונות מחשבה בכל הנוגע לתולדותיהם של יהודי אירופה, ובכלל זה של הזיהוי הפשטני של העולם המזרח אירופי עם ה'שטעטל' ושל העולם היהודי גרמני עם ה'אסימילציה'.

עיונים מקומיים: העיר החדשה מול ה'שטעטליזציה' בעולמם של יהודי מזרח אירופה

אחת הסיבות העיקריות, אולי אף העיקרית, לעיכובו של תהליך המודרניזציה ביהדות רוסיה היה ריכוזם של רוב היהודים בתחום המושב. מדיניות זו של שלטון הצאר, שגובשה בהדרגה לאחר שחלוקותיה של פולין (ב־1772, ב־1793 וב־1795) הפכו את היהודים שחיו תחת שלטון הצארים לקהילה היהודית הגדולה בעולם, מנעה במידה רבה את תהליכי ההגירה ההמונית של היהודים לעריה הגדולות של רוסיה ה'פנימית' — ובראש ובראשונה סנט פטרסבורג ומוסקווה.[3] תהליך האינטגרציה המואץ של היהודים בחברה ובתרבות המקומיות, שבמערב אירופה ובמרכזה היה כרוך באופן אינהרנטי בהגירתם ההמונית של יהודים מהפריפריות לערי הבירה של מדינות האומה המתפתחות — פריז, ברלין, בודפשט, וינה — בעיקר בעשורים האחרונים של המאה התשע עשרה, התעכב אפוא ברוסיה בגלל היותן של סנט פטרסבורג ומוסקווה 'מחוץ לתחום'. תחום המושב, ובעקבותיו יהדות רוסיה בכללה, נתפסו במידה רבה כ'מעוכבי מודרניזציה', והקיום היהודי בו, עד המהפכה הבולשביקית, אופיינו מבעד למושגים כמו מסורת, שטעטל וגטו.[4] נדמה שעד שלהי שנות התשעים של המאה העשרים הייתה זו בעיקר אודסה שסימנה במחקר את האפשרות לקיום יהודי רוסי אחר, עירוני, משתלב, מודרני, אמיד וחילוני יותר, אבל המקרה של אודסה שנידון במונוגרפיה של סטיבן ציפרשטיין נחשב במידה רבה ליוצא מן הכלל שאינו מעיד על הכלל.[5]

3 על התהוות המדיניות של רוסיה הצארית כלפי האוכלוסייה היהודית בתחומה בעקבות חלוקות פולין ראו: John Klier, *Russia Gathers her Jews: The Origins of the 'Jewish Question' in Russia, 1772-1825*, Northern Illinois University Press, DeKalb, IL 1986

4 מצב זה השתנה כמובן בעקבות מלחמת העולם הראשונה והמהפכה הבולשביקית, שהביאו אל קצו את המשטר של 'תחום המושב' ובעקבות זאת לידי הגירה של יהודים מזרחה, אל ערי הבירה של רוסיה. על כך ראו: מיכאל בייזר, **יהודי לנינגרד, 1917–1939**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ה; Mordechai Altshuler, *Soviet Jewry on the Eve of the Holocaust*, Centre for Research of East European Jewry, Hebrew University of Jerusalem, Yad Vashem, Jerusalem 1998, pp. 9-18

5 Steven J. Zipperstein, *The Jews of Odessa: A Cultural History*, 1794-1881, Stanford University Press, CA 1985

מחקרים חדשים יותר מראים עם זאת עוד ועוד יוצאים מן הכלל ומרמזים על צורך בשינוי התמונה הכוללת שלנו על עולמה המסורתי ׳מעוכב המודרניזציה׳ של יהדות רוסיה. ראשית יש לזכור שחסימתה של רוסיה הפנימית, ובעיקר של ערי הבירה הרוסיות, בפני היהודים לא הייתה הרמטית. שתי מונוגרפיות שיצאו לאור בעשור הראשון של שנות האלפיים הוקדשו לחקר תולדותיהם של היהודים שהתיישבו, למרות תחום המושב, בעריה של רוסיה הפנימית, והן שופכות אור על ציבורים יהודים אלו ועל השפעתם החשובה על משיכתה של יהדות רוסיה בכללה אל עבר תהליכים של מודרניזציה, חילון ורוסיפיקציה. ספרו של בנימין נתנס על היהודים ש׳מעבר לתחום׳, שיצא לאור בארצות הברית ב־2002, היה תרומה חלוצית להארתה של סוגיה זו.[6] דיונו של נתנס התרכז בעיקר בקהילה היהודית בסנט פטרסבורג וכן בקבוצות אליטה מסוימת (כמו סטודנטים ומשפטנים יהודים), והוא התעניין בייחוד בפוליטיקת ההשתלבות היהודית ברוסיה. נתנס סיים את ספרו בהצגת מהלך האמנציפציה של היהודים ברוסיה מתוך השוואה לדגמים של מרכז אירופה. תמונתה של היהדות הרוסית, כמו שעולה מספרו, מקוטבת באופן עמוק בין פלגים ומכוונויות שונות בניגוד למה שהוא כינה ׳המיתולוגיה של סולידריות השטעל׳.[7]

המונוגרפיה של איבון קליינמן, שיצאה לאור בגרמניה ב־2006, בוחנת את חייהם של היהודים בערי הבירה הרוסיות מזווית היסטורית־חברתית יותר.[8] קליינמן סוקרת את ראשיתה של התיישבות היהודים בסנט פטרסבורג ובמוסקווה למן שנות העשרים של המאה התשע עשרה ומדגישה את המפנה שחל בשנת 1859, משחתם הצאר אלכסנדר השני על צו חדש שאִפשר לסוחרים יהודים עשירים להתגורר בכל רחבי רוסיה. צו זה, ונוסף עליו גם הרפורמות בתחום החינוך שעודדו צעירים יהודים לפנות להשכלה גבוהה רוסית והצרכים המתגברים של הכלכלה הרוסית המתפתחת, היו נקודת המוצא להתרחבות היישוב היהודי בערי הבירה. דיונה של קליינמן יוצא אל ׳מחוץ לגטו׳ של ההיסטוריוגרפיה היהודית בין השאר בהציגה דיון המשווה בין השתלבותם של המהגרים היהודים בערים אלו להשתלבותן של קבוצות אתניות ודתיות אחרות שהיגרו אליהן. כך למשל מתברר שבקרב האוכלוסייה היהודית בסנט פטרסבורג ובמוסקווה היה איזון מגדרי טוב יותר בין גברים לנשים בהשוואה לרוב הקבוצות האחרות, בכללן הרוב הרוסי, והן התאפיינו גם במספר רב יחסית של ילדים וצעירים. עובדה זו מסבירה לטענתה מדוע בקהילות יהודיות

6 Benjamin Nathans, *Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia*, University of California Press, Berkeley 2002

7 לדיון ההשוואתי ראו: Nathans, ibid., pp. 371-376. הביטוי ׳המיתולוגיה של סולידריות השטעטל׳ מופיע בעמ׳ 374.

8 Yvonne Kleinmann, *Neue Orte – neue Menschen: Jüdische Lebensformen in St. Petersburg und Moskau im 19 Jahrhundert*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006 (איבון קליינמן, **מקומות חדשים — אנשים חדשים: דפוסי חיים יהודיים בסנט פטרסבורג ומוסקווה במאה התשע עשרה**, גטינגן 2006).

9 Ibid., pp. 139-143

אלה לא היו תופעות שליליות המאפיינות הגירה גברית בעיקרה — בעיקר אלכוהוליזם, זנות ואלימות.[9]

קליינמן מראה שחיי הקהילה, הדת והפולחן של היהודים בסנט פטרסבורג ובמוסקווה נבדלו מאוד מהחיים בערי תחום המושב, בין היתר משום שהיהודים קיבלו אישור מגורים על בסיס אישי, ולא קהילתי, ולפיכך התארגנותם הדתית נשאה אופי וולונטרי. כך נציגי האליטות היהודיות המקומיות — הנוטבלים — שאפו לפתח את חיי הקהילה בסנט פטרסבורג על פי הדפוס המרכז אירופי המודרני (בראש ובראשונה הפרוסי). רב הקהילה שבחרו — אברהם נוימן (Abraham Neuman), שמינויו אושר ב־1863 — היה גרמני, הוא נשא את דרשותיו בגרמנית וניהל את חיי הקהילה של האליטה ברוח הדגם הגרמני.[10] אין זה מקרה אפוא שבית הכנסת הקוראלי שנבנה בסנט פטרסבורג, ובנייתו הושלמה רק בראשית שנות התשעים, נבנה בסגנון דומה לזה של בית הכנסת הגדול בברלין. פיתוח חיי הקהילה בסנט פטרסבורג ברוח זו היה אפוא ביטוי לשאיפה הפוליטית של האליטה שלה לקבל מונופול על חיי הקהילה בעיר ואף להפוך אותה למנהיגה של יהדות רוסיה — יומרה שהשלטון הרוסי התנגד לה.

אך לא הייתה זו הקהילה היחידה בעיר. קבוצות אחרות בקרב יהודי סנט פטרסבורג — בעלי מלאכה, סוחרים קטנים וחיילים משוחררים — ניהלו את תפילותיהם ברוח אורתודוקסית בבתי תפילה קטנים וצנועים שהיו פזורים ברחבי העיר. במובן זה ניתן למצוא הקבלות בין המגוון של דפוסי הדת היהודיים בערים כמו ברלין ואפילו ניו יורק בראשית המאה העשרים ובין אלו של הבירה הצארית. גם בתחום החינוך התפתחו בערי רוסיה הפנימית ש׳מעבר לתחום׳ דפוסי חיים יהודיים מגוונים. קליינמן מצביעה על קיומם של חדרים מסורתיים בערים אלו, אך טוענת שבמקביל התחנכו הילדים היהודים גם בבתי ספר יהודים מודרניים ששילבו בין לימודי יהדות לתרבות כללית.[11]

העובדה שבמוסקווה ובסנט פטרסבורג לא התרחשו פוגרומים נגד היהודים מחזקת את הנטייה המקובלת לראות ביהודים שחיו בהן מעין ׳אקס־טריטוריה׳ השונה מיהדות רוסיה של תחום המושב, שהפוגרומים נתפסים כמעין חוויה קולקטיבית מכוננת שהביאה לפוליטיזציה שלה. אל מול נטייה זו מראה קליינמן שגם בערי הבירה היה פוטנציאל לאירועים אלימים כאלה, ושהם נמנעו רק הודות לנוכחות המשטרה החזקה שרוכזה בהן אחרי רצח הצאר.[12]

היקף האוכלוסייה היהודית בסנט פטרסבורג (להערכתה של קליינמן כ־30,000 נפש במפנה המאות) ובמוסקווה (כ־35,000 בשנות השמונים של המאה התשע עשרה, לפני גירוש מוסקווה) היה מצומצם מאוד בהשוואה לכלל יהודי תחום המושב, אבל מתברר שמשקלם בציבוריות היהודית ברוסיה היה רב. חברי האליטה היהודית בסנט פטרסבורג

10 Ibid., pp. 176-184
11 Ibid., pp. 242-262
12 Ibid., p. 287

פעלו בעזרת משאביהם הכספיים וקשריהם עם השלטון לקידומה של רפורמה תעסוקתית וחינוכית שתביא לידי שיפור במעמדם של כלל יהודי רוסיה. הפוליטיזציה של יהודי תחום המושב בשנות השמונים של המאה התשע עשרה אמנם הצמיחה הנהגות יהודיות חלופיות שהיו קרובות יותר להמונים היהודים, אבל מהלך זה לא שם קץ לפוליטיקת הנוטבלים של הברון גינצבורג ומקורביו.[13]

מכאן נפנה לעיון במונוגרפיה מקומית אחרת שפורסמה ב־2010, פרי עטו של ההיסטוריון האמריקני נתן מאיר, העוסקת ביהדות קייב.[14] בשונה מסנט פטרסבורג וממוסקווה שכנה קייב — שנתפסה כ׳אם הערים הרוסיות׳ — בלב תחום המושב הצפוף והציבה דגם של קיום יהודי עירוני מודרני בתוך ׳ים של כפרים אוקראינים ושטעטלך יהודיות׳.[15] מעמדה המיוחד של קייב בהיסטוריה הרוסית ובמסורת הנוצרית הפרבוסלבית הביא לידי כך שאת ההתיישבות היהודית בה אישר הצאר רק בשנת 1859, אחרי שנים ארוכות של הדרה וגם אז במגבלות שונות. עובדה זו, טוען מאיר בפתיחה לספרו, הופכת אותה למעין מעבדה שבעזרתה אפשר לבחון את התפתחותם של מוסדות הקהילה היהודיים בעידן המודרני. המקרה של קייב — יותר מסנט פטרסבורג וממוסקווה ואף יותר מאודסה — ממחיש את מופרכותה של הנטייה לנתק בין היהודי הרוסי המסורתי, איש העיירה (המייצג לכאורה את חלק הארי של יהדות רוסיה), ובין תהליכי המודרניזציה שפקדו את יהודי הערים ברוסיה (לכאורה מיעוט לא גדול). כמו שמאיר מראה, קרבתה של העיר לליבת העיירות המסורתיות הפכה אותה נגישה ועודדה אינטראקציות תרבותיות, דתיות וקהילתיות בינה ובין יהודי ה׳שטעטלך׳.

במוקד ספרו של מאיר נבחנת התזה שלקראת מפנה המאה העשרים הלכה והבשילה בקייב — אז נמנו בה יותר מ־30,000 יהודים — תשתית של ׳חברה אזרחית יהודית׳ שהציעה חלופה לדפוס המסורתי של הקהילה היהודית והגדרות חדשות לזהות יהודית. חברה אזרחית מודעת זו כללה לדבריו יסודות שהיו אופייניים לחברה האזרחית הרוסית בת הזמן, ובכלל זה מוסדות דמוקרטיים (לפחות באופן חלקי) של ניהול עצמי, איגודים וולונטריים ופורומים חדשים של ביטוי עצמי — ובראש ובראש עיתונות. כמו בחברה הרוסית בכללה, טוען מאיר, גם בחברה היהודית ברוסיה התגלו יסודותיה החשובים ביותר של ׳החברה האזרחית׳ דווקא בהקשר העירוני המקומי ולא הכלל ארצי — אולי בגלל שהוא היה משוחרר יותר מהלחצים ומהמגבלות הפוליטיות שאפיינו את הרמה הכלל ארצית.

כמו בערים שבמחוץ לתחום המושב, גם בקייב בלטה הדומיננטיות של אריסטוקרטיית הממון היהודית — הנוטבלים — ובראשה משפחת ברודצקי, שהונה התבסס על סחר בסוכר. במקביל לאליטה זו, שנטתה במובהק לאקולטורציה רוסית, הלכה והתבלטה בעיר אוכלוסייה יהודית רחבה יותר שהפער הכלכלי בינה ובין הנוטבלים הלך והעמיק. מאיר דן

13 על יחסי הגומלין בין יהודי סנט פטרבורג ומוסקווה ליהודים בתחום המושב ראו: Ibid., pp. 285-308.

14 Natan M. Meir, *Kiev, Jewish Metropolis: A History, 1859-1914*, Indiana University Press, Bloomington 2010

בפירוט בהתפתחותה של התשתית הקהילתית בעיר ובמתח שהלך וגבר לקראת מפנה המאה העשרים בין שלטונם של בעלי ההון למבקריהם שדרשו דמוקרטיזציה במבנה הקהילה. לחצי הדמוקרטיה הניבו פרי בדמות התמורות שחלו בפעילויות של סניף 'חברת מרבי השכלה' (OPE) ושל ארגוני הרווחה היהודיים בעיר בשנים שלאחר מהפכת 1905.[16] בהקשר זה מעניין לציין את ההקבלה למתחים שאפיינו את ההתארגנות הקהילתית של יהודי גרמניה בשנים אלו ממש.[17]

ההיסטוריוגרפיה היהודית, טוען מאיר, נטתה להתייחס ליהדות מזרח אירופה כיוצאת דופן בהקשר של המפגש בין יהדות אירופה ובין המודרנה ואת יהודי רוסיה לתאר כמייצגים יהדות שמרנית ו'אותנטית'.[18] המקרה של קייב, כך הוא טוען, מראה שיהודים נהפכו לרוסים בממדים גדולים ומפתיעים, השתתפו בחיי העיר ופיתחו אינטראקציות עם שכניהם. יהודי קייב אמנם הודרו מהחיים הפוליטיים בעיר, אבל היה להם תפקיד חשוב בחיים המקומיים, בכלכלה ובפילנתרופיה וכן ב'בורסת הסחורות' המקומית. מאיר מתאר בפירוט את השתלבותם ההולכת וגוברת של היהודים במרחב העירוני של קייב וכן את הפיכתה של הרוסית, לקראת מפנה המאות, לשפה הדומיננטית של הדור היהודי הצעיר בעיר. לדבריו, בקייב, כמו בערים אחרות בתחום המושב כמו אודסה, ורשה וביאליסטוק, הלכה והתבלטה לקראת מפנה המאות השחיקה בהקפדה על שמירת המצוות, ובכלל זה שבת וכשרות.[19] אבל לא רק בתהליכי התבוללות וחילון חד־כיווניים היה מדובר. בדומה לבורגנים יהודים במרכז אירופה ומערבה, גם יהודי קייב פיתחו מודעות בדבר הריחוק בינם ובין היהדות ה'מקורית' והחלו בגיבושה של תרבות יהודית חדשה שהושתתה על שילוב בין זיקה למקורות יהודיים קדם־מודרניים לאימוץ דפוסים ורגישויות אסתטיות של התרבות העירונית הרוסית והתרבות האירופית בנות זמנם.[20] כך למשל הוא מציג את הדפוס של 'יהדות האיגודים' (associational Judaism) כזהות יהודית פוסט־מסורתית, ששילבה בין מקורות צדקה יהודיים מסורתיים לפרקטיקות מודרניות של פילנתרופיה רוסית. זה גם ההקשר שבו הוא מציג את יצירתו ופעילותו של שלום רבינוביץ — שלום עליכם — דמות מרכזית בחוג האינטלקטואלים היהודים בעיר, שפעילותו תרמה רבות לגיבושה של זהות יהודית פוסט־מסורתית. מעניינת במיוחד הטענה שלמרות המודרניות של שלום עליכם, הוא בחר למקד את יצירתו בעולמה ההולך ושוקע של השטעטל שאליה נמשך, כמו יוצרים יהודים מודרנים ועירונים אחרים בני זמנו, כאל מרכז התודעה של החיים היהודיים.[21]

15 Ibid., p. 153

16 Ibid., pp. 83-85, 284-295

17 על כך בהרחבה ראו אצל: יעקב בורוט, 'רוח חדשה בקרב אחינו באשכנז': המפנה בדרכה של **יהדות גרמניה בסוף המאה התשע עשרה**, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, ירושלים תשנ"ט.

18 Meir, *Kiev, Jewish Metropolis*, p. 150

19 Ibid., pp. 161-171, 177-180

20 Ibid., pp. 150-155

מאיר מתאר מגמה של עליית האינטנסיביות של המגעים בין יהודים לקבוצות אתניות אחרות בעיר — רוסים, אוקראינים ופולנים — לא רק ברמת הרעיונות והשיח הציבורי, אלא גם ברמת הפרקטיקות של חיי היום־יום (פעילות משותפת במועדונים חברתיים, בבתי ספר ובארגוני עזרה הדדית). מגמה משלבת זו הגיעה לשיאה ערב הפוגרומים של 1905. אך אין לראות בה תהליך התבוללות חד־כיווני. תובנה מהותית העולה מספרו של מאיר ומתחברת במידה רבה, כמו שנראה להלן, עם תובנות העולות ממונוגרפיות חדשות העוסקות ביהדות מרכז אירופה, היא כי בין תהליכי ההשתלבות והאסימילציה ובין גיבושה של זהות יהודית מודרנית אין לראות סתירה, אלא יש לראות בהם מגמות משלימות.[22] יהודים רוסים, כך קובע מאיר, לא יכלו לצפות להתקבלות מלאה בחברה העירונית של קייב, אבל היקף השתלבותם במרחבים הציבוריים היה מגוון ונע על הטווח שבין הדרה להתקבלות. גם את דפוסי הזהות שלהם אין לראות במסגרת של רצף חד־ממדי בין יהדות לרוסיות, אלא באופן מורכב יותר — גיבושה של 'רוסיות' בעלת אופי יהודי. יתרה מזאת, מאיר אף טוען שלנוכחותם של היהודים בקייב ולדפוסי ההשתלבות והאקולטורציה שלהם, עם כל מגבלותיהם, נודעה השפעה של ממש על אופייה של העיר כולה באופן שאִתגר את המושג 'רוסיות' בכללו. במובן זה מורכבותם של היחסים הבין־אתניים בעיר ודפוסי התגבשותה של הזהות היהודית בנסיבות החדשות אינם שונים במהותם ממה שהתרחש בערי מרכז אירופה, גם בכאלו ששכנו במדינות שבהן קיבלו היהודים שוויון זכויות פורמלי מלא.[23]

התייחסותו של מאיר לכך שדווקא הזירה העירונית, ולא בהכרח זו הכלל ארצית, היא זו שבה ראויים להיבחן תהליכי המודרניזציה המורכבים שחלו ביהדות מזרח אירופה מרמזת על הצורך ב'מפנה מקומי' בתחום.[24] ספרה של רבקה קוברין על יהדות ביאליסטוק ותפוצותיה, שיצא אף הוא לאור ב־2010, מצטרף למגמה זו.[25] חלקיו הראשונים של הספר, המושתת על המתח בין המקומי (ביאליסטוק) לגלובלי (תפוצותיה של הקהילה ברחבי העולם), תורמים ליצירתה של תמונה עדכנית יותר של תהליכי המודרניזציה ביהדות מזרח אירופה.

ביאליסטוק, הנמצאת בצפון מזרח פולין, סמוך מאוד למרחב הליטאי, נבדלה במידה רבה מקייב הרוסית־אוקראינית, ומקומם של היהודים בהתפתחותה בעשורים האחרונים של המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים היה מכריע יותר. עם זאת בשני

21 Ibid., p. 8

22 אפשר לראות כאן במידה רבה את המתח בין אסימילציה ובין שימורם ועיצובם מחדש של מאפייני ייחוד יהודיים כמו שעמדה עליו שולמית וולקוב בכל הנוגע ליהדות גרמניה, על כך ראו בספרה **במעגל המכושף: יהודים, אנטישמים וגרמנים אחרים**, עם עובד, תל אביב תשס"ב, עמ' 189–208.

23 Meir, *Kiev, Jewish Metropolis*, p. 9, 208

24 להתייחסות עדכנית למגוון המשמעויות של ה'מפנה המקומי' (local turn) בעיקר בהיסטוריוגרפיה בת זמננו ראו: Alon Confino, *Germany as a Culture of Remembrance, Promises and Limits of Writing History*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 2006

25 Rebecca Kobrin, *Jewish Bialystok and its Diaspora*, Indiana University Press, Bloomington 2010

המקרים — כמו בערים אחרות ברוסיה הצארית ובכלל זה בפולין — מדובר בערים שהיקף ההתיישבות היהודית בהן עלה במידה ניכרת בשל תהליכי התיעוש והמודרניזציה, והקהילה היהודית בהן התארגנה מחדש.[26] אוכלוסייתה של ביאליסטוק, שקיבלה את הכינוי 'מנצ'סטר של ליטא' בהיותה מרכז גדול של תעשיית טקסטיל מתפתחת, צמחה מ־17,000 איש ב־1862 לכמעט 63,000 ב־1897 — 75 אחוזים מהם יהודים. בשונה מקייב — ועל אחת כמה וכמה ממוסקווה ומסנט פטרסבורג, שהשלטון הרוסי פעל להגבלת היקף ההגירה היהודית אליהן — משטר הצארים עודד את הגירתם של היהודים לערים הפולניות כמו ורשה, לודז' וביאליסטוק, בין השאר משום שראה בהן גורם המעודד רוסיפיקציה.[27]

ביאליסטוק של שלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים הייתה זירה מובהקת של מודרניזציה יהודית, ומגוון של ארגוני רווחה, מפלגות פוליטיות ומועדוני ספרות ותרבות הופיעו בה. מעניינת במיוחד הערתה של קוברין ששורשיה ההיסטוריים השטחיים של הקהילה היהודית בעיר סייעו להפיכתה למרחב חדש ונוח להתפתחותם של דפוסי זהות וקהילה יהודיים חדשנים.[28] הערה זו, שנכונה כמובן גם בנוגע לערים אחרות באימפריה כמו לודז', קייב, מינסק, אודסה וסנט פטרסבורג, מצביעה על הצורך בפיתוח ביקורתיות ביחס לדימוי הפשטני והרומנטי של יהדות מזרח אירופה כמייצגת של השורשיות והאותנטיות היהודית — דימוי שקוברין, כמו שנראה להלן, מצביעה על אחדים ממקורותיו. בעיר אמנם התקיימה תשתית של קהילה מסורתית, אבל לצדה קמו, בעיקר למן שנות השמונים של המאה התשע עשרה, מגוון של אגודות רווחה מודרניות שנהפכו למרכזי פעילותו של הדור הצעיר היהודי. בדומה למאיר, ובעצם בעקבות התזה של נתנס, קוברין מציגה את פעילותה הפילנתרופית של האליטה היהודית בביאליסטוק כדפוס של השתלבות באתוס של החברה הרוסית המודרנית. בהקשר רחב יותר טענה זו משתלבת עם האופן שמוצגת במחקר הפילנתרופיה היהודית גם במרכז אירופה ומערבה.[29] כך למשל אנו למדים שחברת 'לינת צדק', שנוסדה ב־1885 ופעלה על פי עקרונות דמוקרטיים, שילבה נשים בפעילותה ועמדה על הצורך בהפניית משאבי הסיוע שלה ליהודים וללא־יהודים כאחד. לפעילות הפילנתרופיה החילונית נוספו בשלהי המאה גם ההתארגנויות הפוליטיות והתרבויות היהודיות החדשות. קוברין מציגה את הבונד (שביאליסטוק הייתה אחד ממרכזיו הראשונים), את הציונות (שבלטה בעיר במנהיגותו של הרב מוהליבר) וכן את יוזמתו הנודעת של תושב העיר אליעזר זמנהוף בפיתוח שפת האספרנטו, שהותירה

26 הסקירה להלן על תהליכי המודרניזציה של יהדות ביאליסטוק מבוססת על הפרק הראשון מספרה של קוברין, Ibid., pp. 19-68

27 על כך ראו: John D. Klier, *Imperial Russia's Jewish Question, 1855-1881*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 1995, cha. 7

28 Kobrin, *Jewish Bialystok and its Diaspora*, p. 23

29 וראו על כך אצל נתנס: Nathans, *Beyond the Pale*, pp. 123-164; וכן אצל ליטקה: Rainer Liedtke, *Jewish Welfare in Hamburg and Manchester, c. 1850-1914*, Oxford University Press, New York 1998

חותמה בקרב קבוצת אינטלקטואלים יהודים בעיר, כתנועות שהגיבו, כל אחת בדרכה, לחוויות העקירה והתלישות (dislocation) של יהודי ביאליסטוק, שרובם הגיעו אליה לא מזמן מסביבות מסורתיות יותר.[30] פעילותם התרבותית המודרנית של יהודי העיר אף התעצמה, קובעת קוברין, בעשור שלאחר האירועים האלימים של 1905 — שנים שכפי שנראה להלן, לאחרונה תוארו בהיסטוריוגרפיה כשיאה של הפעילות התרבותית היהודית המודרנית במזרח אירופה.

מה הביא לידי כך שביאליסטוק — עיר הגירה שתעשיית הטקסטיל שלה משכה אליה יהודים מסורתיים מסביבתה הקרובה והרחוקה, ובמידה רבה הייתה בשבילם המקום שבו התוודעו לראשונה לסביבה עירונית ותעשייתית ולתהליכי חילון ומודרניזציה — נהפכה לימים לסמל של אותנטיות ושורשיות יהודית? דומה שלשאלה זו, שקוברין מאירה אותה מההיבט המקומי, משמעות נרחבת יותר בכל הנוגע לפערים בין דימוי למציאות בתודעה ההיסטורית ובזיכרון הקיבוצי היהודי בני זמננו. ביאליסטוק, כך עולה מדבריה של קוברין, הייתה בעצם המקום הראשון שבו גיבשו לעצמם יהודים אלו תודעה עצמית בדבר היותם חלק מהמולדת המדומיינת של 'יהדות מזרח אירופה'. תהליך תודעתי זה החל אולי בתור הזהב של היהודים בעיר (עד 1905 ובמידה מסוימת עד מלחמת העולם הראשונה), אבל הוא הלך והתגבר בקרב יוצאי הקהילה בעקבות תהליכי ההגירה ההמונית של היהודים מהעיר בין מלחמות העולם ולשיאו הגיע אחרי השואה. קוברין מקדישה את עיקר ספרה למעקב אחרי יוצאי ביאליסטוק ברחבי העולם ואחרי הקשר — הממשי והמדומיין — שלהם עם קהילת מוצאם. היא מתייחסת לתהליך שהיא מכנה 'שטעטליזציה' (Shtetlization) של העיר — הפיכתה של עיר המוצא של המהגרים (שכמו שראינו הייתה בעצמה עיר הגירה) לבעלת דימוי של עיירה יהודית אותנטית שבה כולם הכירו את כולם — עיר ואם בישראל. דימוי זה, היא טוענת, שירת היטב את המהגרים כ'עבר שימושי' שהם נזקקו לו אל מול חוויות הניכור והתלישות שעורר אצלם המפגש עם ערי המערב.[31] תהליך זה הגיע לשיאו, כך נדמה, לאחר השואה, עם התגברות הצורך של יוצאי העיר המפוזרים ברחבי העולם לבנות מחדש את משמעותה של ביאליסטוק היהודית החרבה במרחב מדומיין המנותק פיזית מהעיר עצמה.[32] ספרה של קוברין מוסיף רובד נוסף להבנת התהוותו של הדימוי העיירתי של יהדות מזרח אירופה כמענה לצורך העמוק של המהגרים היהודים במערב, שעברו מודרניזציה, ב'עבר שימושי' ובעולם של מסורת. דומה שסוגיה זו נידונה יותר מתוך ההקשר של יהדות ארצות הברית.[33]

30 Kobrin, *Jewish Bialystok and its Diaspora*, p. 55

31 Ibid., pp. 184-188

32 על פעילותם של יוצאי העיר במגוון פרויקטים של יוצאי העיר בהקשר זה ראו אצל קוברין, Ibid., pp. 207-243

33 על כך ראו גם: Steven J. Zipperstein, *Imagining Russian Jewry: Memory, History, Identity*, University of Washington Press, Seattle 1999; על התפתחות הדימוי של העיירה היהודית ראו: David G. Roskies, 'The Shtetl in Jewish Collective Memory', idem, *The*

ניתוח זה של קוברין מעלה שאלות בדבר דרכי עיצובו של העבר המדומיין של יהדות מזרח אירופה בחברה היהודית שהתגבשה ביישוב ולאחר מכן במדינת ישראל. האם ועד כמה נזקקו גם הכותבים בארץ לדמות ה'שטעטל' כנקודת מוצא או שמא כאנטי־תזה לעולם היהודי החדש שרצו לבנות? כיצד התגבש דימוי זה כ'עבר שימושי' במגזרים של יוצאי מזרח אירופה (בממסדים ביישוב ובמדינה מכאן ובחברה האזרחית מכאן)? ואילו שינויים עבר הן בעקבות השואה והן בעקבות העלייה ההמונית של יוצאי ארצות האסלאם? אילו צרכים הוא שירת? שאלות כגון אלו עשויות להיבחן במחקר עתידי.

מודרניזציה וחילון התרבות היהודית במזרח אירופה – עיון מחודש

לצד המונוגרפיות המקומיות הופיעו בשנים האחרונות כמה חיבורים שחתרו לחשוף ולהציג פנים חדשות בעולמה של יהדות מזרח אירופה ובתהליכי המודרניזציה והחילון שעברה מהפרספקטיבה התרבותית. כאן נדון בשתיים מהן — את שתיהן פרסמו היסטוריונים אמריקנים בשנת 2009.

ספרו של ג'פרי ויידלינגר מציג ומנתח את מוסדותיה של 'התרבות הציבורית' (public culture) היהודית החילונית כמפתח להבנת השינוי שחל בחברה היהודית באימפריה הרוסית בשלהי המאה התשע עשרה וראשית העשרים.[34] בחירתו להיאחז במושג 'התרבות הציבורית' משקפת לטענתו את שימת הדגש לא ביצרני התרבות המקצועיים, אלא באופן שבו קיבלו המוני העם את התרבות החדשה ובתפקידיהם של חובבים ומתווכי תרבות ביצירתה ובהפצתה. בפתח הדבר של ספרו לא הכחיש ויידלינגר את חשיבותה ואת מרכזיותה של הדת בעולם התרבותי היהודי־רוסי בראשית המאה העשרים, אך עמד על כך שלצדה הופיעו יותר ויותר גילויים של תרבות חילונית שבני הזמן כינו 'קולטורה'.[35]

ויידלינגר בחן במכוון את צמיחתה של התרבות היהודית החילונית ברוסיה לא מתוך פרספקטיבה אידאולוגית לאומית, אלא כחלק מתולדות היום־יום של היהודים, פנייתם אל חיי העולם הזה. בעלי גישת 'העולם הזה' (the 'this worldniks') כמו שהוא מכנה אותם, דחו לטענתו את יחסה השלילי לדעתם של היהדות המסורתית לתרבות הפנאי, ואף הסתייגו מהגישות הפוליטיות המשיחיות־אסכטולוגיות שאפיינו אחדים מפעילי הציונות ותנועות השמאל. גישה זו, כך הוא טוען, הגיעה לשיא השפעתה על הציבור היהודי ברוסיה מאז פיזור הדומה השנייה בשנת 1907, לאחר שהתברר כי התקוות העצומות, המשיחיות

Jewish Search for a Usable Past, Indiana University Press, Bloomington 1999, pp. 41-65

34 Jeffrey Veidlinger, *Jewish Public Culture in Late Russian Empire*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2009

35 Ibid., pp. XIII

בחלקן, שתלו יהודים ברפורמות הפוליטיות של מהפכת 1905 נכזבו, ואמונו של הציבור ביעילותה של הפעילות הפוליטית בכלל שקעה.[36] כך, באווירה המזכירה את זו ששררה בפריז בעידן הפוסט־תרמידורי, לאחר הפלתו של משטר הטרור המהפכני ב־1794, הביאה האכזבה מהפוליטי לפנייה הולכת וגוברת לחיי החברה, התרבות והפנאי.

נקודת המוצא המושגית לתיאור ולניתוח שמציע ויידלינגר לשחזורם של חיי התרבות והפנאי של יהודי רוסיה בתקופה זו היא המושג 'ספרה ציבורית' (public sphere, Öffentlichkeit) שפיתח בזמנו יורגן הברמס.[37] הברמס, שהציע את המושג הזה כמפתח להבנת מוסדותיה של הבורגנות הגרמנית בשלהי העת החדשה המוקדמת — עיתונים, בתי קפה, סלונים, תאטראות וכו' — תיאר אותו כחזון חברתי בעל אופי אוניברסלי ואינקלוסיבי. יישומו של מושג זה בהקשר של שלטון אוטוקרטי כמו זה של רוסיה הצארית, שלא אִפשר את צמיחתה ואת פעילותה של חברה אזרחית חופשית, הוא כמובן בעייתי, אך ויידלינגר נאחז בעמדותיהם של היסטוריונים קודמים שטענו כי לאמתו של דבר המרחב הציבורי אף פעם אינו פתוח לחלוטין ותמיד יש בו חסמים מעמדיים, מגדריים, אתניים וכו'.[38] במציאות זו, כך הוא טוען, הזירות שבהן פעלו בני התקופה לכינונה של תרבות יהודית — ספריות, ערבי עיון, אירועי תאטרון ומוסיקה יהודיים ועוד — התפתחו כ'מרחבים של הכרה' (spaces of recognition) (מושג שהוא שואל מצ'רלס טיילור) שבהם ניסתה קבוצת המיעוט לממש את שאיפותיה לביטוי עצמי קולקטיבי.[39]

פרקי הספר של ויידלינגר מציגים פסיפס רב־גוני של פעילות יזמי התרבות היהודית הפופולרית וצרכניה. ויידלינגר מאיר את הופעתן ואת התפתחותן של הספריות היהודיות המודרניות למיניהן — ספריות פרטיות של משכילים ובעלי הון, ספריות קהילתיות שהפעיל השלטון בחסותה של חברת 'מרבי השכלה', אגפים יהודים שהוקמו בספריות ציבוריות רוסיות, ספריות מחתרתיות שזוהו עם מפלגות פוליטיות (ציונים, בונדיסטים וחברי איגודי פועלים) ועוד. מעניין במיוחד, לדעתי, הוא ניסיונו להציע, בעקבות דניאל בויארין, הבחנות מושגיות בין עולם הספר והלימוד שאפיין את החברה היהודית המסורתית ובין תרבות הקריאה החדשה. בזמן שבעברית של בית המדרש ואף ביידיש 'קריאה' (לייענען) מתייחסת, לטענתו, בראש ובראשונה למעשה ריטואלי של קריאה בקול, בפומבי

36 Ibid., pp. 20-21

37 Ibid., pp. 7-9. לספרו של הברמס ראו: Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, MIT Press, Cambridge MA 1991. לדיון מסכם בעמדתו בהקשר זה ראו: Craig Calhoun, 'Introduction: Habermas and the Public Sphere', idem (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge MA 1992, pp. 1-48

38 ראו למשל דיון בהיבט המגדרי: Mary P. Ryan, 'Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America', in: Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, pp. 259-288

39 Veidlinger, *Jewish Public Culture in Late Russian Empire*, p. 12

(כמו הקריאה בתורה), או לפחות להגיית הטקסט בשפתיים (בתפילה וכן בלימוד התורה), מושג ה׳קריאה׳ החדש הכרוך באוריינות, במעורבות רגשיות ובחוויה אסתטית היה חידוש חילוני לרבים מיהודי מזרח אירופה.[40] לכך מצרף ויידלינגר עוד הבחנות סמנטיות כמו זו שבין ה׳ספר׳ היהודי המסורתי, המזוהה עם קדושה, עם קנוניות ועם הופעה חיצונית מסוימת, ובין ה׳בוך׳ (bukh) החילוני הקטן יותר, הממוספר במספרים אירופיים או רומיים וכולל סימני פיסוק; וכן הבחנה בין ה׳דרשה׳ המסורתית (דרוּשֶׁה) לשיחה החילונית החדשה (רֶעדֶע) שהתקיימה באירועי תרבות קהילתיים.[41] הקריאה היהודית לא הייתה כמובן עניין חדש, אך הנסיבות שאחרי 1905 תרמו תרומה מכרעת להופעתם של קוראים יהודים רבים יותר בספריות החדשות, שנעשו ׳מרחב ציבורי משותף׳ (common public space) מסוג חדש ליהודי. נוסף עליהן פעלו גם אגודות תרבות יהודיות מגוונות שהפיצו את הידע והנגישו את חומרי הקריאה החדשים בתהליך של יצירת רשתות חברתיות ותרבותיות בין־אזוריות. אגודות אלו ארגנו אירועים ציבוריים גדולים שהפגישו בין הכותבים — שנסעו ממקום למקום — לקוראיהם בערים ולעתים גם בעיירות. כל אלו סיפקו את המרחב להופעתו של ציבור הקוראים האוטונומי, המשוחרר מהכוונתן של האליטות — הרבנית, הקהילתית, הפוליטית וכו׳ — בקביעת תוכני הקריאה, דפוס הקריאה ולשונות הקריאה.[42] בנסיבות אלו הלכה וגברה נטייתם של קוראים יהודים לקרוא ספרות רוסית — תופעה מעניינת של אינטגרציה לשונית ותרבותית שלא הייתה כרוכה בהכרח בתהליכי השתלבות מקבילים במישור החברתי והפוליטי.

מגוון היוזמות הקהילתיות והתרבותיות המתועדות בספרו של ויידלינגר תרמו רבות לתהליכי ההומוגניזציה התרבותית של המרחב היהודי המזרח אירופי, ובעצם הביאו לידי כינונה של תודעה עצמית יהודית מזרח אירופית חילונית או לכל הפחות פוסט־מסורתית. בתודעה הקולקטיבית הזאת, שתנאי התשתית להיווצרותה כללו, נוסף על התמורות הפוליטיות, גם תמורות מהפכניות בתחומי התחבורה והתקשורת, תמכה במידה רבה פעילותם הציבורית של היסטוריונים בני התקופה שסיפקו לקולקטיב היהודי המזרח אירופי ׳עבר שימושי׳. את הפרקים האחרונים של ספרו ויידלינגר מקדיש לסוגיה זו — מאמצי סיגולו של העבר היהודי לצורכי ההווה, יצירתם של מיתוסים מכוננים הקושרים את היהודים למרחב הסלבי ולתרבות הרוסית ועוד.[43] דיון זה על יצירתה של ׳יהדות רוסית׳ מדומיינת, המאחדת תחתיה מגוון קבוצות יהודיות שחיו במרחב הרוסי ומעניקה להם עומק היסטורי וגיבורי תרבות, מקביל במידה רבה לדיוניהם של חוקרי

40 איריס פרוש — שגם היא נדרשה להבחנה זו בין משמעויותיו של המושג ׳קריאה׳ — טוענת שקריאה אוריינית במובן המודרני התפתחה בקרב הנשים היהודיות במזרח אירופה ביתר קלות מאשר אצל הגברים, ראו בספרה **נשים קוראות: יתרונה של שוליות בחברה היהודית במזרח אירופה במאה התשע עשרה**, עם עובד, תל אביב תשס״א, עמ׳ 136–144.

41 Veidlinger, *Jewish Public Culture in Late Russian Empire*, pp. 67-69, 145-146

42 Ibid., pp. 112-113, 139-140

43 Ibid., pp. 245-255, 261-282

קהילות יהודיות במערב אירופה ובמרכזה על כינון 'עבר שימושי' ו'מיתוסים יוצרי מולדת' (homemaking myths) בשירות תהליכי האמנציפציה.[44]

עיסוקו של ויידלינגר בשאלות הנוגעות לתרבות הפופולרית ולמרחב הציבורי היהודי חוצה גבולות לשוניים (עברית, יידיש, רוסית) ופוליטיים (ציונים, בונדיסטים ועוד). במובן זה הוא מסייע לחלץ את הייצוג ההיסטורי של יהדות רוסיה בכלל ושל התחדשותה התרבותית בפרט מנרטיבים בעלי אופי טלאולוגי, הרואים בתהליכים אלו כאלה המובילים בהכרח לקראת התבוללות מכאן או תחייה ציונית מכאן, וכן לרדוקציה של היצירה התרבותית היהודית להקשר הפוליטי.

ספרו של קנת מוס, המתמקד בהתפתחויות שחלו בתרבות היהודית בתקופה מעט מאוחרת יותר — שנות המהפכה ומלחמת האזרחים ברוסיה (1917–1919) — חותר אף הוא לכיוון דומה.[45] מוס פותח את ספרו בהסבר לבחירתו לעסוק בפעילותם של אלו שהוא מכנה 'פעילי התרבות היהודים' (Jewish Culturists) — אלו שהקדישו את מרצם לפעילות תרבותית יהודית דווקא בשנים סוערות כל כך מבחינה פוליטית. התהפוכות הפוליטיות, כך הוא מסביר, הולידו תנאים חדשים, חסרי תקדים ברוסיה, שאפשרו להניח יסודות לפעילות תרבותית יהודית חופשית בהיקף נרחב. החירות החדשה, שהתלווה אליה גם הרס עצום, הולידה בקרב רבים מהיוצרים והפטרונים התרבותיים היהודים הכרה שהעולם המסורתי שממנו באו מוטל מת לפניהם, ועוררה אצלם תודעת דחיפות של 'אם לא עכשיו אימתי'. תודעה זו עוררה אותם להיחלץ לפעילות אינטנסיבית למען מיסוד יצירתה והפצתה של תרבות יהודית. דווקא ערים כמו מוסקווה וקייב — שאת הנוכחות היהודית בהן ועוד

44 על כך ראו למשל: יצחק שורש, **הפנייה לעבר ביהדות המודרנית** (תרגם להד לזר), מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ס; מיכאל מאיר, 'צמיחת ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית: מניעים ונושאים מרכזיים', בתוך: הנ"ל, **יהדות בתוך המודרניות: חיבורים על ההיסטוריה והדת היהודית** (תרגם עפר קובר), עם עובד, ירושלים תשס"ז, עמ' 39–57; חיים ברקוביץ, **מסורת ומהפכה, תרבות יהודית בצרפת בראשית העת החדשה** (תרגמה איילת סקסטין), מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תשס"ז, עמ' 311–329; Shulamit Volkov, 'Inventing Tradition: On the Formation of Modern Jewish Culture', *Jewish Studies at the Central European University*, 3 (2002-2003), pp. 211-222; Christhard Hoffmann, 'Die Verbürglichung der jüdischen Vergangenheit: Formen, Inhalte, Kritik', in: Ulrich Wyrwa (ed.), *Judentum und Historismus; zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa*, Campus, Frankfurt am Main and New York 2003, pp. 149-171 (כריסטרד הופמן, 'התברגנות העבר היהודי: דפוסים, תכנים, ביקורת', בתוך: אולריך וירווה (עורך), **יהדות והיסטוריזציה: על עליית מדע ההיסטוריה היהודי באירופה**, פרנקפורט וניו יורק 2003, עמ' 149–171); Perrine Simon-Nahum, 'Jüdische Historiographie im Frankreich des 19. Jahrhunderts', in: Ulrich Wyrwa (ed.), *Judentum und Historismus*, pp. 91-116 (פרין סימון-נחום, 'היסטוריוגרפיה יהודית בצרפת במאה התשע עשרה', בתוך: וירווה, שם, עמ' 91–116).

45 Kenneth B. Moss, *Jewish Renaissance in the Russian Revolution*, Harvard University Press, Cambridge MA 2009

יותר מכך את הפעילות הציבורית היהודית שהתקיימה בתחומן הגביל עד מאוד משטר הצאר — הפכו עתה, להרף העין ההיסטורי שבא אל קצו עם ההשתלטות הבולשביקית על רוסיה, למרכזי ה'ספרה התרבותית' (cultural sphere) היהודית החדשה במזרח אירופה. מוס מראה בפירוט כיצד באביב 1917 נהפכה מוסקווה למרכז ליצירתה של ספרות ותרבות עברית ולערש לידתם של תנועת 'תרבות', כתב העת **התקופה**, הוצאת 'אמנות', תאטרון 'הבימה' ומפעלי תרבות נוספים בחסותם של פטרונים כמו אברהם יוסף שטיבל, הלל זלטופולסקי ושושנה פרסיץ. קייב נהפכה באותה עת למרכז תרבות היידיש המודרניסטית במזרח אירופה, ובה הוקמה בין השאר ה'קולטור ליגה' שאיגדה תומכי יידיש, בעלי מכוונויות פוליטיות שונות, מכל האימפריה.[46] ליוזמות תרבותיות מגוונות אלו הצטרפה גם פעילות אינטנסיבית בתחום החינוך היהודי. ההתרחשויות התרבויות בתקופה קצרה זו, טוען מוס, הביאו לידי שיא וביטוי בשל את פעילותם של חוגי התרבות היהודיים במרכזים העירוניים של רוסיה, שהחלה כבר בשנות השמונים של המאה התשע עשרה. הוא אף מציע לראות בהן חוליה חיונית במהלך התרבותי שבברית המועצות אמנם בא אל קצו בעקבות תהליכי ה'בולשביזציה של התרבות' בשנים 1919–1921 (שבהם הוא דן בפרק האחרון בספרו), אבל נמשך לאחר מכן בפולין שבין שתי מלחמות העולם ובארצות ההגירה של יהודי מזרח אירופה, לרבות כמובן ישראל.[47]

כבר במבוא, ובעצם בספר כולו, מוס מתייחס למתח בין נטיותיהם התרבותיות המובהקות של גיבוריו ובין נטיותיהם הפוליטיות. מוס מסתייג מהגישות הנוטות (בשמם של מישל פוקו ואחרים) לקשור באופן מובהק בין ידע לכוח ולהכפיף את הבנתה של היצירה התרבותית להקשרה הפוליטי. הוא אינו מתכחש לזיקה של פעילי התרבות לגרסה פוליטית כזאת או אחרת של חזון יהודי לאומי, אבל מן הצד האחר מציג שוב ושוב את רתיעתם משימוש אינסטרומנטלי ישיר בתרבות לצרכים פוליטיים. השכנוע שלהם ש'תרבות' — מושג שמוס מנסה להנהירו ברוח 'ההיסטוריה של המושגים' (Begriffsgeschichte) — חיונית לשיקום הלאומי של היהודים פעל בד בבד עם מחויבותם לאמנות ולחוויה האסתטית כביטוי לצרכיו העמוקים של היחיד וכערך לעצמו.[48] פעילי התרבות היהודים, הוא מוסיף לקראת סיום המבוא לספרו באופן שמהדהד בו סדר היום הרעיוני של האליטה היהודית האמריקנית ה'תרבותיניקית' של שלהי המאה העשרים וראשית המאה העשרים ואחת, טענו אל מול אלו שדרשו לרתום את הפעילות התרבותית למען היעדים הפוליטיים (ציונים לסוגיהם, סוציאליסטים לסוגיהם ועוד) כי עמידתם על הלגיטימיות של ריבונותה של התרבות אינה בגידה באומה, אלא לאומיות במובנה העמוק ביותר.[49]

46 על המרכזים במוסקווה ובקייב ראו בפירוט בפרק הראשון בספרו של מוס: Ibid., pp. 23-59

47 Ibid., p. 9

48 Ibid., p. 5

49 Ibid., p. 22. רוח דומה עולה למשל מעבודתה של רות' וייס: Ruth R. Wisse, *I.L. Peretz and the Making of Modern Jewish Culture*, University of Washington Press, Seattle 1991

ההתמקדות בשאלת התרבות וביחס בינה ובין הפוליטיקה מניעה את מוס לערער על הדיכוטומיה בין התרבות העברית לתרבות היידיש ולהציג את שתיהן כחלק מאותו מארג תרבותי. מוס נמנע מלהציג את יוצריה של התרבות העברית החדשה בהקשר אחד עם הפעילות הציונית ולרתום באופן טלאולוגי, במבט היסטורי לאחור, את היצירה העברית בת הזמן למהלך הציוני. ובאופן דומה הוא נמנע מלערוך רדוקציה של תרבות היידיש החילונית לחזון פוליטי אלטרנטיבי כזה או אחר. כך למשל מופיע בנרטיב שלו חיים נחמן ביאליק לצדו של פעיל תרבות היידיש דוֹויד ברגלסון, שנמנה עם מייסדי ה׳קולטור ליגה׳ — שניהם ׳תרבותניקים׳ שנאבקו איש־איש במחנהו נגד הלחץ, הדורסני בעיניהם, לפוליטיזציה של התרבות. פנייתו של ברגלסון לביאליק בבקשה שיתרום מפרי עטו לספרות היידיש המתחדשת לילדים היא רק דוגמה אחת מרבות שמוס מביא כדי לערער את הדיכוטומיות המקובלות. מוס מתייחס גם להתעוררותם התרבותית של היהודים שעברו רוסיפיקציה מעמיקה לפעול עתה לקידום התפתחותה של תרבות יהודית אתנית באחת הלשונות היהודיות ואף בשתיהן.

סוגיה מרתקת במיוחד העולה מספרו של מוס, שקשה להתכחש לרלוונטיות שלה לקיום היהודי בן זמננו בארץ ובתפוצות, נוגעת לאפיונה של התרבות היהודית, זיקתה למקורות, מידת הקנוניזציה שלה והיחס בינה ובין תרבות העמים. לעוסקים בתולדות התרבות העברית מוכר חזונו של ביאליק ולפיו התרבות היהודית שחתר לפַתח תושתת על פנייה מחודשת למקורות היהודיים הפנימיים ועל עריכת פרויקטים של כינוס — דוגמת ספר האגדה — שיסייעו להנכחתה מחדש בעולם המודרני. מבקרה המובהק של עמדה זו היה דוד פרישמן, ׳תרבותניק׳ עברי לא ציוני שכפר ברלוונטיות של הקנון המסורתי וקרא לפיתוחה של תרבות עברית מודרניסטית ואוניברסלית שתושתת במידה מכרעת על תרגומי יצירות קלסיות מספרות העמים. מוס מתייחס למחלוקת זו בהרחבה ומראה שתקופת המהפכה ברוסיה הייתה שעתו הגדולה של פרישמן, שפעל בחסותו של שטיבל לקידום פרויקט תרגומים גדול ולמימוש חזונו, שמוס מאפיין אותו כ׳דה־פרוכיאליזציה׳ (Deparochialization) של התרבות היהודית המסורתית. אותן שאלות עצמן, טוען מוס, העסיקו ממש באותו זמן גם את היידישיסטים, שעמדותיהם בעניין נעו בין הגישות השמרניות יותר, פרי מורשתו של י״ל פרץ, שחתרו לקנוניזציה של המסורות היהודיות העממיות של מזרח אירופה, ובין גישות מודרניסטית ואנטי־מהותניות, שקראו לפיתוחה של תרבות יידיש אוניברסלית. חסידיה היידישסטים של העמדה האנטי־מהותנית פעלו באינטנסיביות למימוש חזונם באמצעות פרויקט התרגומים של ׳קייבר פרלאג׳ (Kiever Farlag). הן הוצאה לאור זו והן הוצאת אמנות הקדישו מאמץ רב לתרגום קלסיקות של ספרי ילדים — ליידיש ולעברית.[50]

50 סוגיות אלו עומדות במרכז הפרקים השני והשלישי בספרו של מוס, Moss (abvoe note 45), pp. 60-141

ספרו של מוס מאיר תקופה קצרה, אך לא מוכרת, בתולדות התרבות היהודית, אך נדמה שתרומתו העיקרית בקריאת התיגר על קיבעונות מחשבתיים ביחס למהותה של התרבות היהודית ולזיקתה לפרויקט פוליטי כזה או אחר. הצבתן של הדילמות שעמדו לפתחן של תנועות התרבות ההיבראיסטית והיידישסטית, המגוונות מאוד כל אחת כשהיא לעצמה, בתוך אותו הקשר היסטורי ובנסיבות שבהן תמונת העתיד רמזה על מגוון אפשרויות פתוחות, מעודדת חשיבה על מגוון חזונות תרבותיים יהודיים שגם אם לא התממשו בפועל, לא נראו כלל מופרכים בשעתו. יחד עם המונוגרפיות הקודמות שנסקרו לעיל מצטיירת אפוא גם מספר זה תמונת מציאות של יהדות מזרח אירופה עשירה יותר מזו העולה מהדיכוטומיות בין 'מסורת' ל'מודרניות', בין 'דת' ל'חילון', בין 'אסימילציה' ל'תחייה לאומית' ועוד.

יהדות גרמניה ובחינתה מחדש של פרדיגמת האסימילציה

הדימוי הסטראוטיפי של יהדות מזרח אירופה הושתת על שילוב בין היותה התגלמות של המסורת והאותנטיות היהודית ה'מעוכבת מודרניזציה' ובין תיאור התפתחותה כמובילה, באופן טלאולוגי, לכיוונים של לאומיות יהודית וציונות. יהדות גרמניה, לעומת זאת, שימשה כקוטב המנוגד של מערכת דימויים זו והוצגה באופן סטראוטיפי כזירת ההתבוללות והמודרניזציה המואצת. את השאלות הנוגעות לקצב המודרניזציה של יהדות גרמניה ולאופי החברתי של התהוות הזהות היהודית הבורגנית כבר בחנו באופן ביקורתי היסטוריונים חברתיים. כך למשל הראה סטיבן לובנשטיין כבר בשנות השבעים של המאה העשרים שקצב המודרניזציה של יהודי גרמניה היה בעצם אטי בהרבה ממה שנהוג היה לחשוב, ואילו מריון קפלן התוותה בראשית שנות התשעים את דמותה של הספרה המשפחתית והביתית של יהדות גרמניה (domestic Judaism), ובעזרת הפרספקטיבה המגדרית הראתה שאת התעצבותה מחדש על פי קווי אופי גרמניים בורגניים אין לפרש באופן פשטני כהתבוללות.[51] מחקרים חדשים יותר שעסקו, מנקודות מבט שונות, ביהדות גרמניה ובאינטראקציות בינה ובין סביבתה, הציעו בשנים האחרונות קריאות ביקורתית של יישום המושג 'אסימילציה' בנרטיב ההיסטורי של יהדות גרמניה, ולעתים אף קראו תיגר על משקל היתר שיוחס לבורגנות ולערכיה בתיאור דפוסי החיים היהודיים.

ספרו של ההיסטוריון הגרמני טיל ואן ראהדן על 'יהודים וגרמנים אחרים' בעיר ברסלאו, שיצא לאור בתרגום אנגלי ב־2008 (המקור פורסם בגרמנית בשנת 2000),

51 Steven M. Lowenstein, 'The Pace of Modernization of German Jewry in the Nineteenth Century', *Leo Baeck Institute Year Book* , 21 (1976), pp. 41-56; מריון קפלן, **מגדר, מעמד ומשפחה: צמיחתה של הבורגנות היהודית בגרמניה הקיסרית** (תרגמה דבי אילון), מכון ליאו בק, ירושלים תשע"ב.

מציע תובנות חדשניות ומרעננות בכל הנוגע לשאלות יסוד אלו.[52] כנקודת המוצא לעיונו בסוגיית היחסים הבין־אתניים בעיר מציג ואן ראהדן, חניך 'אסכולת בילפלד' של חקר ההיסטוריה החברתית,[53] את הסתייגותו מפרדיגמת 'ההומוגניות הלאומית', הרואה בהתפתחות החברה הגרמנית בעידן המודרני כזאת המובילה באופן טלאולוגי להתגבשותה במסגרת מדינת אומה הומוגנית. מושגי היסוד המקובלים בהיסטוריה היהודית גרמנית, ובראשם האסימילציה, מושתתים לטענתו על פרדיגמה זו, המניחה כמובן מאליו את קיומו של יחס בלתי סימטרי בין רוב יציב ומוגדר באופן מהותני וקבוע מראש (given), המייצג את הלאומיות של המדינה (במקרה זה את ה'גרמניות'), ובין מיעוט, השונה ממנו, האמור להיטמע בו בתהליך הקדמה. ואן ראהדן קורא תיגר על פרשנות היסטורית זו ומציע להגדיר מחדש את ה'אסימילציה' על בסיס פרדיגמה חלופית שהוא מכנה 'ליברלית רב־תרבותית'. את ה'תרבות הבורגנית' הגרמנית ואת המרחב הציבורי שהיא התעצבה בו, טוען ואן ראהדן, לא קבעה ועיצבה באופן בלעדי חברת הרוב (במקרה דנן הפרוטסטנטים). נכון יותר לראותן כמתהוות תוך כדי אינטראקציה מתמדת בין הפרוטסטנטים לקבוצות המיעוט — הקתולים והיהודים.[54] במקום אסימילציה של מיעוט הנטמע בתוך תרבות הרוב ההומוגנית ניתן אפוא, על פי תובנה זו, לדבר על 'כינון משותף' (co-constitutionality) של ה'גרמניות' בתהליך האינטראקציה בין הקבוצות.[55]

פנייתו של ואן ראהדן אל הזירה המקומית מקורה במודעותו למרחק הרב בין אידאל הרב־תרבותיות, שאת עקבותיו הוא מחפש במציאות הגרמנית של המאה התשע עשרה, ובין האידאולוגיות הפוליטיות שעיצבו את פני הלאומיות הגרמנית בעידן הקיסרי, שהושתתו על פרשנות כזאת או אחרת של עקרון 'המדינה הנוצרית' והתייחסו אל היהודים כאזרחים מדרגה שנייה.[56] ברסלאו — עיר גרמנית גדולה שהתקיימו בה תרבות פוליטית

52 Till van Rahden, *Jews and other Germans: Civil Society, Religious Diversity, and Urban Politics in Breslau, 1860-1925*, University of Wisconsin Press, Madison 2008

53 Bielefelder Schule — אסכולת היסטוריונים גרמנית שמקורה באוניברסיטת בילפלד. למייסדיה נחשבים הנס־אולריך והלר (Hans-Ulrich Wehler) ויורגן קוקה (Jürgen Kocka). חוקרי האסכולה מדגישים את חקר ההיסטוריה החברתית 'מלמטה' ומרבים להזדקק לשיטות מחקר כמותיות. כתב העת הגרמני *Geschichte und Gesellschaft*, שהחל לראות אור ב־1975, נחשב ביטאונה העיקרי.

54 van Rahden, *Jews and other Germans*, pp. 3-12

55 את המושג 'co-constitutionality' הציע סטיב אשהיים במידה רבה בעקבות מחקרו של ואן ראהדן. ראו: Steven E. Aschheim, 'German History and German Jewry: Junctions, Boundaries, and Interdependencies', idem., *In Times of Crisis: Essays on European Culture, Germans, and Jews*, University of Wisconsin Press, Madison 2001, pp. 86-92

56 ביטויים כמו 'אומה נוצרית' ו'מדינה נוצרית' זוהו בשיח הפוליטי הגרמני, ובעיקר הפרוסי, במאה התשע עשרה בעיקר עם התפיסות התאוקרטיות של המחנה השמרני. על כך ראו למשל: Doron Avraham, *In der Krise der Moderne. Der preußische Konservatismus im Zeitalter gesellschaftlicher Veränderungen 1848-1876*, Wallstein, Göttingen 2008, pp. 294-318 (דורון אברהם, **במשבר המודרנה: השמרנות הפרוסית בעידן של תמורות חברתיות 1848–1876**,

עירונית הנוטה לליברליזם השמאלי, אוכלוסייה מגוונת מבחינה דתית (רוב פרוטסטנטי של יותר מ־60 אחוזים ולצדו מיעוט קתולי שמנה כשליש מהתושבים) וקהילה יהודית ששיעורה באוכלוסייה גבוה בהשוואה לערים אחרות (4–8 אחוזים מכלל תושבי העיר בשנים 1850–1914) מוצגת כמקרה מבחן מתאים לבחינה אמפירית מפורטת של התזה בדבר אפשרות התקבלותם של היהודים כיהודים והשתתפותם הפעילה בעיצוב המרחב הציבורי.

ואן ראהדן בוחן בפירוט את המבנה המקצועי ואת פרופיל ההכנסה של יהודי ברסלאו. הוא מראה כי הם בלטו מאוד, יחסית למספרם, בבורגנות המשכילה המקומית, אבל עם זאת מציין שרוב יהודי העיר (66–76 אחוזים) לא השתכרו כבורגנים אלא כזעיר בורגנים ובני המעמד הנמוך. לפרט זה חשיבות רבה על רקע העובדה שהתובנות המקובלות במחקר ביחס ליהדות גרמניה וכן דימויים העצמי של יהודי גרמניה בני התקופה וחלק ניכר מהתרבות הפוליטית שלהם הושתתו על ראייתם העצמית כבורגנים. בפועל, קובע ואן ראהדן בסיום הפרק הראשון של ספרו, אין לדבר על היסטוריה אחת של היחסים בין יהודים לתושבי ברסלאו האחרים, אלא על כמה היסטוריות של היחסים הללו, שהרי החוויות של יהודים בורגנים בהקשר זה שונות מאלו של זעיר בורגנים ואלו שונות משל בני המעמד הנמוך.[57] כך למשל כאשר בוחנים את תופעת נישואי התערובת בין יהודים לנוצרים בברסלאו מהפרספקטיבה המעמדית, מתברר שנטייתם של יהודים לנישואי חוץ הייתה מובהקת הרבה יותר בקרב בני המעמד הנמוך והרבה פחות בקרב מעמד הביניים. ההסבר לפער זה, מציע ואן ראהדן, נוגע פחות לזיקה אל המסורת והרבה יותר לחתירתה של הבורגנות לשימור ההון הכלכלי והחברתי בעזרת הנישואים.[58]

ובכל זאת, שיעור הבורגנים בקרב יהודי ברסלאו היה גבוה במידה ניכרת משיעורם בקרב הפרוטסטנטים והקתולים, ולפיכך בתוך הבורגנות של ברסלאו היו יהודיה הבורגנים של העיר קבוצת ליבה של ממש — כמעט רבע — והם השפיעו במידה רבה על עיצוב התרבות הפוליטית ועל מרחביה הציבוריים. זהו ההקשר שבו ואן ראהדן בוחן את הרלוונטיות של תזת 'הכינון המשותף' בעיר. כך למשל אנו למדים כי בזמן ש'מועדוני הומבולדט', שנודעו

גוטינגן 2008, עמ' 294–318); תחת הרייך הגרמני המאוחד, ובעיקר מאז שנות השמונים — הן על רקע המאבק בהשפעה הקתולית והן על רקע התלבטותם הגוברת בעניין מעמד היהודים — פיתחו הליברלים הלאומיים תפיסה חלופית של 'מדינה נוצרית', על כך ראו: אוריאל טל, **יהדות ונצרות ב'רייך השני' (1870–1914), תהליכים היסטוריים בדרך לטוטאליטריות**, הוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס, ירושלים תשמ"ה, עמ' 55. הדובר הליברלי הבולט ביותר שהשתייך לאליטה הגרמנית הממלכתית ועיצב את מושג המדינה הנוצרית באופן שחתר להדרתם של היהודים מהספרה הציבורית היה היינריך פון טרייצ'קה, ראו על כך לאחרונה: Marcel Stoetzler, *The State, the Nation and the Jews: Liberalism and the Antisemitism Dispute in Bismarck's Germany*, University of Nebraska Press, Lincoln 2008, pp. 11-12, 94-96

57 van Rahden, *Jews and other Germans*, p. 63

58 Ibid., pp. 100-110

כבעלי אופי ליברלי, תפסו מקום שולי למדי בחיי הבורגנות בערים רבות בגרמניה, ל׳איגוד הומבולדט להשכלה עממית׳ (Humboldt Verein für Volksbildung) בברסלאו, שיהודים מנו מאז הקמתו ועד מלחמת העולם הראשונה כשליש מחבריו, נודע תפקיד מפתח בספרה הציבורית הבורגנית בעיר. הקפדתו של המועדון — שהציע סדר יום מקיף בתחומי הרווחה והחינוך העממי — למנוע התנגשות בין ציון יום הולדתו של הפילוסוף והמדינאי הגרמני ליום הכיפורים היא, לטענת ואן רהאדן, דוגמה מוחשית להכרה ביהודים במרחב הציבורי העירוני — הכרה המנוגדת ברוחה לעיצובה של הספרה הציבורית הממלכתית בגרמניה על פי עקרונות המדינה הנוצרית.[59] ממצאים דומים עולים גם מבחינתה השיטתית של מערכת החינוך התיכוני בברסלאו וכן של הפוליטיקה העירונית. כך את הקמתה של ׳גימנסיית יוהנס׳ (Johannes Gymnasium) על בסיס ערכים ליברליים פלורליסטיים נייטרליים מבחינה דתית ואת קבלתם של מורים יהודים ללמד בה — בניגוד מובהק לנהוג בזירה הכלל גרמנית — מציג ואן ראהדן כעיצובו של מרחב ציבורי נוסף בעיר על בסיס עקרונות ׳הכינון המשותף׳.[60] פרשנות דומה מוצעת לדומיננטיות של התרבות הפוליטית הליברלית־שמאלית בחיים המוניציפליים, כמו שזו באה לידי ביטוי סמלי בהכרתה של העיר ביהודים בולטים כ׳אזרחי כבוד׳ (Honorary Citizens) — מהלך יוצא דופן בתרבות העירונית הגרמנית.[61] חשוב להדגיש שבכל המקרים הללו, על פי ואן ראהדן, לא רק שברסלאו נטתה להיות סובלנית כלפי יהודים, אלא שליהודים עצמם נודעה השפעה ממשית על התגבשותה של סובלנות זו.

אך הספרה הציבורית הבורגנית של ברסלאו לא הייתה חפה ממגמות אנטישמיות ומהדרה של יהודים. כך הוא מראה כיצד סביב שנת 1890 הלכה ונעשתה שאלת קבלתם של יהודים לאיגודים שונים שנויה במחלוקת והייתה למעין ׳קוד תרבותי׳ שההכרעה ביחס אליו הצביעה על המכוונות הפוליטית הכוללת של כל איגוד ואיגוד.[62] גם עיצובה של מערכת לימודים נייטרלית מבחינה דתית, שילובם השוויוני של מורים יהודים ב׳גימנסיית יוהנס׳ וההכרה ביהודים כ׳אזרחי כבוד׳ של ברסלאו עוררו התנגדויות בקרב דוברים נוצרים לא מעטים. מגמות מאיימות אלו של הדרה התגברו במידה ניכרת בשנות מלחמת העולם הראשונה, בעיקר מ־1916, אז הפכו למבטאות של הזרם המרכזי באליטה העירונית ולכוח מעצב של הספרה הציבורית בעיר. ברסלאו שלאחר מלחמת העולם הראשונה, טוען ואן ראהדן בסיכום לספרו, אמנם הוסיפה להיות בית לרוב יהודיה — אך נהפכה לבית הרבה פחות מסביר פנים ולעתים אף מסוכן.[63]

59 Ibid., pp. 71-76

60 על הגימנסיה ראו Ibid., pp. 134-158

61 לדיון מקיף בסוגיה זו ראו אצל ואן ראהדן: Ibid., pp. 176-230

62 Ibid., pp. 77-89. השימוש במושג ׳קוד תרבותי׳ ביחס לאנטישמיות הגרמנית מבוסס על מאמרה של שולמית וולקוב: Shulamit Volkov, ‘Antisemitism as a Cultural Code’, *Leo Baeck Institute Year Book*, 23 (1978), pp. 25-46

63 van Rahden, *Jews and other Germans*, pp. 231-242

בחינת ההיקף והעומק של השתתפות היהודים במגוון של מרחבים ציבוריים בעיר בשנים 1860–1916 משמשת את ואן ראהדן גם ככלי לאפיון זהותם החברתית, ובעזרתה הוא מגיע למסקנה מעניינת. העובדה ש־52 אחוזים מהגברים היהודים בברסלאו היו חברים בו זמנית לפחות במועדון יהודי אחד ובמועדון לא יהודי אחד משמשת לו ראיה להצעתו לאפיין את זהותם היהודית בעזרת המושג 'אתניות תלוית מצב' (situational ethnicity).[64] כך, בזמן שההבנה המקובלת של המושג אסימילציה מושתתת על תפיסה בינרית ולפיה קיים ניגוד בעל אופי מהותני בין 'היות יהודי' ל'היות גרמני' ולפיכך התגרמנות היהודים באה בהכרח על חשבון יהדותם, תפיסת היהודיות כ'אתניות תלוית מצב' מציעה לראותה מראש כזהות שאינה מקפת כול ואקסלוסיבית, אלא חלק מריבוי של זהויות. ברוח זו גם תנופת הקמתם של איגודים יהודיים בעיר סביב מפנה המאה העשרים אינה צריכה להתפרש, ברוח הגישה הבינרית כ'חזרה ליהדות' על חשבון הגרמניות, שכן היא לא הביאה לידי התבדלות יהודית, אלא להעמקת הגיוון הרב־תרבותי בחיי היהודים.[65]

ממצאיו המפורטים של ואן ראהדן והניתוח שהוא מציע מסייעים אפוא לקורא להשתחרר מתפיסות מקובעות ודיכוטומיות של 'זהות', תפיסות העומדות ביסוד ההבנה המסורתית של מושג ה'אסימילציה'. במקום זאת עולה מהדברים קריאה לראות במושג 'זהות' — היהודית והגרמנית (או הרוסית, הצרפתית וכו') כאחד — תהליך מתמשך של הבניה, שעל ההיסטוריון מוטל לפענחו ולחפש את המרחבים שבהם הוא בא לידי ביטוי במורכבותו. הדברים עולים בקנה אחד עם הצעתו של הסוציולוג האיטלקי אלברטו מלוצ'י להמיר את המושג זהות (identity), שממנו משתמעת הבנה סטטית וקוהרנטית של זהות נתונה כזאת או אחרת (given) במושג identization כדי לבטא את התהליך הרפלקסיבי ואת השינויים המתמידים המתרחשים בתהליכי עיצוב הזהות והאינטראקציה בין הזהויות.[66] הגמישות המחשבתית שהמושג identization מעניק יכולה לסייע לייצוג נוקשה פחות ומורכב יותר של תמורות בזהות היהודית בסביבות שונות, והיא אף עשויה להיות רלוונטית ביותר לפענוח התהוותה של ה'ישראליות'.

כמה מהתובנות המאתגרות העולות מספרו של ואן ראהדן באות לידי ביטוי בצורה אחרת בספרה של מרלין אוטה שראה אור בשנת 2006. ספר זה בוחן את שאלות היסוד הנוגעות ליחסים בין יהודים לגרמנים, לאנטישמיות, לזהות יהודית ולאסימילציה מבעד לפעילותם של יהודים בתעשיית הבידור העממי בגרמניה משלהי המאה התשע עשרה

64 Ibid., pp. 89-92, וראו גם את הצגתו העקרונית של המושג 'אתניות תלוית מצב' וההצעה להשתמש בו, בכל הנוגע לתקופה שהחלה ב־1860, במקום המושג 'תרבות משנה' (sub-culture) במבוא לספרו, pp. 8-9

65 על ההתחדשות הארגונית של יהודי גרמניה בתקופה זו ראו: יעקב בורוט, **'רוח חדשה בקרב אחינו באשכנז'**.

66 Alberto Melucci, *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*, Cambridge University Press, London and New York 1996, p. 31

ועד עליית הנאצים לשלטון.[67] עיונה המיקרו־היסטורי של אוטה מתמקד בשלוש זירות מוגדרות: פעילותן של משפחות יהודיות בקרקסים, מעורבותם של יהודים ב׳תאטראות ז׳רגון׳ ופעילותם בתאטראות ה־Revue — סוגה חדשה של תאטרון עירוני סטירי. תחום הבידור העממי על מגוון סוגותיו, טוענת אוטה במבוא לספרה, מציע דוגמאות מובהקות למרחבים ציבוריים חדשים שיצרה התרבות העירונית הגרמנית בעיקר אחרי 1890, מרחבים שבשל חדשנותם התהוו לעתים כחוצי גבולות של מגדר ומעמד. כך, בניגוד לנעשה במרחבים ציבוריים ממוסדים יותר ובעלי מסורת ארגונית מקובעת כגון הצבא, האקדמיה והפוליטיקה, בזירות של הבידור העממי גם סימונם של הגבולות האתניים בין יהודים ללא יהודים ויישומן של פרקטיקות ההדרה המסורתיות היו רופפים יותר. זירות אלו מעניינות במיוחד, היא טוענת, גם מכיוון שמעצם טבען הן הביאו לידי יצירתן של אינטראקציות אינטימיות בין האמנים המופיעים (performers) לקהליהם ולעיצוב דימויים חדשים של ה׳אחר׳ היהודי — ערעור נוסף של הגבולות המקובלים במערכות היחסים בין יהודים לגרמנים אחרים. העיסוק במקרי מבחן אלו עשוי לפיכך לסייע ליצירתה של תמונה מורכבת יותר הפורצת את הדימויים המונוליטיים והדיכוטומיים של יהודים וגרמנים כאחד.[68]

מקוצר היריעה אתמקד להלן רק בממצאיה של אוטה ביחס לקרקסים ובמסקנותיה הכלליות. הקרקסים, כך היא טוענת, הציעו ליהודים גרמנים כפריים, שבאו מרקע של רוכלות או סחר בבהמות, מסלול של קידום כלכלי והשתלבות חברתית שהיה שונה מסולם ההתקדמות המקובל יותר של יהודי גרמניה שהשתלבו בבורגנות הרכוש (Besitz) וההשכלה (Bildung). תעשיית הקרקסים — שעלייתה קשורה באופן אינהרנטי לתהליכי העיור המואצים שחלו בגרמניה המודרנית — הגיעה לתור הזהב שלה כאמצעי בידור להמונים בעידן שבין 1870 ל־1914. בתקופה זו נמנו עם קהל הקרקסים לא רק אנשי המעמד הנמוך, אלא גם אנשי אצולה, אנשי צבא בכירים ובני מעמד הביניים, והוא היה למעין ׳אתר של הרמוניה בין־מעמדית׳ או Klassenfriedens כמו שתיאר זאת ולטר בנימין.[69]

אוטה מתחקה אחרי שורשיהן והתפתחותן של משפחות יהודיות אחדות שהיו דומיננטיות מאוד בתרבות הקרקסים הנודדים של מרכז אירופה בתקופה זו.[70] בחינה מעמיקה שלהן מציגה דגם שונה במובהק מזה של היהודים הגרמנים העירונים הבורגנים בני הזמן, המתוארים על פי רוב כמייצגיה המובהקים של יהדות גרמניה. כך, דפוסי הילודה והדתיות במשפחות הקרקס היו שונים מאלו של הבורגנות העירונית, שכן הם ילדו מספר רב יחסית של ילדים ונטו במידה רבה לשמירה על ההלכה היהודית ועל פרקטיקות מסורתיות

67 Marline Otte, *Jewish Identities in German Popular Entertainment, 1890-1933*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 2006

68 Ibid., pp. 5-16

69 Ibid., pp. 23-24

70 עיקרו של דיון זה בפרק השני בספרה של אוטה, Ibid., pp. 44-59

אחרות. השוני ניכר גם בתחום ההשכלה. עולמם של ילדי הקרקס עוצב בראש ובראשונה מתוך ההתנסות המשפחתית והאתנית היהודית, ולא בתיווך המוסדות הפורמליים להשכלה גבוהה. הם רכשו על פי רוב השכלה יסודית ותו לא והתמקדו בהכשרתם השיטתית לשמש בתפקידים בקרקס. נוסף על כך התאפיינו יהודי הקרקס במחויבות יהודית בין־דורית ומשפחתית חזקה, הם נטו לנישואים בינם לבין עצמם ולהיעדר גיוון מקצועי בתוכן — כל אלו מאפיינים לכאורה קהילות אתניות מגובשות ואף מסתגרות. עם זאת אוטה מתארת מערכות קשרים משמעותיות של משפחות יהודיות אלו עם משפחות קרקס לא יהודיות ועם הקהילות העירוניות הנוצריות ביישובי הקבע שלהם, שבהם התגוררו בחודשי החורף. קשרים אלו, כך היא טוענת, אינם צריכים להתפרש בעזרת ההמשגה המוכרת של 'אסימילציה', אלא כהמשכיות של הסולידריות הקדם־מודרנית בין יהודים לשכניהם וכחלק מהמנטליות השמרנית של עיר השדה הגרמנית. כך, גם את יחסם של אנשי הקרקס היהודים לשלטונות הגרמנים המקומיים, שבא לידי ביטוי בין השאר במעורבותם במפעלי צדקה מקומיים וביטויי לויאליות כאלה ואחרים, אוטה מציגה כמושתת פחות על לאומיות מהסוג החדש ויותר על פטריוטיזם קדם־מודרני (Landespatriotismus).[71]

מלחמת העולם הראשונה ותוצאותיה הביאו לקצו את הקיום־יחד הייחודי בין יהודים ללא־יהודים בגרמניה במרחב הציבורי הייחודי של עולם הקרקסים. גם בהקשר זה תיאוריה וניתוחה של אוטה מציגים מציאות מורכבת יותר מזו העולה מהטיעון הפשטני ולפיו עליית האנטישמיות ובסופו של דבר הנאציזם הביאו למשבר האסימילציה ובסופו של דבר לשקיעתה. השבר ביחסי היהודים-לא יהודים בעולם הקרקס, כך מתברר, צריך להתפרש בתוך ההקשר של שקיעתה של תעשיית בידור זו ובאופן רחב יותר כחלק משקיעת התרבות האסתטית האבירית והמאופקת יחסית של עידן הקיסרות, ועלייתו של עידן המתאפיין בתרבות פוליטית ואסתטית מקוטבת ואלימה יותר.[72] גם עליית המדרגה של האנטישמיות הגרמנית לאחר המלחמה והמעבר שלה לפסים אלימים יותר ניתנים כמובן להתפרש בהקשר זה.[73]

מקרי המבחן של יהודי הקרקסים והזירות המיקרו־היסטוריות האחרות שאוטה בוחנת, מסייעים לגבש את התובנה הכוללת שלפיה המציאות החברתית של יהודי גרמניה בשיאו של עידן האמנציפציה — בעשורים שקדמו למלחמת העולם הראשונה — הייתה הטרוגנית הרבה יותר מזו המוצגת מבעד למונחים כמו 'אסימילציה' ו'אקולטורציה', והיא משקפת רק את עולמה של אליטה יהודית עירונית דקה והומוגנית. מובן שהבימה, על זירותיה השונות, טוענת אוטה בסיכום לספרה, אינה יכולה לייצג את מכלול המציאות החברתית

71 Ibid., pp. 76-78

72 Ibid., pp. 26, 95-104

73 ובהקשר זה ראו: Dirk Walter, Antisemitische Kriminalität und Gewalt, Judenfeindschaft in der Weimarer Republik, Dietz Bonn 1999 (דירק וולטר, **פשיעה אנטישמיות ושנאת יהודים אלימה ברפובליקת ויימר**, בון 1999).

שלפני המלחמה. ובכל זאת יש משמעות שבתנאים הסטטיים יחסית שאפיינו את החברה הגרמנית בעידן הקיסרי יכול היה הבידור העממי, על מגוון סוגותיו, לכונן את עצמו כמעין מרחב חברתי נפרד, אוטופי, שלא בהכרח נענה לנורמות ההדרה של הספרה הפוליטית והכלכלית. בכל שלוש סוגות הבידור העממי הנידונות בספר הייתה מלחמת העולם הראשונה קו פרשת מים שסימן את קץ האוטופיה, את שקיעתם של דפוסים ייחודיים אלו של קיום־יחד ותמורה פרדיגמטית ביחסים בין יהודים ללא־יהודים.[74]

דת, משפחה וחברה יהודית בגרמניה – היבטים חדשים

לצד מחקרים כמו אלו של ואן ראהדן ואוטה, שעיקר חדשנותם בהתוויה ובהערכה מחדש של דפוסי היחסים בין יהודים ללא־יהודים בגרמניה אל מול פרדיגמת האסימילציה, הופיעו בשנים האחרונות עבודות מחקר שהעשירו את הפרספקטיבה שלנו על חייהם הפנימיים של יהודי גרמניה. גם הם תורמים בדרכם לערעור על דיכוטומיות וקיבעונות מחשבתיים או לפחות לריכוך שלהם. אתייחס לשתי מונוגרפיות כאלה.

ספרו של בנימין מ׳ באדר על מגדר, יהדות ותרבות בורגנית בגרמניה בשנים **1800–1870** מציע קריאה מחדש של התמורות הדתיות ביהדות גרמניה בתקופה מכוננת זו.[75] באדר מעמיד במרכז ספרו את סוגיית המגדר, אך בשונה מאחרים (בעיקר אחרות) שעסקו בכך לפניו, עיקר חידושו שהוא אינו משתמש ברגישות המגדרית ככלי להתווייתה של ספרה נשית פרטית נפרדת מזו הגברית והציבורית, אלא נזקק לדימויי הנשיות כדי לטעון טענות כוללות יותר ביחס לטרנספורמציה של יהדות גרמניה המודרנית. בזמן שהיהדות בעידן הקדם־מודרני, טוען באדר במבוא לספרו, הוגדרה סביב פרקטיקות לימוד ופולחן של גברים (בראש ובראשונה התפילה בציבור ולימוד התורה), שנשים הודרו מהן, תהליכי האמנציפציה במאה התשע עשרה הביאו לידי ירידת ערכן של פרקטיקות מסורתיות אלו ולעלייתן של רגישויות דתיות חדשות שהתפתחו כחלק מהתרבות הבורגנית. התברגנותם של חיי הדת, הוא טוען, הייתה קשורה מיניה וביה לטרנספורמציה בסדר המגדרי: היהודים הגרמנים הבורגנים העריכו עתה יותר ויותר חוויות ופרקטיקות דתיות שהעבירו את הדגש למסגרת המשפחתית ולרגישותו הדתית של היחיד. רגישויות אלו נתפסו ׳נשיות׳ (feminine) והביאו לפיכך לידי עיצובה של ה׳דתיות׳ היהודית כ׳יהדות נשית׳ (feminized Judaism). אין מדובר, כך הוא מדגיש, ביהדות ביתית (domestic Judaism) שהגברים נסוגו ממנה, אלא בהגדרה מחודשת כוללת יותר של הדתיות באופן שנגע לספרה הפרטית ולמרחב בציבורי גם יחד.[76]

74 Otte, *Jewish Identities in German Popular Entertainment*, pp. 281-285

75 Benjamin Maria Baader, *Gender, Judaism and Bourgeois Culture in Germany, 1800-1870*, Indiana University Press, Bloomington 2006

76 Ibid., pp. 1-8

באדר טוען שהתפתחות זו הושפעה מהמהלך הכלל גרמני (בראש ובראשונה הפרוטסטנטי) של מעבר מ׳דת׳ של טקסיות ממסדית ל׳דתיות׳ (religiosity), המושתתת בעיקר על מחויבות סובייקטיבית וחוויה רגשית.[77] מהלך זה קשור במובהק ל׳פמיניזציה של הדת׳ — הפיכתן של נשים למרכזיות בחיי הדת הפרטיים, המשפחתיים והציבוריים כאחד במידה רבה יותר משהיו קודם לכן, בין השאר בשל תפיסתן בעולם הבורגני כנוטות ל׳דבקות דתית׳ (piety) לעומת הגברים, שרבים מהם, בראש ובראשונה בחוגים הבורגניים, עברו בתקופה זו תהליך חילון מואץ. כך למשל אנו למדים שהתפשטותם של ספרי תפילות של הנשים היהודיות במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה הייתה חלק מהתפשטות רחבה יותר של ׳ספרות תחינות׳ (devotional literature) מסוג חדש לנשים גרמניות קתוליות ופרוטסטנטיות משכילות.[78]

הניתוח שבאדר מציע לתמורות בחיי הדת היהודיים חוצה לא רק את הגבולות בין יהודים לנוצרים, אלא גם בין הזרמים הדתיים בתוך יהדות גרמניה. באדר דן בשיח של מנהיגי היהדות הרפורמית על מעמד האישה בהלכה ובתמורות שהם הציעו,[79] אך מבהיר שלא זו הייתה הזירה העיקרית שבה התחוללה התמורה. השינוי המהותי במעמדן של הנשים — ולא פחות חשוב מכך גם במעמד הנשיות בתרבות היהודית — לא התרחש אליבא דבאדר במסגרת שיח ההלכה, אלא כחלק מיצירתה של שפת דתית חדשה בתוך היהדות, שפה שבמרכזה עמדה התודעה הדתית האישית.[80] גם האורתודוקסיה, שפעלה לשימור מסגרת ההלכה המסורתית, על הנורמות המגדריות והפרקטיקות הטקסיות הכלולות בה, הפנימה את השפה הדתית החדשה של היהדות הבורגנית והסתגלה אליה. גם אם שמירת המצוות המסורתית ולימוד התורה נותרו, בעיקרון, על כנם בעולמה של האורתודוקסיה, ניכרה בהחלט ירידה ביוקרתם בהשוואה לפרקטיקות דתיות אינטימיות שהתאימו לרגישויות החדשות.[81]

באדר אמנם אינו דן במושג האסימילציה ישירות כמו ואן ראהדן או אוטה, אך באופן שהוא מציג את התמורות הדתיות מובלעת ביקורת על פרשנויות פשטניות של פרדיגמת האסימילציה וקריאה להבנה מורכבת יותר שלה. כך הניתוח שהוא מציע להתפתחות הדת היהודית מסייע להשתחרר מהתפיסה בדבר קיומה של מהות יהודית ׳מקורית׳ או ׳אותנטית׳ שתהליך השתלבותם של היהודים בסביבה הגרמנית הבורגנית הביא לידי התפוררותה או

77 על כך ראו למשל: Lucian Hölscher, 'Bürgerliche Religiosität im protestantischen Deutschland des 19. Jahrhunderts', in: Wolfgang Schieder (ed.), *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Klett-Cotta, Stuttgart 1993, pp. 191-215 (לוסיאן הולשר, ׳דתיות בורגנית בגרמניה הפרוטסטנטית במאה התשע עשרה׳, בתוך: וולפגאנג שידר (עורך), **דת וחברה במאה התשע עשרה**, שטוטגרט 1993).

78 Baader, *Gender, Judaism and Bourgeois Culture in Germany*, pp. 111-113

79 Ibid., pp. 58-70

80 Ibid., pp. 72-73

81 לדיונו של באדר על האורתודוקסיה ראו: Ibid., pp. 84-95

לפחות היחלשותה. במקום זאת מתקבל הרושם שהפיכתם של היהודים לבורגנים גרמנים הביאה לידי עיצוב מחדש של יהדותם ברוח מערכת הערכים של תקופתם אגב הבלטה של יסודות דתיים חלופיים לאלו של ההלכה — כאלו שהיו קיימים באינוונטר של המורשת היהודית גם קודם לכן, אך עתה זכו להבלטה רבה.[82]

אחד מתחומי הפעילות היהודיים המסורתיים ששינו את אופיים, על פי תיאורו של באדר, עם שקיעת הדומיננטיות של הגרסה ההלכתית של היהדות, הייתה פעילותן של האגודות היהודיות הוולונטרית שפעלו לסיוע הדדי ועזרה עצמית.[83] כמו שראינו, המודרניזציה של האגודות הפילנתרופיות היהודיות במאה התשע עשרה ומעורבותן הגוברת של נשים בהן, מוצגת בכל הנוגע ליהדות מזרח אירופה ומערבה כאחד כיסוד עיקרי במודרניזציה ובדמוקרטיזציה של חיי היהודים ובסיגול מאפייניה של חברה אזרחית בקהילה היהודית החדשה. פעילויות אלו הן — לא פחות ובעצם אף יותר מהפרקטיקות הדתיות המובהקות — תחום חברתי שבו מתגלה טשטוש הגבולות בין ההתפתחות היהודית הייחודית לכאורה ובין הנורמות הרחבות יותר של החברה הסובבת. פעילות הארגונים הוולונטריים היהודיים והשיח שהתנהל סביבם עשויים לפיכך להיבחן כשדה חשוב שבחינת ההתפתחויות בו תסייע לקריאת התיגר על ייצוגה המהותני של ה'יהדות' כמנוגדת ל'גרמניות'. סוגיה זו עומדת במרכז המונוגרפיה של שרון גילרמן שיצאה לאור בשנת 2009.[84]

גילרמן, שספרה עוסק בתקופת רפובליקת ויימאר, מתמקדת בניסיונותיהם של עובדים סוציאליים, רופאים, מנהיגים דתיים ופעילי ציבור יהודים אחרים להיאחז במשבר הקשה שיהודי גרמניה נקלעו אליו בעקבות מלחמת העולם הראשונה כנקודת מוצא לתחייה יהודית. דוברים יהודים בני המחנות השונים כגון ליברלים, ציונים ובמידה מסוימת גם אורתודוקסים, פנו בשנות הרפובליקה של ויימאר לעסוק בסוגיות הנוגעות לבריאותו של היחיד ולבחירותיו האישיות — בחירת בני זוג, שיעורי הילודה, שינוי יחס למיניות, תעסוקת נשים ועוד — והציגו אותן כסוגיות בעלות משמעות חברתית וקהילתית. עיסוקם הנרחב והמגוון באבחון הפתולוגיות של החברה היהודית והחזונות השונים שהעלו בדבר הריפוי הנדרש ל'גוף החברתי' (Volkskörper) היהודי — מושג שמקורו בשיח החברתי והרפואי בני הזמן — יצרו, לטענתה של גילרמן, שפה חדשה ששימשה בסיס להעצמתה של הספרה החברתית היהודית ולהעמקת המחויבות הקהילתית.[85]

גילרמן עוקבת אחרי הדרך שבה הפנימו דוברים יהודים גרמנים את השיח הגרמני בדבר 'המשבר במשפחה' בעקבות המשבר הדמוגרפי ושקיעת הילודה אחרי מלחמת

82 Ibid., p. 210

83 Ibid., pp. 161-183

84 Sharon Gillerman, *Germans into Jews: Remaking the Jewish Social Body in the Weimar Republic*, Stanford University Press, CA 2009

85 Ibid., pp. 1-9

העולם הראשונה. לטענתה, דוברי היהודים הושפעו מייצוגה, השלילי בעיקרו, של 'האישה החדשה' בגרמניה בשיח זה, ובתגובה ניסו להציג את אידאל 'האם היהודייה החדשה'.[86] היא מראה כיצד הרפורמיסטים היהודים בני המחנות השונים אימצו רעיונות פרו־נטליסטים — אידאולוגיות החותרות לעידוד הילודה — שרווחו בציבוריות הגרמנית, וסיגלו אותם להקשר החברתי ולמקורות התרבותיים והדתיים היהודיים.[87] התמורות בשיח, ולא פחות מכך בפרקטיקה הטיפולית של הארגונים היהודיים, ניכרו גם בשינוי היחס ללידות מחוץ לנישואים, לנוער במצוקה שנפלט ממערכת החינוך ומהחברה ועוד.

העיסוק המתרחב בשיקום המשפחתיות והקהילתיות היהודית, שמוצג אצל גילרמן בתוך ההקשר של ה'ביופוליטיקה' (biopolitics) התפתח אפוא כעוד זירה של מתח דיאלקטי בין מגמות ה'אסימילציה' וה'דיסימילציה' של החברה היהודית הגרמנית — מתח שכמו שראינו לעיל הציגה גם שולמית וולקוב.[88] גילרמן מציגה שיח זה כהתגלמות ה'פרדוקס היהודי הוויימארי' — מושג המשקף את תובנתה שכינונה מחדש של הייחודיות היהודית בתקופת הרפובליקה לא באה במקום הגרמניות, אלא לצדה ובמידה רבה אף במסגרתה. כך, גם אם מחויבותם של הפעילים החברתיים לעיצובה מחדש של החברה היהודית ולשמירה על ייחודיותה בעתות משבר נקשרה ליסודות יהודיים מסורתיים, התפיסה החדשה של ייחודיות 'הגוף החברתי' היהודי הושתתה במידה רבה על תהליכים שהתרחשו בכלל התרבות הגרמנית והייתה למעשה חלק מהם.

גילרמן חותרת אפוא לאתגר את פרדיגמת האסימילציה הבינרית מנקודת המבט החברתית, ובמובן זה ספרה מצטרף למגמות שהצגנו למעלה. האופן שהיא מציגה את שאיפתה לגשר על הפער בין ההיסטוריה היהודית־גרמנית להיסטוריה הגרמנית בכללה ולתרום להיסטוריה בעלת אופקים פתוחים (open ended) של עידן ויימאר[89] מיטיב לשקף גם את מגמות היסוד של עבודותיהם של ואן ראהדן, אוטה ובאדר, ובמובנים מסוימים מהדהדים בה גם אחדות מהתובנות העולות מהמחקרים החדשים על יהדות מזרח אירופה.

סיכום

מגוון המחקרים שהוצגו במאמר זה אינם מביאים, כמובן, לידי מסקנות ברורות וחד־משמעיות. עם זאת העיון במכלול העולה מהם מביא לידי ביטוי כמה תובנות ורגישויות המאפיינות את השיח העכשווי בהיסטוריוגרפיה של יהדות אירופה המודרנית. לסיום המאמר אנסה להציג בקצרה את שלוש העיקריות שבהן.

86 Ibid., pp. 26-34

87 Ibid., pp. 53-77

88 ראו הערה 22 לעיל.

89 Gillerman, *Germans into Jews*, p. 16

א. השתחררות ממהותנות וקריאת תיגר על הגדרות זהות קשיחות: אחדים מהמחקרים שנידונו כאן חותרים להשתחרר מהגדרות זהות קשיחות של 'יהדות' ו'תרבות יהודית', של 'גרמניות' ובמובלע אפילו של 'רוסיות'. במקום זאת עולה תפיסה גמישה יותר הרואה בזהות התרבותית והלאומית תהליך דינמי של אינטראקציה ויצירה מתמשכת. תובנות אלו בולטות בהקשר המזרח אירופי למשל בעבודותיהם של ויידלינגר ומוס, הדנים במגוון האפשרויות להבנייתה של זהות תרבותית יהודית מודרנית (בעברית וביידיש כאחד) שזיקתה למה שמכונה לעתים 'מקורות היהדות' (בין שמדובר במקורות העבריים הקלסיים ובין שבמקורות העממיים של תרבות היידיש) בהחלט אינה מובנת מאליה. מחקרים אלה, ולצדם המחקרים המקומיים שהוצגו במאמר, מסייעים לנו להשתחרר מתפיסתו המכלילה של העולם היהודי המזרח אירופי כהתגלמותה של היהדות האותנטית. במקום זאת עולה תמונת פסיפס מורכבת של יהודים החיים בתחום המושב, אך גם מעבר לו, ומוארות ההשלכות המהפכניות של תהליכי העיור, החילון והמודרניזציה על יהדות זו.

בהקשר היהודי גרמני בולטת קריאת התיגר על מה שכינינו 'פרדיגמת האסימילציה הבינרית', המושתתת על הנחה מוקדמת של הפרדה מהותית בין 'יהודיות' ל'גרמניות' כשני דפוסי זהות מנוגדים. במקום זאת עלו במונוגרפיות שנידונו כאן מגוון אפשרויות לזהות משולבת וגמישת גבולות ברוח המושג 'אתניות תלוית מצב' כפי שעלה מעבודתו של ואן ראהדן. גם עיצובם של התחומים היהודיים הפנימיים כגון חיי הדת או הפעילות החברתית הקהילתית הוצגו ברוח זו בעבודותיהם של באדר וגילרמן ככאלה המושתתות על זיקה דינמית למקורות היהודיים אך בה בעת מהוות חלק אינטגרלי מההתפתחות הכלל גרמנית בת הזמן.

ב. התרכזות גוברת בניתוח פרקטיקות: עולמם של יהודי מזרח אירופה ומרכזה ומגוון דפוסי הזהות היהודית שהופיעו בו נידונו במחקרים שהוצגו למעלה במידה רבה מבעד לפרקטיקות מגוונות, כמו שהתבצעו הלכה למעשה. כך למשל דן מאיר בפעילותם של איגודי הצדקה היהודיים בקייב כבסיס לכינונה של 'יהדות של איגודים' (associational Judaism), ויידלינגר הציג את צמיחתה של התרבות היהודית החילונית ברוסיה כחלק מתולדות פעילות הפנאי וחיי היום־יום של היהודים שהוא אפיין כבעלי גישת 'העולם הזה' (the 'this worldniks'), ואוטה שחזרה בפירוט את דפוסי פעילותם של יהודים בבידור העממי הגרמני כבסיס לתיאור ולניתוח זהותם כיהודים והשתלבותם במרחב הגרמני.

ממצאים אלו עולים בקנה אחד עם הטענה שהדגש בהיסטוריוגרפיה היהודית של העידן המודרני עובר מ'נרטיב האקולטורציה', המושתת על ראייתה של התרבות כטקסט (culture as text) לנרטיב פתוח יותר המושתת על תפיסה פרפורמטיבית יותר של תרבות (culture as performance) ומדגיש הרבה יותר את חשיבותם של פרקטיקות, ריטואלים ודפוסי יום־יום כבסיס לעיצובה המתמשך של התרבות.[90] מגמה זו מצטרפת במובהק להשתחררות מהגדרות הזהות המהותניות ולטשטוש הגבולות והדיכוטומיות המקובלות.

90 Klaus Hödl, 'Looking Beyond Borders: Performative Approaches to Jewish Historiography', *Journal of Jewish Identities*, 1,1 (2008) pp. 51-66

ג. רגישות גוברת לתחום הלשוני והתייחסות ל'שפה' בהקשרים מגוונים: ההיסטוריוגרפיה היהודית העכשווית מתפתחת בתוך ההקשר הרחב יותר של תמורות במדעי הרוח והחברה, בין השאר אלו המזוהות עם 'המפנה הלשוני' ו'המפנה התרבותי'.[91] ברוח זו ניכרת באחדים מהמחקרים שהוצגו כאן רגישות גוברת לחשיבותה של השפה. כך למשל התייחס ויידלינגר למתח בין הוראתם המסורתית של מושגי ה'קריאה' וה'ספר' בעולמם של יהודי מזרח אירופה, להבניה המחודשת של מושגים אלו בתהליך המודרניזציה התרבותית שלהם, מוס דן לעומק במגוון משמעותיו של המושג 'תרבות' בעולם המזרח אירופי, גילרמן התייחסה לקליטתו ולהפנמתו של המושג הגרמני 'גוף חברתי' (Volkskörper) בעולמם הקהילתי של יהודי גרמניה, ובאדר הציג את התמורה בעולמם הדתי של יהודי גרמניה במאה התשע עשרה כיצירתה של שפה דתית חדשה.

בשנת 1988 התייחס פיטר נוביק בספרו הקלסי על ההיסטוריוגרפיה האמריקנית לגידול העצום בהיקפי המחקר ההיסטורי בן זמננו. במובן מסוים, כך טען, ניתן לומר שהידע ההיסטורי מצטבר על מדפי הספרייה, אך ההתוודעות אליו, שלא לדבר על עיבודו, היא הרבה מעבר ליכולת ההכלה של בן תמותה כלשהו.[92] מצב עניינים זה הולך ומשתרר בעשורים האחרונים גם בהיסטוריוגרפיה היהודית, וקשה להצביע על פתרון פשוט בעניין זה. כך הולכים ומעמיקים הפערים, ולעתים אף הנתקים, בין תחומי מחקר שונים, ואפילו בתחום המוגדר לכאורה של היסטוריה יהודית בעת החדשה. כך למשל ניתן להצביע על היעדר תקשורת מספקת בין חוקרי יהדות אירופה לחוקרי הקהילות היהודיות בארצות המזרח התיכון, וכן על הנתק הבעייתי בין חוקרי תולדות היהודים בעידן המודרני לחוקרי השואה.[93] הנתק, ההולך ונוצר, בין חקר תולדות היהודים בעידן המודרני לחקר הציונות

91 על כך ראו למשל: Moshe Rosman, *How Jewish is Jewish History?*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford and Portland OR 2007; גיא מירון, 'לשון, תרבות, מרחב: אתגרי ההיסטוריוגרפיה היהודית בעידן התפניות', **ציון**, עו, א (תשע"א), עמ' 63–93.

92 Peter Novick, *That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 1988, p. 582

93 בעניין יהדות אירופה מול יהדות ארצות האסלאם ראו: גיא מירון, 'בין ברלין לבגדאד: בעיות ואתגרים בהיסטוריוגרפיה הישראלית של יהודי עיראק', **ציון**, עא (תשס"ו), עמ' 73–98. לדיון רחב ועקרוני בשאלת פריצת הגבולות בהיסטוריה היהודית ואתגר גיבושו של נרטיב היסטורי יהודי טרנס־לאומי ראו: Moshe Rosman, 'Jewish History across Borders', in: Jeremy Cohen & Moshe Rosman (eds.), *Rethinking European Jewish History*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford and Portland OR 2009, pp. 15-29; בעניין חקר השואה אל מול חקר ההיסטוריה היהודית ראו: אנגל, **מול הר הגעש**; גיא מירון, 'לגשר על פני התהום — חקר השואה מול חקר תולדות ישראל: בעיות ואתגרים', **יד ושם קובץ מחקרים**, לח, ב (תשע"א), עמ' 129–160. הפרויקט 'הציונות לאיזוריה' בעריכתו של אלון גל היא דוגמה מעניינת לניסיון להתמודד עם אתגרים אלו בהקשר של חקר הציונות, ראו: אלון גל (עורך), **הציונות לאיזוריה: היבטים גאו־תרבותיים**, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים תש"ע (שלושה כרכים).

ובעיקר חקר תולדות ישראל הוא אולי הכרח המציאות על מנת לקדם את התמקצעות התחום. ובכל זאת, חשוב לדעתי שחוקרי ישראל והציונות יעקבו, לפחות במידה מסוימת, אחר המגמות החדשות בחקר החברה היהודית המודרנית, שנערך בעיקרו מחוץ לישראל, ויתייחסו אליהן מתוך הקשבה לאזהרתו של מרק בלוך שאמר שאם יעבדו חוקרי התקופות בנפרד זה מזה, "לעולם לא יבינו אלא לחצאין, ולו גם בתחום המחקר שלהם ממש".[94]

94 מארק בלוך, **אפולוגיה על ההיסטוריה או מקצועו של ההיסטוריון** (תרגמה צביה זמירי), מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ב, עמ' 88.

רשימת קיצורים

אב״ג — ארכיון בן־גוריון, המכון למורשת בן־גוריון, קריית שדה־בוקר
אב״ג, א״צ — ארכיון בן־גוריון בארכיון צה״ל
אה״ע — ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון, תל אביב
א״ז — ארכיון ז׳בוטינסקי, במכון ז׳בוטינסקי בישראל, תל אביב
אי״ט — ארכיון יד טבנקין, רמת אפעל
אממ״ב — ארכיון מרכז מורשת מנחם בגין, ירושלים
אמ״ע — ארכיון מפלגת העבודה ע״ש משה שרת, בית ברל
א״צ — ארכיון צה״ל, תל־השומר
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 ה׳הגנה׳, תל אביב
ג״מ — גנזך המדינה, ירושלים
FRUS — Foreign Relations of the United States
NA — National Archives, College Park, Maryland
PRO — Public Record Office

רשימת משתתפים

ארי בראל	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
בועז וונטיק	המכללה האקדמית אחוה
חנן חבר	האוניברסיטה העברית בירושלים
מאיר חזן	אוניברסיטת תל אביב
רפי יונגמן	המרכז האקדמי רופין
בעז כהן	המכללה האקדמית גליל מערבי
אודי לבל	המרכז האוניברסיטאי אריאל בשומרון ומרכז המו"פ האזורי שומרון ובקעת הירדן
ליאור ליבמן	האוניברסיטה העברית בירושלים
גיא מירון	מכון שכטר למדעי היהדות
עמרי מצר	האוניברסיטה העברית בירושלים
סבטלנה נטקוביץ׳	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
הגר סלמון	האוניברסיטה העברית בירושלים
מוסטפא עבאסי	המכללה האקדמית תל־חי למדע, סביבה וחברה
עמית עסיס	האוניברסיטה העברית בירושלים
אלון פאוקר	המכללה האקדמית בית־ברל
איריס פרוכטר־רונן	אוניברסיטת חיפה
משה שוקד	אוניברסיטת תל אביב
זכי שלום	מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב

ABSTRACTS

The Polemics Regarding the 'Crisis of Marxism' and the Formation of Jabotinsky's Early Ideological Perceptions: 1898-1903

Svetlana Natkovich

One of the important events in the intellectual life of Europe during the later years of the nineteenth century was the polemics regarding the 'Crisis of Marxism'. Marxist scholars and politicians had to contend with critics who held Neo-Kantian views. The Neo-Kantians aspired to revive the moral-transcendental conflicts of the free individual at the center of the political discourse, and to renounce the positivistic ethics that in their opinion was based on social utilitarianism. A third force entered the public arena at the time of the polemics. The non-conformists George Sorel and Benedetto Croce accepted the Neo-Kantian criticism of the Marxist system and offered a revision of their own. However, instead of the categories of reason, social contract, and natural rights applied by Neo-Kantian intellectuals, they turned to concepts such as impulse, instinct, and unconscious.
Jabotinsky's formative years as a young man were spent in one of the centers of the ongoing polemics, as a student at the University of Rome from 1898 to 1901. As I claim in the article, Jabotinsky's early views were influenced by Croce and Sorel, and their circles were responsible, to some extent, for Jabotinsky's adherence to a nationalist view. In order to characterize the formation of Jabotinsky's political and aesthetic thinking, I focus on an analysis of the political and ideological milieu, the source for his basic assumptions on social issues, during his formative years as a student, journalist, and novice writer.

HaKibbutz HaMeuchad's 'State of Shock'1948-1954: Textual Expressions

Lior Libman

With the foundation of the State of Israel, the Kibbutz faced a severe crisis, as State sovereignty brought major structural, political and social changes that altered the Kibbutz's positioning and status within Jewish society in Israel. Most of the existing historical research on the Kibbutz's difficulties in the period focuses on the political and sociological aspects. This article, however, examines the cultural roots of the crisis, and locates them within the pioneers' theo-political understanding of their historical action, which, so the argument goes, emanated from secularized and nationalized Hasidic theology, and viewed itself in terms of the meta-historical Zionist-Socialist narrative. This self- perception was no longer conceivable during the 1948 war and thereafter. The Kibbutz's absorption into, and adjustment to, the new State caused a series of fatal fractures, painful rifts, in the collective mind of the Kibbutz, which saw itself as the avant-garde, fulfilling the building of the Zionist-nation true to the Socialist, universal humanistic model. *HaKibbutz Hameuchad*, the largest movement at the eve of the State, is presented as a case of study, through its literature, of the shock that characterized the response of its leaders and members. Overwhelmed by bitter contradictions, inner conflicts and clashes of moral commitments, it experienced a 'cultural trauma': a conceptual disorientation, 'break of faith', a radical – even metaphysical – undermining and rupture in its system-of-meaning. The trauma was acted-out by its complete denial and fetishism of the pre-traumatic past. The acting-out strove for a 'closure' of the traumatic gap, and tended to blur the 'absence' (of utopia) and the 'loss' (of living the faith). This 'cultural trauma' can be witnessed, I argue, in the common, frozen, un-disrupted image of the Kibbutz in the realism of Kibbutz-literature of the time, which, in front of a dynamic and troublesome reality, kept creating static, iconic pastoral-utopian, heroic-pioneering images.

HaKibbutz Ha'Artzi and the Soviet Union during the First Decade of Israeli Independence

Alon Pauker

With the establishment of the State of Israel, the kibbutz lost the uniqueness and prestige that it had enjoyed during the previous period. Among other issues, it was expressed in social difficulties in kibbutz life and its political activities. In the *HaKibbutz Ha'Artzi* Movement, whose vision was broad-minded, left-wing, and revolutionary from the time of its establishment, the leadership decided to deal with the new situation by deepening its pro-Soviet orientation. They hoped that the connection with the growing communist camp would provide a smokescreen for the difficulties they were experiencing.

Reviewing the results of this policy points to restlessness in the sphere of ideology, politics, and social life of *HaKibbutz Ha'Artzi* during Israel's first decade. Moreover, instead of assisting the movement to deal with its concrete problems, its pro-Soviet orientation worsened the situation.

The turning of *HaKibbutz Ha'Artzi* towards the Soviet Union was a decision fraught with problematic outcomes, not only in the short term, but also up to the crisis of the 1980s. It also influenced the whole kibbutz movement and had international contexts, which the article discusses.

Zionist Epistemology: The Case of David Ben-Gurion's Politics of Numbers

Ari Barell

This paper deals with Israel's first prime minister, David Ben-Gurion, and his epistemic and political styles of reasoning. By analyzing his famous diary and his intense statistical activity as secretary of the *Histadrut*, I show that alongside his utopian-revolutionary-transformative political style, an empirical approach can be detected. This approach attributes great importance to data and information (especially numerical) in the process of policy formation. Data and information played a dual role for Ben-Gurion: on the one hand, he regarded them as an important and even crucial resource for understanding and assessing reality (and

consequently as a basis for altering that reality); while on the other hand, they were used by the Zionist leader as a *technology of trust*: that is, as an instrument of persuasion and a tool for establishing legitimacy.

Ben-Gurion's case is an interesting example of the way in which quantitative reasoning and the 'discourse of facts' played a role in Zionist culture and politics. I further claim that Ben-Gurion's case is part of a wider cultural pattern, and following that I argue that Zionism should be regarded not just as a new kind of Jewish politics, or a new kind of Jewish social policy, but also as a new kind of Jewish epistemology.

The Failure of U.S. Intelligence in the lead-up to the Yom Kippur War

Boaz Vanetik & Zaki Shalom

The term 'conception' has so far been associated with the Agranat Committee of Inquiry, which studied Israel's lack of preparedness for the Yom Kippur War. However, it would seem that Agranat was not the first to use it. The term 'conception' was first used by Deputy CIA Director General Daniel Graham, who led a team that conducted a post-mortem analysis on the failure of the U.S. intelligence services to foresee the outbreak of the Yom Kippur War, at the behest of William Colby, then head of the CIA.

The conclusions of the inquiry, which were classified 'top-secret', were distributed amongst the heads of the U.S. intelligence services in December 1973, some four months before the interim report of the Agranat Committee. They only became available to the general public in June 2010, through the National Security Archive in Washington, DC. This report, together with other documents, shows clearly that the U.S. intelligence community, throughout all its branches, not just the Israeli Intelligence Directorate (Aman), failed in its assessments on the eve of the war – despite the voluminous collected material showing plainly that Egypt and Syria were preparing for an attack.

Between the Jordanian and the Palestinian Homelands: Jordan Textbooks as a Tool for Creating a National Identity

Iris Fruchter-Ronen

One of the important aspects in the research of modern nation-building nowadays is the study of the educational system and school textbooks.

This article discusses the school textbooks in history and civics courses in the elementary and secondary schools of Jordan during 1964-1994, and shows that the changes in the narratives manifested in the school textbooks were influenced by the political, ideological, and national needs of the Jordanian regime in the mentioned period. This was especially true in light of the Palestinian component in the Jordanian society that presented not only a national-ideological, but also a physical and existential, challenge to the integrity of the kingdom. The article shows how**,** in light of the developments in the Palestinian arena, the school textbooks reflect an attempt on the part of the Jordanian regime to forge a national Arab and Jordanian-Palestinian identity up to the end of the 1960s. Since the beginning of the 1970s, emphasis has been placed on a separate Jordanian territorial identity. The basic premise of the article is that school textbooks make it possible to create an imaginary national heritage, since Jordan itself is a young and somewhat artificial entity established after World War I by a decree of the British government. This heritage is not unified and permanent, but rather responds to changes in the historical and political circumstances in the Jordanian, Jordanian-Palestinian, and Arab arenas.

The Discourse of Suicide among Ethiopian Immigrants in Israel

Rafi Youngmann & Moshe Shokeid

The goals of this article were (a) to assess suicide rates among Ethiopian immigrants and compare these rates to other groups – Former Soviet Union immigrants, Israeli-born Jews, and others; (b) report on the current suicide medical research; (c) report on the literature dealing with the occurrence of suicides in Ethiopia and other immigrant societies; and (d) suggest explanations for the phenomenon of high rates of suicide among Ethiopian men in particular. Data from the Ministry

of Health were analyzed in order to document the prevalence of suicide among the three study groups. Key informants from among the Ethiopian community and the providers of health services offered observations and interpretations for the occurrence of suicide and recommended prevention strategies. Key informants attributed the prevalence of suicides to the deterioration in men's status versus the growing support of government (and public agencies) for women's independence, loss of parental authority, declining clout of traditional mediators, Ethiopian 'culture of silence', and difficulties using Israeli mental health services. Socio-cultural-economic disadvantages, as well as family and communal disorganization, seem to be the most inducing factors for suicide among Ethiopian newcomers. Prevention strategies among Ethiopians should be culturally sensitive, taking into consideration the rapid social changes that have occurred following immigration.

Meat Lottery: A Spectacle Moving from Ethiopia to Israel

Hagar Salamon

Meat is a key idiom in the lives of the Ethiopian Jews, both collective and private. The present paper focuses on meat lottery as a unique praxis of the community, both while in Ethiopia and following their immigration to Israel.

Based on ethnographic fieldwork, the egalitarian division of meat to be consumed by all partners and its accompanying lottery ritual, is described and analyzed, directing attention to its socio-cultural and symbolic meanings. Beyond the mitigating aspects of the lottery from a social perspective, i.e., circumventing potential rivalries in the distribution of the meat of a single animal among several partners, it is connected at heart with the notion of sacrifice and transformation.

Between Approval and Negation of the Diaspora in 'Abshalom's Journey' by Yaakov Steinberg

Hannan Hever

'Abshalom's Journey' is a national modernist Hebrew epic written by Yaakov Steinberg after he immigrated to *Eretz Israel* from the Ukraine in 1914. It reveals an ambivalent national stance towards both *Eretz Israel* and the Ukraine. The main reason for Abshalom's departure from the Ukraine is theological, and his main outlook on *Eretz Israel* is Orientalist. Tracing Steinberg's shift from Romanticist poetics to Symbolism, the paper follows Steinberg's transformation from nationalism to colonialist Orientalism, thus exposing the theological basis of Zionism, and Steinberg's use of the colonialist perspective as a cover up of the violence involved in Jewish immigration to *Eretz Israel*.

Literature, Identity, and Identification in the Work of S. Yizhar and its Reception

Amit Assis

S. Yizhar is considered the first 'Sabra' author of prose. This essay deals with his public persona, the ways in which it derives from his literary work, and the ways in which it is used as a model of identity for the New Jew. This model was based on the form of opposition typical of Yizhar's work, between two characters and their representation of reality: the lyric quasi-religious narrator who represents everyday objects as enigmatic and inaccessible, while the collective character of the people around him, whose discourse is represented sarcastically, conceive everyday objects (as well as other human beings and animals) as subjects of human manipulation.

This model is exemplified in a close reading of 'The Runaway', a short story told from a child's point of view (translation included in *Midnight Convoy and Other Stories*, Toby Press 2007). The child sees an escaping horse and identifies with it while other characters see the loss of a working animal. The narrator's and the child's intimate relation to natural objects and everyday objects reflect him, unlike the grown-ups around him, as a native Israeli and as a sensitive artist who can see objects running out of perception.

This opposition model also appears in the critical reception of Yizhar's work. His esoteric use of Hebrew could only be read by native Hebrew speakers and used to differentiate them, and their literary taste, from new immigrants who were the majority of Israel's Jewish population. In a society that had no social class distinctions and was ideologically opposed to such a distinction, literary taste was used as a powerful means to differentiate the Sabra and to form a cultural subject whose relation to reality is based on the quasi-religious standpoint of facing an inaccessible, un-representable, object.

The Politics of the Manufacturers' Association in the 1930s: The Efforts to Block the Income Tax Initiative and to Promote Local Products

Omri Metzer

The political historiography of the *yishuv* has commonly pointed to the failure of the Jewish 'civil circles' to turn their economic resources into political power. This article examines this conventional wisdom as it refers to the Jewish Manufacturers Association. It primarily documents and analyzes political efforts by the Association, directed mainly towards the Mandatory-State arena, to block the income tax initiative of the government during the 1930s and to affect the tax structure after it was finally implemented in 1941. This account uncovers an important, but hitherto understudied, chapter in the political economy of Mandatory Palestine. For comparative purposes, the article also relates to the campaign to promote the sale of locally (i.e., Jewish) produced goods. It is shown that despite the short-term political success of the Association on the income tax front during the first half of the 1930s and in leading the struggle for local production, it did not translate into long-term political empowerment. The article identifies the underlying factors responsible for this outcome, including the self-proclaimed identification of the Association's interests with Zionist objectives, which may have inhibited the effectiveness of its collective action.

Army Uniform as a Religious Commandment: The Zionist-Religious Public and the Army

Boaz Cohen

The Religious Zionist public has very strong visibility in the IDF today, but this was not always so. This article traces the process of change in Israeli society and especially in its national-religious sector that brought about the enhanced presence of this public in the IDF. The article shows that this was a process coming from below, whereby at each stage the changes were brought about by the younger generations, which in turn galvanized the political and religious establishment.

The paper also shows how this public navigated the tension between religious life and values on one hand and military life on the other. It shows the birth of unique institutions combining Jewish studies and military service such as the *Hesder Yeshiva* and the *Mechinot* – pre-army study programs. The birth of religious literature on army, ethics, and Jewish law is also described, as is that of a religious language for describing the army and war experience. The article shows that the government's understanding of this ethos underlay its decision to use the army to expel the *Gush Katif* settlers from their homes, knowing that a confrontation the army would be incompatible with the national religious public's values.

The Terror Victims' Families and the Political Psychology of Rehabilitation

Udi Lebel

The article illustrates the dependence of loss, recovery, and rehabilitation processes in the field of symbolic politics and political culture. This argument is demonstrated while examining the relation between the entitlement to belong to the collective memory and national commemoration (clear social-political aspects), and the recovery from loss (an apparently private and apolitical issue). The argument is examined within the Israeli context with regard to the differences between the families of fallen IDF soldiers and the families of terror murder victims. While the former are rehabilitated by the Ministry of Defense, the latter receive assistance from social security. The article informs us that the identity of

the rehabilitating institution affects the effectiveness of the rehabilitative process, and that in Israel proximity to the 'defense area' is a rehabilitative resource. It explains the demand of the families of terror victims to be included in the national pantheon as a demand that has a logical therapeutic-rehabilitative background. As such, the article contributes to the understanding of the effect of the political culture at the individual-psychological level.

A City in Distress: Nazareth under Israeli Military Rule 1948-1949

Mustafa Abbasi

During the period of the British Mandate (1918-1948) Nazareth went through many changes. From being the center of a village district it became the main administrative center and place of residence of the Galilee district governor. In addition, the city turned into an important commercial and economic center for the Lower Galilee and valley region. Its rapid economic growth was reflected in an increasing range of commercial activity and expanding markets.

However, the situation changed with the outbreak of the 1948 war. The conquest of the city by the IDF on July 16, 1948 during the Dekel Campaign was carried out swiftly, without a battle and hardly any loss of life. The mayor and leading members of the city surrendered unconditionally to the commanders of the IDF forces. Since then, the growth and prosperity that had characterized it turned into immobility and hardship that continued for more than a decade.

Like the other Arab settlements and concentrated population areas that remained within Israeli borders, Nazareth was also subjected in 1948 to 'Military Government in the Occupied Territories'. This government continued until 1966.

The article deals with the policy of the Israeli military authorities concerning the town, and how the town coped with the new situation during the first year—1948-1949.

Fruitless Fighting: Women's Struggle to Enlist the 'Jewish Legion' in 1918

Meir Chazan

The article deals with the Jewish women's struggle to volunteer for the British army at the end of World War I in 1918. The leader of the women volunteers' attempt was Rachel Yanait, *'Ha-Shomer'* committee member and central political activist in the *'Poalei Zion'* party. Two main political figures within the Zionist arena, Chaim Weizmann and Zeev Jabotinsky, tried in different ways to assist the fulfillment of the women's goal to join Jewish men volunteers who were allowed to actively contribute to conquering the Ottoman Empire and liberating Palestine. Beyond the gender aspects of the women's struggle at the time, the women's wish to actively join the British army was mixed with several other topics within the Zionist agenda in 1918: the necessity of using power in achieving the Zionist targets and using the period of regime change in order to elaborate the Jewish control over lands throughout the country. The British did not permit the women to fulfill their wish, and enabled only a few of them to participate in medical tasks within their armed forces. Even though the women failed in their struggle, it was a milestone in women's attempts from the *'Ha-Shomer'* days through the Mandatory period to join defense activities and assist the Zionist efforts to gain sovereignty over Palestine.

Modernization, Assimilation, Cultural Renewal, and the Public Sphere: New Perspectives in the History of Eastern and Central European Jewry

Guy Miron

The article presents and analyses a variety of new monographs dealing with different perspectives of Modern Jewish history in Eastern and Central Europe. It begins by presenting local urban histories of the Jews of St. Petersburg and Moscow, Kiev and Bialystok – each of which also contributes to the wider picture of Eastern European Jewish history. It then turns to works that are devoted to processes of cultural modernization and secularization in Jewish Eastern Europe.

The new portrait of Eastern European Jewry, as it is reflected in these works, which originated mostly from North American scholars, is much more modern, integrated in the Russian environment, and secular than it looked in the past. The emergence of modern Jewish culture and public spaces is presented as a complicated process with a variety of alternative trends. Key questions which were raised in this context continue to be debated in the Jewish world until today.

The last parts of the article present new works in the field of German Jewish history that challenge the old paradigm of Jewish assimilation and present a more complicated relationship between the Jewish and non-Jewish population in Germany. Local histories and new case studies demonstrate a much less dichotomous picture of German Jewish identity.

All in all, the new North American scholarship challenges rigid and essentialist identity forms and suggests, instead, to concentrate on the development of more daily practices. It is also based on growing sensitivity to linguistic nuances in the sources.

IYUNIM BITKUMAT ISRAEL

Studies in Zionism, the Yishuv
and the State of Israel

Published with the assistance of
Yad David Ben-Gurion

IYUNIM BITKUMAT ISRAEL

Studies in Zionism, the Yishuv and the State of Israel

Volume 22

THE BEN-GURION RESEARCH INSTITUTE • SEDE BOQER CAMPUS
BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
2012

Editor: Avi Bareli
Assistant Editor: Orna Miller
Editorial Board: Avi Bareli, Daniel Gutwein, Aviva Halamish, Gideon Katz, Moshe Lissak, Esther Meir-Glitzenstein, Zaki Shalom, Ofer Shif, Avigad Vonshak

Style Editing: Herzelia Efrati, Keren Gliklich, Nurit Valk
Type Editing: Hadas Blum, Nili Hirt
Abstracts Editing: Edna Oxman
Cover Design: Adth Vanooijen
Production Manager: Hadas Blum

ISSN 0792-7169
© 2012
All Rights Reserved
The Ben-Gurion Research Institute

Photo Typesetting: Sefi Graphics Design, Beer Sheva
Printed in Israel at Keterpress Enterprises, Jerusalem

CONTENTS

Ideology and Politics

Svetlana Natkovich	The Polemics Regarding the 'Crisis of Marxism' and the Formation of Jabotinsky's Early Ideological Perceptions: 1898-1903	1
Lior Libman	*HaKibbutz HaMeuchad's* 'State of Shock' 1948-1954: Textual Expressions	25
Alon Pauker	*HaKibbutz Ha'Artzi* and the Soviet Union during the First Decade of Israeli Independence	64
Ari Barell	Zionist Epistemology: The Case of David Ben-Gurion's Politics of Numbers	91

The Middle East

Boaz Vanetik & Zaki Shalom	The Failure of U.S. Intelligence in the lead-up to the Yom Kippur War	122
Iris Fruchter-Ronen	Between the Jordanian and the Palestinian Homelands: Jordan Textbooks as a Tool for Creating a National Identity	152

Ethiopian Immigrants

Rafi Youngmann & Moshe Shokeid	The Discourse of Suicide among Ethiopian Immigrants in Israel	179
Hagar Salamon	Meat Lottery: A Spectacle Moving from Ethiopia to Israel	204

Literature

Hannan Hever	Between Approval and Negation of the Diaspora in 'Abshalom's Journey' by Yaakov Steinberg	225
Amit Assis	Literature, Identity, and Identification in the Work of S. Yizhar and its Reception	260

Economics

Omri Metzer	The Politics of the Manufacturers' Association in the 1930s: The Efforts to Block the Income Tax Initiative and to Promote Local Products	290

Army and Society

Boaz Cohen	Army Uniform as a Religious Commandment: The Zionist-Religious Public and the Army	325
Udi Lebel	The Terror Victims' Families and the Political Psychology of Rehabilitation	359
Mustafa Abbasi	A City in Distress: Nazareth under Israeli Military Rule 1948-1949	399
Meir Chazan	Fruitless Fighting: Women's Struggle to Enlist the 'Jewish Legion' in 1918	423

Eastern Europe Historiography

Guy Miron	Modernization, Assimilation, Cultural Renewal, and the Public Sphere: New Perspectives in the History of Eastern and Central European Jewry	459

Abbreviations 489

List of Participants 490

English Abstracts i



משתתפים:

יקיר אנגלנדר
מרדכי בר־און
יפה ברלוביץ
אילן גור־זאב
אילן גל־פאר
אבנר הולצמן
שי הרשקוביץ
יעקב טובי
רחל כהן־פרידהיים
גדעון כ"ץ
נסים ליאון
גידי נבו
דודי סימן־טוב
יעקב שביט
זהר שגב
צפורה שחורי־רובין
בתיה שמעוני
אניטה שפירא
שלום רצבי