עיונים בתקומת ישראל

עיונים בתקומת ישראל

מאסף לבעיות הציונות, היישוב
ומדינת ישראל

מערכת כתב העת אבלה על מותו של ד"ר פנחס גינוסר,
מלוחמי חירות ישראל, איש ציבור, עורך, מורה וחוקר ספרות,
מייסד כתב העת ועורכו שנים רבות.

מערכת כתב העת אבלה על מותו של פרופ' מאיר אביזוהר,
חבר כנסת והיסטוריון, מנהלו השני של מכון בן־גוריון,
היוזם של הקמת כתב העת וחבר המערכת שלו בשנותיו הראשונות.

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

מאמרים יש להגיש באמצעות דואר אלקטרוני או תקליטון. יתקבלו מאמרים שגודלם אינו עולה על 8000 מילים ובצירוף תקצירים באנגלית ובעברית, לרבות שם המאמר ושם המחבר, עד 200 מילים.

עיונים בתקומת ישראל

מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל

כרך 18

מכון בן־גוריון
לחקר ישראל והציונות • קריית שדה־בוקר
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
תשס"ח – 2008

עורכים: אבי בראלי, גדעון כ"ץ
עורכת משנה: אורנה מילר
מערכת: ישראל אופנהיים, אבי בראלי, דניאל גוטוויין, אביגד וונשק, אביבה חלמיש, גדעון כ"ץ, משה ליסק, טוביה פרילינג, זכי שלום
מועצת המערכת: איתמר אבן־זֹהר, אוניברסיטת תל־אביב; ישראל אופנהיים, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב; אבי בראלי, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; מנחם ברינקר, האוניברסיטה העברית בירושלים; דניאל גוטוויין, אוניברסיטת חיפה; אלון גל, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; אביגד וונשק, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; אביבה חלמיש, האוניברסיטה הפתוחה; אילן טרואן, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; גדעון כ"ץ, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; משה ליסק, האוניברסיטה העברית בירושלים; מתתיהו מינץ, אוניברסיטת תל־אביב; בנימין פינקוס, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; טוביה פרילינג, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; זכי שלום, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; משה שמש, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון

עריכתלשון: ישראלרונן, רויתדלויה, נוריתוַלק, עינתאמית־יאירי
התקנה: נילי הירט
עריכת תקצירים: מרים רוט־רון
עיצוב העטיפה: אד ואן אויין
מרכז ההוצאה לאור: שאול שרגאי

ISSN 0792-7169
תוכן המאמרים על אחריות המחברים
© 2008
כל הזכויות שמורות
למכון בן־גוריון
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
קריית שדה־בוקר תשס"ח

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

תוכן העניינים

הגות

אילון שמיר — התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין — 1

מוטי ענברי — תפיסת הציונות בהגותו של הרב צבי יהודה קוק ושורשי 'גוש אמונים' — 29

אלחנן שילה — פרשנות הרב קוק לקבלת האר"י: הופעת נשמות חדשות ותיקון העולם — 55

אליזבט גולדווין — היהדות כשליחות אוניברסלית בהגותו של עמנואל לוינס — 79

שלום רצבי — גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה — 99

חברה

אברהם דורון — אבטלה בישראל בשנות האלפיים: מדוע לא קמה תנועת מחאה של מובטלים? — 125

אליהו בורוכוב — חיסול חברת העובדים — 153

אייל כתבן — הקמת 'המשרד הרפואי' והמנגנון המרכזי לבדיקת העולים לארץ־ישראל (1934–1939) — 167

אורלי קִ מירון — לאומיות כלכלית במבט משווה: פועלי הנמל היהודים בין סלוניקי לחיפה, 1923–1936 — 193

יחסי חוץ

יורם עברון — יחסי ישראל-סין במבט לאחור: מכשולים, הצלחות וכיוונים אפשריים — 237

משבר יהודי אירופה

חוי דרייפוס (בן־ששון) — 'ספינה ללא הגה המפליגה לקראת הבלתי נודע': גטו ורשה, 22 בספטמבר 1942–17 בינואר 1943 — 265

משה ארנס — לא־מאוחדים במאבק משותף — 289

גיא מירון — 'עבר שימושי' לנוכח משבר יהודי אירופה: היסטוריוגרפיה יהודית פופולרית בגרמניה, בצרפת ובהונגריה בשנות השלושים — 307

תקשורת וחקר השיח

פנינה שוקרון־נגר — לשונות ההתנתקות — 341

יחיעם ויץ — 'השבועון המסוים' ומשפטי השואה בישראל: **העולם הזה** בין משפט קסטנר ומשפט אייכמן — 363

אמנות

אירית מילר — התערוכות האנגליות־היהודיות במפנה המאה ה־20: התערות ובדלנות — 389

דליה מנור — אמנות, לאומיות ויחסי־ציבור: המיתוס של בצלאל — 417

רשימת קיצורים — 442

רשימת משתתפים — 443

רשימת ספרים – מכון בן־גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן־גוריון — 444

ISRAEL STUDIES — 454

תקצירים באנגלית — i

הגות

התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין

אילון שמיר

הגותו הוולונטריסטית של נחמן סירקין, ממבשרי הציונות הסוציאליסטית, כמעט נשכחה מלב. המחקר הקיים[1] רחוק מלמצות אותה, ומבחינות מרכזיות הוא נמצא אך בתחילתו. מבחינה ציבורית נדחקה הגותו של סירקין לשולי הדיון התאורטי והאקדמי בארץ. מצב זה מעורר תמיהה משום שרבים מודים כי הגותו של סירקין חשובה מאוד להבנת הציונות הסוציאליסטית בארץ־ישראל. עיקרי עקרונותיה היו לקווים מרכזיים בתנועה חשובה זו: וולונטריזם; דגש על קבוצות מודעות היכולות להשפיע על מהלכה ה׳אובייקטיבי׳ של ההיסטוריה; ביסוס הרעיון החלוצי בסוציאליזם מוסרי; שילוב עמוק בין לאומיות לסוציאליזם; סוציאליזם קונסטרוקטיבי־קואופרטיבי — רעיונות אלו מפותחים בהגותו של סירקין, והיו לתשתית מרכזית בסוציאליזם הארץ־ישראלי של אחדות־העבודה. אני מקווה שמאמרי יוכל לתרום משהו לתיקון מצב זה.

א. חיפושיו הרוחניים של סירקין הצעיר

נחמן סירקין נולד ב־12 בפברואר 1868, במוהילוב שבתחום המושב היהודי ברוסיה הלבנה. העולם היהודי המסורתי אז הלך והתערער מול שינויים סוציולוגיים, כלכליים

1. המחקרים העיקריים בהגותו ובפעילותו ההיסטורית: ברל כצנלסון, ׳האחד במערכה׳, בתוך: נחמן סירקין, **כתבי נחמן סירקין**, תל־אביב תרצ״ט; מרי סירקין, **אבי נחמן סירקין** (תרגם ג׳ אריוך), ירושלים תש״ל; ורדה פילובסקי, ׳נחמן סירקין: הגותו הלאומית והחברתית ופעילותו הציבורית־מדינית מראשית דרכו עד הקונגרס הציוני השני (1868–1898)׳, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל״ד; דניאל בן נחום, ׳לתפיסתו ההיסטוריוסופית של נחמן סירקין׳, **מאסף לחקר תנועת הפועלים**, יא (תשל״ט), עמ׳ 5–14; אליהו בילצקי, **מורשת סירקין**, תל־אביב תשמ״ג; יונתן פרנקל, **נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, 1862–1917** (תרגם עמוס כרמל), תל־אביב תשנ״ט, עמ׳ 333–372; אליעזר שביד, **תולדות פילוסופיית**

ורוחניים. משפחת סירקין היתה משפחה יהודית שורשית בעלת ייחוס של רבנים ותלמידי חכמים מצאצאי הרב יואל סירקיס,[2] אולם הוריו של נחמן התאמצו לשלוח אותו לגימנסיה רוסית. ב־1882 עברה משפחת סירקין ממוהילוב למינסק, שם המשיך נחמן הצעיר ללמוד בגימנסיה. כדי להשלים את השכלתו היהודית שכרו הוריו מורה פרטי שילמדו מקצועות עברית ומקצועות קודש בד בבד עם לימודי החול (בשנות נעוריו עוד קיים מצוות והשכים להניח תפילין בבית־הכנסת[3]).

בשנים 1881–1882 פרצו הפוגרומים הגדולים שלימים כונו 'סופות בנגב', והשפיעו מאוד על התפתחות החשיבה הלאומית היהודית בכלל ועל התפתחותו הרוחנית של סירקין בפרט. במישור הכללי ספג סירקין את הלכי הרוח הסוציאליסטיים־נארודניקיים שהיו דומיננטיים מאוד במינסק (גרינביצקי, אשר הרג בפצצה את עצמו ואת הצאר אלכסנדר השני ב־1881, היה מינסקאי[4]). מלבד זאת הושפע סירקין הצעיר גם מהתסיסה בציבור היהודי בעקבות הפוגרומים. האנטישמיות, אשר עד אז נטו לראות בה שריד עבר ומקור לאי־נוחות, נראתה פתאום כאיום מוחשי על כל אורח החיים.[5] סירקין הושפע מאוד מן הקונטרס של פינסקר 'אוטואמנציפציה', שהתפרסם באותו זמן, ודיבר על הצורך לחתור לפתרון מדיני לשאלת היהודים.

כך החל סירקין לעצב את זהותו בשני כיוונים שונים ומנוגדים לכאורה: לאומיות יהודית וסוציאליזם.[6] בין השנים 1882 ל־1885 היה סירקין הנער חבר באגודת 'חובבי ציון' המקומית במינסק, ובו בזמן השתתף בפעילות מהפכנית רוסית (בין 1885 ל־1886, בהיותו בן 17–18, כלאה אותו משטרת רוסיה בגלל קשריו עם חוגים מהפכניים). הנער הצעיר והאידאליסט נמשך לשני חזונות שונים ומנוגדים: שחרור האדם בהתאם לסוציאליזם

הדת היהודית בזמן החדש, א, תל־אביב תשס"ג, עמ' 273–287; רחל רוז'נסקי, **זהויות נפגשות: פועלי־ציון בצפון אמריקה 1905–1931**, קריית שדה־בוקר תשס"ד; צביה בלשן, **איחוד מפולג: הברית העולמית של מפלגות פועלי־ציון 1907–1920**, קריית שדה־בוקר תשס"ד; אילון שמיר, 'חידוש הציביליזציה היהודית בהגותם של נחמן סירקין ומרדכי מ. קפלן', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ו.

2. הרב יואל סירקיס הוא מחבר הספר **בית חדש** ופוסק מפורסם במאה ה־16. מרי סירקין מספרת על גאוותו של נחמן אביה על ייחוס אבות זה. בתוך: סירקין, **אבי נחמן סירקין**, עמ' 22. כל חייו התייחס סירקין בהערצה ובאהבה לדעת, לחוכמה, ל'תורה' במובן כללי וגם במובן של מורשת יהודית, וראה את עצמו, למרות המרד בדת, חוליה ממשיכה לשלשלת אבותיו.
3. שמואל ליב ציטרון, 'מיינע באגעגענישן מיט נחמן סירקין', **ווילנער טאג**, 229 (1924), עמ' 5.
4. מנדל זינגר, **בראשית הציונות הסוציאליסטית**, חיפה תשי"ז, עמ' 23.
5. פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 68.
6. בכך היה שינוי עמוק לעומת הסוציאליזם של שנות השבעים, שהיה דרך לעזיבה ולהתרחקות מהיהדות. ראו: משה מישקינסקי, 'מבוא', בתוך: אהרן שמואל ליברמן, **כתבות ומאמרים ב'ופריוד': 1875–1876** (בעריכת משה מישקינסקי), תל־אביב תשל"ז, עמ' 152.

בגרסתו הנארודניקית, ושחרור האדם היהודי במדינה יהודית לאומית. המתח בין שני החזונות הללו, ובגללו — הדיסוננס שהיה שרוי בו סירקין הצעיר, היו הקרקע שהלכה ונבטה בה סינתזה מחודשת של ציונות סוציאליסטית.

ב־1888, כשהיה סירקין בן 20, הוא הגיע ללמוד באוניברסיטה המלכותית בברלין. כסטודנט הוא לא נרשם למקצוע מסוים, אלא למד פילוסופיה, סוציולוגיה, פסיכולוגיה, כלכלה, מדעי הטבע וחוכמת ישראל. כך הסביר ברל כצנלסון את המוטיבציה האינטלקטואלית של סירקין: 'הלמד תורה לשמה? ודאי לא לשם אומנות, לא לשם קריירה. מאהבת הדעת, לשם הדעת. אך גם לא לשמה בלבד. גם לשם "מעשה". כל מה שלמד צריך היה לסייע לפתור את השאלות המטרידות'.[7] ברל, במסתו המקיפה, תיאר אותו כ'יחיד במערכה', הנאבק לפלס את דרכו לקראת סינתזה חדשה. בתיאור זה יש קורטוב של הגזמה ספרותית, אולם הוא דייק הן בתיאור הרגשת הבדידות של סירקין בחיפושיו והן בתיאור הייחודיות של הסינתזה שביקש.[8] מתוך עולמו האידאי המעורער והתוסס יצא להיענות לאתגר תאורטי כולל מאוד, אגב מסירות מוחלטת למפעל זה. סירקין חיפש תשובות ל'שאלות המטרידות', במסירות אין־קץ, בתנאים של עוני קשה, ולעתים קרובות בתנאי רעב.[9]

7. כצנלסון, 'האחד במערכה' (לעיל הערה 1), עמ' כא.

8. ברל כצנלסון תיאר את סירקין כאדם לבדו, המתמודד במשך שנים ארוכות עם יריבים מצדדים שונים, אגב התעקשות על האמת הפנימית שלו. ראו: כצנלסון, 'האחד במערכה', שם, עמ' כט. יונתן פרנקל, בדיון המעמיק שלו על סירקין, מסייג תיאור זה, ואומר שיש לראות את סירקין דווקא כבן הדור אשר חתר לסינתזה עצמאית בד בבד עם תאורטיקנים אחרים כמו חיים ז'יטלובסקי. ואכן, סירקין לא היה בודד בחתירתו לסינתזה בין יהדות לסוציאליזם. קדמו לו כמובן משה הס, אשר על השפעתו ארחיב את הדיבור להלן, ואהרן שמואל ליברמן, אשר חתר לחיבור בין יהדות לסוציאליזם בשנות השבעים. ראו: ליברמן, **כתבות ומאמרים ב'ופריוד'**. רעיונות של סוציאליזם עברי החלו לנבוט בקרב סופרים יהודים ברוסיה. מנדלי מוכר ספרים ולילייְנבלום, שהכירו את רעיונותיו של ליברמן והתרשמו מהם, ביטאו רעיונות סוציאליסטיים בכתבי העת של התקופה. בשנים 1881–1882 נוצרו קבוצות נוער ששילבו לאומיות יהודית וסוציאליזם ('עם עולם', 'ביל"ו'). התחלות אלה מחזקות את קביעתו של פרנקל שהתיאור של ברל כצנלסון את סירקין כ'אדם לבדו' הוא מוגזם. סירקין לא הקדים את זמנו כמו משה הס, אלא היה גם יציר של דורו (כדי להדגים זאת מביא פרנקל השוואה מאלפת בין סירקין ובין חיים ז'יטלובסקי, אחד האינטלקטואלים הבולטים בסוציאליזם היהודי הלא ציוני, אשר פיתח את הגותו בד בבד עם סירקין. ראו: פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ' 329). למרות סיוג זה, יש תקפות לתיאורו של ברל משתי בחינות: האחת — חוויית הבדידות הסובייקטיבית של סירקין, שנמשכה כ־15 שנים; והאחרת — ייחודיותה ומקוריותה של הסינתזה שלו בין לאומיות יהודית לסוציאליזם.

9. עדויות על העוני והרעב של סירקין ראו אצל וייצמן: 'מתי מספר סבלו באמת ממיעוט מזון. נחמן סירקין, מוכשר, אמיץ רוח ועשיר דמיון — היה אחד מהם'. חיים וייצמן, **מסה ומעש**, ירושלים ותל־אביב, תשכ"ב, עמ' 44.

מן הניסוח של ברל עולה כי השאלות שהטרידו את סירקין לא היו תאורטיות בלבד, אלא בבחינת תאוריה המובילה למעשה, כהמשך לקו מרכזי ביהדות.[10] שאלת ה׳מעשה׳, כלומר השאלה כיצד האדם יכול להשפיע על התהליך ההיסטורי — או כיצד אפשר ליצור תנועה אנושית מכֻוונת במציאות — היתה שאלה בעלת קדימות גבוהה מאוד בשיקוליו התאורטיים של סירקין.

אתגר מרכזי מאוד שעמד בפניו היה הדוקטרינה המרקסיסטית. בשנים ההן — בסוף שנות השמונים ובמחצית הראשונה של שנות התשעים של המאה ה־19 — היה המרקסיזם תאוריה בעלת כוח משיכה גדול, ההולך ומתגבר;[11] לפי פרשנותו בסוציאל־דמוקרטיה הגרמנית, בשנות השמונים, ומאוחר יותר בקרב סוציאליסטים רוסים כמו פליכאנוב בשנות התשעים, הוא הציג דוקטרינה מטריאליסטית מגובשת, המספקת הסבר מדעי למציאות ההיסטורית והפוליטית. אזכיר קווים מרכזיים של האידאולוגיה הזאת,[12] בלי להיכנס לגוונים ולמתיחויות הפנימיות הרבות הקיימות בתוכה. דוקטרינה זו התאפיינה במתן קדימות גבוהה ל׳הוויה׳ החומרית, כלומר הכלכלית־פוליטית, ולא ל׳תודעה׳ התרבותית, המוסרית והדתית.[13] היתה בה יומרה של פרשנות ׳מדעית׳ להתפתחות המציאות הפוליטית וההיסטורית: מציאות זו מתפתחת על־פי חוקים נוקשים של מטריאליזם דיאלקטי, אשר אפשר לפענח בעזרתם את המציאות פענוח אובייקטיבי. לפיכך המציאות מתפתחת

10. ביהדות, כדת של תורה ומצוות, יש דגש כפול, הבא לידי ביטוי במאמר התלמודי המפורסם מקידושין, מ, ע״ב: ׳וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד. נשאלה שאילה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה׳. החתירה המתמדת של סירקין לקונקרטיזציה ולחשיבה יישומית ממשיכה קו יהודי זה. עם זאת, בולט החידוש בצורת החשיבה של סירקין: ה׳מעשה׳ שחיפש סירקין לא היה בתחומי ההלכה, אלא מחוצה להם: מעשה חלוצי ופוליטי שיוביל לחידוש ריבונות בעם היהודי.
11. פרנקל, **נבואה ופוליטיקה**, עמ׳ 146.
12. בחקר מרקס מקובל להבחין בין משנתו העמוקה ורבת־הפנים של מרקס ובין הפרשנות האידאולוגית שלו בסוציאל־דמוקרטיה הגרמנית. ראו דיון בתוך: Carl E. Schorske, *The Development of the Great German Social Democracy 1905*, New York 1972 (אמנם הדיון שם עוסק בתקופה מאוחרת מעט, אך אפשר ללמוד ממנו על הפרשנות המטריאליסטית המצמצמת למרקס). האידאולוגים הסוציאל־דמוקרטים הרוסים נטו גם הם לפרש את מרקס פירוש מצמצם. ראו למשל: גיאורגי פלכאנוב, **המטריאליזם ההיסטורי ומתנגדיו**, מרחביה 1950. לענייננו חשוב להדגיש שעיקר הוויכוח של סירקין היה עם הפרשנות המטריאליסטית של זמנו — הן בס״ד הגרמנית והן בזו של פלכאנוב ברוסיה.
13. הציטוט המדויק שאני נסמך עליו כאן: ׳לא תודעת האנשים היא הקובעת את הווייתם, אלא להפך, הווייתם החברתית היא הקובעת את תודעתם׳. ראו: קרל מארקס ופרידריך אנגלס, ׳הקדמה: לביקורת הכלכלה המדינית׳, **כתבים נבחרים** (תרגמו א׳ דורמן ואחרים; תרגום ההקדמה: ד׳ ליבשיץ וי אבירפי), מרחביה תשט״ו, עמ׳ 253.

התפתחות דטרמיניסטית, והחוקים הקובעים את התפתחותה הם חוקים סוציולוגיים כלליים. זהו דגש דטרמיניסטי, המנוגד לתפיסות וולונטריסטיות ולחתירה האידאליסטית לשינוי ההיסטוריה מתוך חתירה ל'ראוי'. לא היחיד, בתודעתו וברצונו החופשי הוא היוצר את ההיסטוריה, אלא ציבורים גדולים של אנשים המונעים מכוחות חברתיים כלליים, שאפשר לנסחם ניסוח מדעי אובייקטיבי. מי שחותר לשינוי המציאות חייב להכיר — מדעית — את הסתירות הפנימיות הקיימות בהיבטיה המטריאליסטיים של המציאות, ולזרז את ההתפרקות של הקפיטליזם ואת המעבר לקראת השלב הקומוניסטי. אגב, משום כך גרס המרקסיזם הרוסי שעל רוסיה להיכנע לקפיטליזם כשלב הכרחי בדרך למהפכה שתבוא אחריו. בתוך כך נטתה הדוקטרינה הסוציאל־דמוקרטית הזאת לשלול את הלאומיות היהודית המתעוררת. אמנם המרקסיזם הרוסי חרג מהקוסמופוליטיות המרקסיסטית[14] והכיר בהיבטים של רעיון הלאומיות כחלק מהמציאות הפסיכולוגית הקיימת, אולם גם בו היו דגש אינטרנציונליסטי חזק וחוסר רצון להכיר בלאומיות היהודית שהתעוררה בעקבות משבר 1881 וחתרה לאוטואמנציפציה.

ב. השפעתו של משה הס

סירקין הצעיר — אשר ביקש לשלב בין כמיהתו הציונית ובין כמיהתו הסוציאליסטית — ראה במרקס מורה גדול, אולם הוא לא מצא בדוקטרינה המרקסיסטית את הבסיס התאורטי לתפיסותיו. הרעיונות הלאומיים שתססו בלבו, היהדות המושרשת בו, האידאליזם ה'נארודניקי' הלוהט שלו וחתירתו לתנועה וולונטרית לשינוי מצבו של העם היהודי — כל אלה הרחיקו אותו מהמטריאליזם ומהדטרמיניזם המרקסיסטי. לכן פנה אל הגותו של ידידו של מרקס ובן הפלוגתא שלו משה הס, מבשר השילוב בין ציונות לסוציאליזם.[15] על יחסו

14. מרקס נטה לקוסמופוליטיות ולהתעלמות מהרעיון הלאומי. כך למשל בחיבור שלו ושל אנגלס, 'המניפסט הקומוניסטי', מתוארת ההיסטוריה של האנושות כדברי ימיה של מלחמת המעמדות. כך גם בקריאה המסיימת את החיבור: 'פרולטרי כל הארצות, התאחדו!', מארקס ואנגלס, **כתבים נבחרים**, א, עמ' 31. הכללה זו תקפה, אף שבהרצאה שלו באינטרנציונאל של שנת 1871 הוא הכיר הכרה רפה בלבד בלאומיות.

15. כעבור כמה שנים הכיר סירקין היטב את הגותו של הס. נשאלת השאלה באיזה שלב גילה אותה בצעירותו. בשנות השמונים היה יכול להכיר את רעיונותיו של הס מכלי שני (דרך ספרו של פרץ סמולנסקין **עם עולם**, ובו רעיונות רבים השאולים מ'רומי וירושלים'). בשנה שהגיע סירקין לברלין החלו להתפרסם פרקים מתוך 'רומי וירושלים' **בהמגיד** (תרמ"ח-תרמ"ט), בתרגום לעברית של ש"י איש הורוויץ, והם עוררו עניין רב באינטליגנציה היהודית ברוסיה. לסירקין היה כישרון ללימוד שפות — הוא שלט היטב ברוסית, בגרמנית, בעברית וביידיש, וידע גם יוונית, לטינית וצרפתית (סירקין, **אבי נחמן סירקין**, עמ' 24, 69), ועם בואו לגרמניה היה יכול לקראו במקור הגרמני בתוך זמן קצר.

של סירקין הצעיר להס אי־אפשר ללמוד מכתביו (של סירקין) משום שלא עסק בהגותו ישירות, אולם מעצם הדבר שסמוך מאוד לראשית דרכו הפוליטית (1901) הקים אגודה על שם הס בשם 'הסיאנה' אפשר ללמוד על עומק חובו של התלמיד לרבו. נקודות הקִרבה בין שני ההוגים הללו גלויות מאוד. הנה כמה תמות המובאות בכתבי משה הס (בעיקר ב'רומי וירושלים'),[16] וחוזרות בחיבורים שונים של סירקין: התבססות על סוציאליזם מוסרי לא־מטריאליסטי; נטייה לסוציאליזם קונסטרוקטיבי;[17] שילוב בין סוציאליזם ללאומיות והתנגדות לקוסמופוליטיזם ולהתבוללות בתנועת הרפורמה;[18] סינתזה ציונית סוציאליסטית; תפיסת היהדות בתור הדת המבשרת את הסוציאליזם, להבדיל מן התרבות היוונית ומהמשכה באירופה;[19] תפיסה משיחית סוציאליסטית;[20] ושימת דגש על הנבואה ביהדות.[21]

16. על תפיסתו של משה הס ראו: שלמה אבינרי, **משה הס: בין סוציאליזם לציונות**, תל־אביב תשמ"ו; מרטין בובר, 'משה הס והרעיון הלאומי' (מבוא), בתוך: משה הס, **רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים** (תרגם ישורון קשת), ירושלים תשמ"ג, עמ' 9–21; מרטין בובר, 'משה הס והרעיון הסוציאליסטי', בתוך: משה הס, **כתבים כלליים**, ירושלים תשט"ז, עמ' 9–24; אילון שמיר, 'יחסי יחיד וחברה במשנותיהם של משה הס ושל אהרן דוד גורדון', בתוך: יהוידע עמיר (עורך), **דרך הרוח: ספר היובל לכבוד אליעזר שביד**, ירושלים תשס"ה, עמ' 378–390.

17. ראו: משה הס, **משה הס ובני דורו: אגרות ממנו ואליו** (בעריכת תיאודור זלוציסטי; תרגום, מבוא, הערות ומפתח: ג. קרסל), תל־אביב תש"ז, עמ' 78. וכן: הס, **כתבים כלליים**, עמ' 163–190, ולעומתו נחמן סירקין, 'שאלת היהודים', **כתבי נחמן סירקין**, א, עמ' 47–59; 'אונזער קאנסטרוקטיווע סאציאלע ארבייט', **אידישער קעמפפער**, 4.5.1917; 'בנין קואופרטיבי', **האחדות**, 18, ד (תרע"ג–תרע"ד), עמ' 1–4; 'בנין הארץ על יסודות קואופראטיביים', **קונטרס**, כא (תר"פ), עמ' 17–21. כדאי לציין שרעיונות הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי של סירקין כחלק מן החשיבה הציונית לא סתרו את תמיכתו בסוציאליזם רדיקלי ומהפכני במסגרת הפוליטיקה הרוסית, הן בנוגע למהפכת 1905, והן בנוגע למהפכת 1917.

18. הס, **רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים**, עמ' 58–59, 85–88, 100, ולעומתו נחמן סירקין, 'שאלת היהודים' (לעיל הערה 17), עמ' 12–23.

19. הס, **רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים**, עמ' 31–33, 109–113, ולעומתו נחמן סירקין, 'שאלת היהודים' (לעיל הערה 17), עמ' 3–4, ובאופן מפורט ומפותח יותר: הנ"ל, 'עפאכטן אין דער אידישער געשיכטע', **געקליבענע ציוניסטיש־סאציאליסטישע שריפטן**, II, ניו־יארק 1925–1926, עמ' 29–37.

20. הס, **רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים**, עמ' 33, ולעומתו סירקין, 'מן החוצה אהלה', **כתבי נחמן סירקין** (בעיקר בעמ' 144–146), ובסקירתו ההיסטורית על תנועות משיחיות בעם היהודי: 'אידישע משיח־באוועגונגען', בתוך: **געקליבענע ציוניסטיש־סאציאליסטישע שריפטן**, II, עמ' 81–130.

21. הס, **רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים**, עמ' 88, ולעומתו סירקין, 'עפאכטן אין דער אידישער געשיכטע', **געקליבענע ציוניסטיש־סאציאליסטישע שריפטן**, II, עמ' 15–25, ובמפורט יותר בכתבי היד שלו (ביידיש) לספר שלא נדפס, 'עיונים בתולדות ישראל', 'הבית הראשון והנבואה', עמ' 177–226, 299–339, ארכיון מפלגת העבודה ע"ש משה שרת, בית ברל (אמ"ע), תיקים 281–4-6-1920, 282–4-6-1920 (אגב, בכתבי היד הללו יש חומר רב מרתק וחשוב, ומצער כי אין מי שידאג לפרסמו ולתרגמו).

לימים (ב־1916) תרגם סירקין את 'רומי וירושלים' ליידיש, והוסיף מבוא מקיף ומפורט המסביר את עיקרי משנתו של רבו. בחיבור זה עמד סירקין על הבסיס השפינוזי של הס. מזווית ראייה המושפעת משפינוזה הבין הס את ההיסטוריה היהודית כתהליך התפתחותי־משיחי. לדידו של הס, העולם כולו — על הצד האנאורגני, האורגני והאנושי — אחוז אחדות אחת מתפתחת. ההתפתחות הקוסמית והאורגנית מתווה את דרכה בתוך האחדות הביולוגית הגנטית, אולם עדיין לא תמה ההתפתחות החברתית; תכליתה המשיחית היא 'השבת ההיסטורית', כלומר מלכות משיח סוציאליסטית, הממשת את רעיונות השבת בתחום החברה האנושית. עולה מכך שסוציאליזם אינו רק דרך לאושר ולכוח חברתי (כמו שעולה ממשנת מרקס), אלא זוהי הנקודה המוסרית־הדתית הגבוהה של האנושות.[22] ליהדות הלאומית העתידה להתחדש יש תפקיד: לבשר לעולם כולו על אודות הדת העולמית הסוציאלית החדשה, אשר על בסיסה יהיה אפשר לבנות חברה חדשה. הס מתח ביקורת על הרפורמה מצד אחד ועל האורתודוקסיה מצד אחר, כדי לאפשר את חידושה הלאומי של הדת היהודית כדת הסוציאליזם בארץ־ישראל. כך תוכל היהדות להציב את עצמה בתור הדת העולמית, דת המשיח, הגאולה העתידית, השחרור הסוציאלי הכלל־אנושי.[23]

למרות הקִרבה הניכרת של סירקין למשה הס, הוא לא הסתפק בסינתזה של רבו (עובדה שחוקרים כמעט לא התייחסו אליה[24]). הסיבה הראשונית לכך היא העובדה הגלויה ש'רומי וירושלים' רחוק מלהיות חיבור מקיף ושיטתי. יש בו תובנות עומק, אבל הוא רחוק מלהציע דרך פוליטית קונקרטית להתקדם אליהן. וכדברי סירקין עצמו:

> 'רומא וירושלים' אינה עבודה שיטתית על לאומיות, יהדות, יהודים, הבעיה היהודית. עבודה שיטתית כזאת היתה צריכה לכלול בתוכה פילוסופיית־היסטוריה כללית, סוציולוגיה, פילוסופיה של ההיסטוריה היהודית, בירור פנימי של המצב החומרי־תרבותי של היהודים בהווה, הקשר בין העמים והיהודים, הדרכים והאפשרויות של קולוניזציה יהודית ביחד עם אפשרויות ההתפתחות של האוריינט. בתור עבודה ראשונה בבעיות אלו, היא היתה צריכה להיות מלאה פולמיקה, חשבונות

22. סירקין, 'מאזעס העס, זיין לעבן, זיין ווירקונג און זיין פילאזאפיע' (פאר־וואר־ט), בתוך: משה העס, **רוים און ירושלים** (איבערזעצונג ביי נחמן סירקין), ניו־יארק 1916, עמ' 54–58.
23. **שם**, עמ' 68.
24. יוצאים מן הכלל, אשר ציינו נקודה זו בלי להידרש לפרטיה: שביד, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש**, עמ' 277, ודניאל בן נחום, 'לתפיסתו ההיסטוריוסופית של נחמן סירקין', **מאסף לחקר תנועת הפועלים**, יא (תשל"ט), עמ' 5–14, ובעיקר עמ' 5. אליהו בילצקי השווה בין תוכני הגותו של הס לתוכני הגותו של סירקין, והתעלם מן ההבדלים העמוקים המצוינים להלן ומעומק ההתפתחות בין מורשת הס למורשת סירקין. ראו: אליהו בילצקי, **מורשת סירקין**, תל־אביב תשמ"ג.

> פובליציסטיים ודיונים. אינסטינקט־של־מגלה (אנטדעקער) הראה לו את הצורה הנכונה לעבודתו: לא שיטה, אלא רק מחשבות על השיטה; לא ה ב נ י י ן, אלא הלבנים ל ב נ י י ן [ההדגשה במקור].[25]

הסיבה העמוקה יותר לכך שסירקין לא הסתפק בסינתזה של הס נעוצה בשאלת הוולונטריזם: סירקין לא קיבל את התשתית השפינוזית של הס, וחיפש תשובה לשאלת חירות הרצון של היחיד ושל הציבור. הפילוסופיה של הס ב׳רומי וירושלים׳ לא סיפקה אותו, ואף כי לא פירש את ביקורתו, היא משתמעת מהעמדות השונות שחרג בהן מהשקפתו של הס.

ראשית יש לציין את נסיונו של הס להציע הסבר מדעי למציאות. כמו ממשיכי שפינוזה — היגל ומארקס[26] — האמין הס שהמדע יכול להסביר את פרטי המציאות החברתית. הס הציע סוג של שפינוזיות ביולוגיסטית אשר הושפעה מהפוזיטיביזם המדעי של זמנו, והיתה מבוססת על חיבור בין השקפה ביולוגית אימננטית ובין תפיסה היסטורית אימננטית. סירקין לא קיבל את היומרה הזאת להציג הסבר מדעי ביולוגי כולל של המציאות האימננטית.

טמונה כאן בעיה מרכזית שהטרידה את סירקין בביקורתו על הס, והיא שאלת הוולונטריזם. הדגש של הס על מוניזם שפינוזיסטי העלה שאלה גדולה בנוגע למקומה של חירות הרצון בתורתו. כאשר אימץ הס את המוניזם השפינוזיסטי ותיאר את ההיסטוריה באמצעותו הוא נקלע לבעיה שלפיה היחיד אינו חשוב כשהוא לעצמו, אלא הוא רק חלק מן הכלל, ו׳בחירתו׳ או תודעת בחירתו היא בתוך מסגרת סיבתית דטרמיניסטית חמורה. מאמציו של הס ׳להציל׳ את היחיד האינדיבידואלי מפני ה׳כלליות׳ ההיגליאנית — שהוא ביטא אותם בעיקר ב׳פילוסופיה של המעשה׳[27] ובתפיסת היחיד ב׳רומי וירושלים׳ — לא עלו יפה. ב׳רומי וירושלים׳ הציג הס אנתרופולוגיה המבטלת את הניגוד שבין יחיד לחברה, אך לא הצליח להסביר את הייחודיות של היחיד ואת חירות רצונו. במידה רבה אפשר לומר כי הס נותר כבול לבעייתיות שיצא נגדה.

שאלת חירות הרצון קשורה לשאלה נוספת, והיא שאלת ההנהגה. תאוריה פוליטית המבקשת לבשר שינוי צריכה לענות על השאלה מי ינהיג את השינוי וכיצד תוביל התאוריה לשינוי. הס לא נדרש לשאלה זו, ורק הצביע על האפשרות העקרונית של חידוש היהדות כדת של סוציאליזם לאומי. סירקין, אשר חתר ליצירה של תנועת הגשמה, היה

25. סירקין, ׳מאזעס העס׳ (לעיל הערה 22), עמ׳ 53–54.
26. היגל, באמצעות הפנומנולוגיה של הרוח, חתר להגיע לרפלקסיה מוחלטת של הרוח על עצמה, כלומר להכרה מוחלטת של הדבר. ראו: גיאורג פרידריך היגל, **הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח** (תרגם ירמיהו יובל), ירושלים תשס״א, עמ׳ 85 ואילך. בעיני מרקס, האמפיריציזם המדעי והניתוח הדיאלקטי של המציאות משמשים בתפקיד דומה. וראו את הערתו של בובר על חוסר הבסיס של יומרת מרקס לוודאות אובייקטיבית מדעית: מרטין בובר, ׳משה הס והרעיון הסוציאליסטי׳ (לעיל הערה 16), עמ׳ 22.
27. שם, עמ׳ 33–46.

חייב להידרש לאופן שתזין התאוריה את המעשה, והיחיד ההוגה ׳ילמד׳ את עמו את הדרך להגשמה.

ג. השפעת ההגות הנארודניקית (הפופוליזם הרוסי)

בגלל בעיות אלו פנה סירקין אל ההגות הנארודניקית כבסיס תאורטי למפעלו.[28] הזרם הנארודניקי (באנגלית — ׳פופוליסטי׳, ובעברית — ׳עמוני׳) התפתח ברוסיה בשנות השישים והשבעים של המאה ה־19, ושקע בשנות השמונים והתשעים של אותה מאה.[29] לא היתה לו אידאולוגיה מגובשת, אבל אפשר לזהות מגמות כלליות שהיו משותפות למבטאיו המרכזיים. ייחודם של ההוגים בזרם זה הוא בנקודת המוצא שלהם לתיקון החברה, שנשענה על הכלכלה הלא מפותחת של רוסיה.[30] הנארודניקים חששו מן ההרס החברתי שהמהפכה התעשייתית עלולה להביא עמה, והתנגדו לריכוז התעשייה ולהתפתחות הקפיטליזם ברוסיה. הם טענו כי השלב הקפיטליסטי אינו מרכיב הכרחי בקִדמה, ושאפו לשוויון חברתי ולסולידריות שיתפתחו לא מן החברה העירונית המנוכרת אשר מתפתחת בכלכלה הקפיטליסטית. הנחה זו תהיה הבסיס לתפיסתו הציונית של סירקין. הדגם החברתי ששאפו אליו הנארודניקים היה עדת האיכרים הרוסית, ה׳אובשצ׳ינה׳, המאורגנת בצורת יחידה קולקטיבית חברתית־כלכלית הקרויה ׳מיר׳. הנארודניקים ביקשו לפתח ברוסיה חברה

28. כדאי לציין שיש קשר רעיוני בין הגותו של הס להגות הנארודניקית, קשר אשר אִפשר את הדיאלוג ואת ההפריה הרעיונית. הקִרבה בין שני מקורות יניקה אלה נובעת מכך ששניהם שייכים לסוציאליזם לא מרקסיסטי ולא מטריאליסטי, אשר הדגיש יסודות תרבותיים בהבניית הסוציאליזם. גם הס וגם ההוגים הנארודניקים פנו לסוציאליזם מתוך פתוס מוסרי ומתוך חיפוש אחר חברת צדק, ולא מתוך ניתוח רציונלי מדעי (כמו שנטה מרקס להציג בכתביו המאוחרים). הנארודניקים חיפשו דרך לשלב בין הבניה חברתית ובין דמוקרטיה שתצמצם את כוחה הגדל של המדינה (אם כי היו נארודניקים, כמו פיוטר טְקָצ׳וב, שנטו לחשיבה טוטליטרית). ניכר גם שהנארודניקים — כמו הס — שלחו את שורשיהם הרעיוניים לסוציאליזם האוטופיסטי־קונסטרוקטיבי הצרפתי, והושפעו מהוגים כמו סן־סימון ופורייה. יש להוסיף שבבסיסי החשיבה של מגמה זו היתה קִרבה למגמות של צדק חברתי דתי ביהדות ובנצרות (סן סימון וקונט [Comte], בכתביו המאוחרים, ביקשו לחדש את הדת ברוח הנצרות המוקדמת, שהיתה קרובה לרעיונותיהם של נביאי המקרא). השוו: יעקב טלמון, **המשיחיות המדינית: השלב הרומנטי**, תל־אביב תשכ״ה, עמ׳ 47–48.

29. ישעיהו ברלין, **הוגים רוסים**, תל־אביב 1949, עמ׳ 175. עדות לשקיעת ההשקפה הנארודניקית בפני הסוציאל־דמוקרטיה המרקסיסטית יש בכתבי מיכאילובסקי עצמו, שהודה ביומנו בשנת 1895 כי הוא מבועת מבלטוב (פלכאנוב) וכי הוא אינו מעז להיכנס עמו לעימות. במקום אחר הוא מודה כי לא הצליח לבסס השקפה מדעית של קִדמה וכי כל התאוריה שלו מבוססת על רעיונות סובייקטיביים. ראו: James H. Billington, *Mikhailovsky and Russian Populism*, New York and Oxford 1958, pp. 168-169

30. Ibid., p. 193

חקלאית שתשמר את היסודות הקהילתיים הללו, אגב אימוץ של קִדמה מדעית שתאפשר שיפור של מערכי החיים.

הוגים נארודניקים טענו כי תיקון החברה לא יבוא דרך מדינה חזקה וריכוזית, אשר הם ראו בה מוסד ענקי בעל כוח הרס היוצר ניכור וכוחנות אלימה.[31] אמנם הוגים כמו לאברוב לא דגלו באנרכיזם, אך הם התנגדו למגמות קולקטיביסטיות שהיו במרקסיזם: החברה צריכה להימנע מעריצותה של כלכלה ממורכזת או ממשל ממורכז שעלול לעשות מן היחידים בחברה צבא תעשייתי של רובוטים. במקום להתפתח מתוך היגיון מטריאליסטי, על החברה לפתח את עצמה מתוך שיקולים מוסריים והומניטריים, מתוך דגש עקרוני על האינדיבידואל, על אושרו ועל מימושו העצמי.[32] דגש זה מסביר גם את ההתנגדות שהיתה בין הוגים פופוליסטים לדטרמיניזם ההיסטורי, ואת דבקותם הכמו דתית בערכי ההומניזם (למרות חילוניותם). היסוד הדמוקרטי וההומניסטי בהגות הנארודניקית והנתק בין העילית המודעת להמון הנבער הובילו לפרובלמטיקה של היחס בין העילית המודעת (הם עצמם) ובין ההמון, העם.

שיטת חקירה מרכזית שהתפתחה בהגות זו, וסירקין הפנים אותה לשיטתו,[33] היתה 'המתודה הסובייקטיבית' של מיכאילובסקי. בסוף שנות השישים הוא התעניין בחיבור בין ביולוגיה להיסטוריה ובין מדע לקִדמה. הוא הושפע מתורתו של ספנסר, אשר הסבירה את התפתחות החברה כאורגניזם חברתי, אולם במאמרו 'מהי קִדמה?'[34] הוא מתח ביקורת על תפיסת החברה כאורגניזם. השקפתו של ספנסר מובילה למסקנה שהקִדמה היא השתכללות שרידותה של הקבוצה החברתית, אגב הגברת יכולות הייצור הכלכליות והשתכללות חלוקת העבודה. כך נפתח פתח (למרות הדגש של ספנסר על הפרט ועל אושרו) לראיית האורגניזם החברתי, ולא האינדיבידואל, כתכלית. לעומתו, הדגיש מיכאילובסקי שהאישיות הבודדת היא תכלית האדם, והקִדמה נמדדת על־פי מידת הפיתוח של אישיותו של היחיד. זהו הכיוון המוסרי, הצודק, התבוני והמועיל. הטענה שהעלה כלפי ספנסר היא שאם המונח 'אורגניזם' מתייחס לאינדיבידואל, הרי מטרת הקִדמה היא אושרו האישי של הפרט ומימוש מלא של אישיותו.

משום כך חזר מיכאילובסקי לפוזיטיביזם של קומט ושל סן סימון כהשראה לתפיסה אופטימית של קִדמה, אם כי מתח ביקורת על סכנות האבסולוטיזם הקיימות בתורות שני ההוגים הללו, ובעיקר על היישום של השיטה הפוזיטיביסטית בנוגע לטבע ובנוגע לאדם כאחד. באדם, טען מיכאילובסקי, יש יסוד סובייקטיבי, שאינו קיים במדעי הטבע.[35]

31. Ibid., p. 177
32. Ibid., p. 182
33. Nachman Syrkin, *Geschichtsphilosphische Betrachtungen*, Berlin 1896, p. 1
34. Billington, *Mikhailovsky and Russian Populism*, pp. 27-41
35. Ibid., p. 33

מיכאילובסקי חתר לחיפוש אחר אמת אובייקטיבית מדעית, ולצדו חיפוש אחר אמת סובייקטיבית בתחום הערכים אמת וצדק. הדרך שהתווה היא של סוציאליזם סובייקטיבי, המעמיד במרכזו ערכי מוסר המקדמים את האדם כפרט. הסובייקטיביות, לדברי מיכאילובסקי, כרוכה באמונה בערך הפנימי של אישיות האדם ובאידאלים מוסריים של יכולת התפתחותה והשתלמותה בחברה. התהליך ההיסטורי הוא מקור לתקווה, כתהליך של קִדמה, שהאדם בה הוא תכלית המעשה ההיסטורי, המביא למימוש הפרט ולאחווה.[36]

את המתודה הסובייקטיבית המשיך לפתח ניקולאי איבאנוביץ׳ קאריֶיב בשנות השמונים של המאה ה־19, והוא כינה אותה ׳נקודת המבט הסובייקטיבית׳.[37] הוא המשיך לפתח את רעיונותיו של מיכאילובסקי באופן שיטתי ומקיף, והציב במרכז את שאלת הסובייקטיביות על צדדיה השונים (הסובייקטיביות של המחקר ההיסטורי, הסובייקטיביות של האידאלים החברתיים והממד הסובייקטיבי ברעיון הקִדמה). קאריֶיב תקף את היומרה למדעיות אובייקטיבית בחקר ההיסטוריה ואת היומרה לנסח את רעיון הקִדמה במונחים אובייקטיביים מוחלטים, אשר משעבדים את המהלך ההיסטורי לתבנית חיצונית ואת המעשה האנושי הרצוני למסגרת סיבתית דטרמיניסטית. להבדיל ממיכאילובסקי, הוא קבע שההיסטוריה איננה מתפתחת באופן לינארי, ולא על־פי תוכנית מתמטית, אלא היא רקמה חיה של קווים לא סדירים, הנטווים בדרכים לא צפויות. התהליך ההיסטורי אינו שיטתי, אלא יש בו ממד כאוטי של מקריות.[38] ההיסטוריה לא נבחנת במשמעות ה׳מוחלטת׳ שלה, אלא במשמעותה לאדם: כל הפילוסופיה של ההיסטוריה היא השלכה סובייקטיבית של רעיון הקִדמה על התהליך ההיסטורי.[39] התבונה, האידאה, איננה חלק מהעולם בכללותו, מהעולם כשהוא לעצמו, אלא מהעולם במגבלותיה של ההכרה האנושית.[40] ניסיון להתעלם מהממד הסובייקטיבי שאנו מבינים בו את העולם עלול להביא לכך שעולם התופעות יישאר סגור בפנינו. ההיסטוריה וחקר ההיסטוריה דורשים שילוב של גישה סובייקטיבית למחקר, ומודעות לסובייקטיביות זו.[41] לרעיונות הללו היו השלכות עמוקות גם על תפיסתו של קאריֶיב את היחיד. לשיטתו יש לפרט חשיבות גדולה בחברה בכלל, ויש לו יכולת להנהיג שינויים בחברה ובהיסטוריה.[42]

36. Ibid., p. 38
37. Ibid., p. 31
38. V. V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, New York 1953, p. 374
39. Ibid., p. 375
40. Ibid.
41. Ibid.
42. פילובסקי, ׳נחמן סירקין׳ (לעיל הערה 1), עמ׳ 223.

ד. ביקורת פילוסופית

הביסוס הפילוסופי של סירקין היה כרוך בביקורת, שבאה לידי ביטוי בשני חיבורים. האחד Das Zweckmassigheroische in der Geschichte׳ (׳הגבורה המועילה בהיסטוריה׳),[43] שפורסם בכתב העת הסוציאליסטי *Deutsche Worte*, והוא מעין מחקר מקדים לעבודת הדוקטור (שנדחתה). החיבור השני *Geschichtsphilosphische Betrachtungen* (׳עיונים בפילוסופיה של ההיסטוריה׳) התפרסם ב־1896 בספרון נפרד.[44] בשני החיבורים הללו הציג סירקין את שיטתו תוך כדי פולמוס עם תפיסות פילוסופיות חלופיות. לא כאן המקום לסקור את המהלך הפילוסופי בכללו.[45] אחזור על כמה מהמהלכים כדי לחדד את הבנתנו את התשתית לתפיסתו הוולונטרית. דיונו מתחיל בביקורת על האסכולה התאולוגית,[46] אשר כבלה את האדם בכבלי הפטאליזם, ובהשלמה עם תוכנית אלוהית מול תפיסה זו צמחה השיטה שסירקין — בעקבות קומט ומיכאלובסקי — מכנה ׳המטאפיזית׳, ונציגה הבולט הוא היגל. היגל ביקש לבסס את הניסיון האנושי וההיסטורי על־פי חוק אחד, סדר תבוני אחדותי אחד, תוכנית הגיונית אחת. השאיפה להעמיד את ההיסטוריה על עיקרון אחד (גם אם מורכב ומכיל סתירות) היא יומרנית ומוטעית משום שההיסטוריה היא התפתחות שיש בה ממדים אקראיים, ולכן איננה ניתנת לרדוקציה לחוק התפתחות סיבתי כזה או אחר. ההדגשה ההיגליאנית על הכלליות התבונית המתפתחת בהיסטוריה מחלישה את מקומו של הפרט האנושי והמעשה הרצוני, הנעשה מתוך בחירה חופשית. האדם פועל מתוך תודעת חירות, אך מבצע שלא במודע את החוקיות הכללית של הרוח. לכן הוא למעשה כפוף לאותה מערכת דטרמיניסטית אשר תיאר שפינוזה, שהאדם משועבד בה שעבוד מלא לסיבות חיצוניות. בתוך הדגש הזה על השיטה, על המבנה הכללי, נחלשים מאוד מקומו וחשיבותו של היחיד הפועל מרצון ומסוגל לשנות את ההתפתחות ההיסטורית בהתאם למאווייו ולמטרות שהוא מציב לעצמו ולציבור.[47]

גישה נוספת שסירקין מבקר היא הגישה הפוזיטיבית, מיסודו של קומט. ביקורתו של סירקין היא על הניסיון לראות בהיסטוריה ׳מדע׳ כמו מדעי הטבע, כגון המתמטיקה

43. Nachman Syrkin, 'Das Zweckmassigheroische in der Geschichte', *Deutsche Worte*, 13 (1893), pp. 1-33

44. Nachman Syrkin, *Geschichtsphilosphische Betrachtungen*, Berlin 1896

45. לסקירה כזאת ראו: שמיר, ׳חידוש הציביליזציה היהודית בהגותם של נחמן סירקין ומרדכי מ. קפלן׳, עמ׳ 45–63. בין שני החיבורים הללו יש הבדלים. ב׳הגבורה המועילה בהיסטוריה׳ הוא ציין את האסכולות ׳המטאפיזית׳, ׳האורגאנית׳ ו׳הפוזיטיבית׳, ואילו החלוקה ב׳עיונים בפילוסופיה של ההיסטוריה׳ היא בעקבות קומט המתייחס לאסכולות ׳התאולוגית׳, ׳המטאפיזית׳ ו׳הפוזיטיבית׳. בדיון כאן אתייחס לדברים ב׳עיונים בפילוסופיה של ההיסטוריה׳, המשקפים חשיבה פילוסופית בשלה יותר.

46. Syrkin, *Geschichtsphilosphische Betrachtungen*, pp. 21-25

47. Ibid., p. 26

והאסטרונומיה, ולהשליך מהמחקר המדעי של הטבע ישירות על חקר החברה האנושית.[48] בעקבות ג׳ון סטיוארט מיל הדגיש סירקין את האלמנט הפסיכולוגי הקיים בחברה האנושית, אשר מבדיל אותה עקרונית מן הטבע. בחברה האנושית יש יסודות לא טבעיים, יסוד של מודעות עצמית ויכולת לבחור פעולות ומעשים מתוך רצון — אשר אינו קיים בטבע הדומם והחי, יסוד זה הוא המבדיל את המדעים ההומניים ממדעי הטבע. לכן המאמץ של קומט להעמיד את כל המדע על יסוד פוזיטיבי אחד אינו מדעי מעיקרו.[49]

ה. חירות הרצון

מתוך רעיונות אלו ניכר עד כמה העסיקה את סירקין שאלת חירות הרצון כתשתית לחשיבתו ההיסטורית והפוליטית הרחבה. את התשתית האפיסטמולוגית של התאוריה הפוליטית שלו הוא ביקש לבסס במחקרו ׳תחושה ודימוי׳, בדיסרטציה השנייה שכתב. בחיבור זה התמודד עם השאלה כיצד קולט האדם את המציאות. בתהליך הקליטה של המציאות שותפים שני מרכיבים: התחושה, המחברת אותו למציאות האובייקטיבית; והדימוי, שהוא היסוד הפסיכולוגי בקליטת האדם את המציאות ויש בו יסוד סובייקטיבי המפרש את התחושות ואת המציאות בהתאם לגירויים החיצוניים וגם בהתאם למבנים תרבותיים שהדימוי עצמו בנוי מהם וניזון מהם. בין שני המרכיבים יש פעולת גומלין, שהתחושות נותנות בה דחיפות שונות היוצרות דימוי, וזה מצדו מחזק את התחושות עצמן.[50] מסקנה פסיכולוגית־אפיסטמולוגית זו מספקת הסבר לדגש העמוק של סירקין על חירות הרצון. לו היה האדם קולטן פסיבי של המציאות האובייקטיבית היה משועבד ממילא לסיבתיות ההכרחית של הטבע, אבל בהיותו קולטן אקטיבי, כלומר פרשן של התופעות, יש בתהליך ההיווצרות של תודעתו אלמנט פסיכולוגי שמאפשר לו את חופש הרצון ואת חופש הבחירה, אבל גם סוגר בפניו את הדרך לזיהוי מוחלט בין ההכרה להוויה. בגלל היותו פרשן נידונה תודעתו תמיד לספק הסובייקטיבי. לממד זה יש חשיבות רבה בתחום ההיסטורי והפוליטי. המרווח שבין ה׳תחושה׳ ל׳דימוי׳ הוא המקום שחופש הרצון האנושי נולד בו (וראו על כך גם בסעיף שלהלן). הדימוי משתמש בנתוני התחושות ומעצב אותן בהתאם לרגשותיו, לרצונותיו ולשיקוליו של הסובייקט. הסובייקט הזה הוא בעל תודעת ׳אני׳, והרצון שלו מעורב בפעולותיו השכליות. ה׳אני הרוצה׳ יכול להפעיל את רצונו הסובייקטיבי כלפי המציאות האובייקטיבית, בהתאם לתפיסה אידאליסטית של ה׳ראוי׳. כך הוא לא נפעל באופן דטרמיניסטי על־ידי המציאות האובייקטיבית, ולא זו בלבד אלא שהוא גם מעצב את המציאות הזאת בהתאם לרצונו הסובייקטיבי, הנגזר

48. Syrkin, ‘Das Zweckmassigheroische in der Geschichte’ (above note 43), p. 8
49. Syrkin, *Geschichtsphilosphische Betrachtungen*, p. 31
50. Nachman Syrkin, *Empfindung und Vorstellung*, Bern 1903, pp. 79-86

מתפיסתו את ה׳ראוי׳. עולה מכך שהיחס של תודעת האדם למציאות, ל׳הוויה׳, הוא דיאלקטי: הוא קולט את ההוויה האובייקטיבית בחושים, ותוך־כדי־כך מפרשה באופן סובייקטיבי. במונחיו של מרקס אפשר לומר שההוויה קובעת את התודעה הפסיכולוגית באמצעות החושים, אך גם נקבעת על־ידי התודעה, בהשפעת הדימוי. התודעה מציגה את ההתנסות של הסובייקט האנושי במציאות האובייקטיבית שהוא פועל בה בטבע ובחברה, והיא הבסיס להכרה המדעית, אבל היא גם מפרשת את המציאות הזאת ואת ההכרה המדעית עצמה, גם בהשפעת הרצון האנושי, הפועל בהשפעת ׳ראוי׳ ו׳תכלית׳ שהאדם מאמין בה סובייקטיבית.

הדגש הסובייקטיביסטי של סירקין אִפשר לו לבסס את מקומה של הבחירה האנושית כיסוד שאינו כפוף לחלוטין למציאות האובייקטיבית. בבסיס עומדת כאן ההבחנה בין עולם הטבע לעולם האנושי. הטבע הדומם, הצומח והחי פועל לפי שרשרת סיבות הכרחית,[51] אשר אפשר לחקור אותה מחקר אמפירי מדויק.[52] גם אם המחקר המדעי אינו מצליח להסביר את כל הסיבות לתופעות, הוא מבוסס על החתירה להסבר כזה, ויש לחתירה זו הצדקה מדעית.[53] לאדם, שלא כטבע, יש מודעות עצמית והכרה עצמית, ומהן נובעים החופש הפסיכולוגי והחופש הסוציולוגי. מכאן התנגדותו של סירקין ליומרה האמפיריציסטית של הפוזיטיביזם בחקר ההיסטוריה. ׳השכל המדעי, שחוקר את המצוי הסוציאלי והשתלשלותו, גוזר עליו גם־כן את פסק־דינו מבחינת הדרישה של הראוי׳.[54] בגלל מורכבות זו אי־אפשר לפענח את כל הסיבות לתהליך ההיסטורי, אבל לחוקר ההיסטוריה אפשרות לגלות חוקים בהיסטוריה. כדי להגיע להבנתם, על ההיסטוריון לתת את הדעת דווקא לאלמנטים המבדילים את האדם מן הטבע, ולעסוק באדם המודע, באדם המעצב את החברה ואת ההיסטוריה בניגוד למהלך היסטורי־דטרמיניסטי.

סירקין הסתמך בנקודה זו על ההבחנה הקאנטיאנית בין הטבע הנתון לממלכת ההכרח ובין התחום המוסרי הנתון לממלכת התכליות. הוא יישם הבחנה זו בנוגע לתפיסת ההיסטוריה, שהיא זירת ההתרחשות של הרצונות המוסריים האנושיים. לכן הבחין בין סיבה טבעית לסיבה פסיכולוגית. הסיבה הטבעית היא חלק מחוק הסיבתיות בטבע, והסיבה הפסיכולוגית היא חלק מממלכת התכליות. ׳חוק הסיבות (אשר תקף בטבע כולו) קובע: אין פעולה ללא סיבה. חוק התכלית, התקף רק בחיים האנושיים, אומר: אין רצון (והיינו הך — אין מעשה) ללא תכלית׳.[55] על הרצון האנושי שולט חוק התכליות, ולא הסיבתיות הטבעית. לטבע אין כוח על האדם, אלא לאדם יש כוח על הטבע.[56]

51. Syrkin, ‘Das Zweckmassigheroische in der Geschichte’ (above note 43), p. 12
52. Ibid., p. 11
53. סירקין, ׳דער היסטארישער פראצעס׳, **געקליבענע ציוניסטיש־סאציאליסטישע שריפטן**, I, עמ׳ 20.
54. סירקין, ׳הלאומיות בהסוציאליות׳, **התורן**, ג, ז־ח (תרע״ו), עמ׳ 5.
55. סירקין, ׳דער היסטארישער פראצעס׳ (לעיל הערה 53), עמ׳ 21.
56. שם.

הנה דבריו התמציתיים המסיימים את הדיון ב׳עיונים בפילוסופיה של ההיסטוריה׳:

אם נסמן את כל מה שהוא האדם היחיד ואת כל מעשיו ב־A, אפשר להפריד את A ל־X ול־A. A כולל את כל מה שהוא מקבל מסביבתו, מן הארץ, מהעם ומן הזמן; ו־X מבטא את **תרומתו האישית**, את פועל רצונו החופשי. ל־X הזה, גם אם קטן הוא במונחים אבסולוטיים וגם אם הוא נעלם, יש ערך אין־סופי (unendlichem Wert); הוא הקובע את כל טבעה של העשייה. ההשפעות, המגיעות מבחוץ, משתנות באדם למניעים. במילים אחרות: האדם אינו מגיב על השפעות אלו ישירות, לפי חוקים מכניים. הוא לוקח לעצמו זמן כדי להשוות את המניעים זה לזה, לבחון את העובדות ולהוציא את הכרעתו האישית מן הכוח לפועל. **מניעים שונים יכולים להביא לתוצאות שונות בקרב אנשים שונים** משום שהגורם הנוסף המשפיע על המעשה, ה׳אני׳ של כל אחד ואחד, שונה; ה׳אני׳ והסביבה בצירופם הם הגורמים לכל מעשה. אופי המעשה תלוי בתגובה השונה של הגורם הפנימי לגורמים החיצוניים. ליכולת זו להגיב על הגורמים החיצוניים אנו קוראים ׳חופש׳. מובן שהחופש שאדם מבצע בו את מעשיו הוא יחסי, ׳בערך׳; **אבל הוא גדל והולך במשך ההיסטוריה**, ומעמיד בתור אידאל אחרון את החופש המוחלט.
אולם אין לערבב את החופש בחוסר נימוקים ובהפקרות חסרת בסיס. חופש הוא במידה רבה יותר תוצאת השכל, הכבוד, הסדר והשליטה העצמית. ככל שתכונות אנושיות אלו גדלות בהיסטוריה, כן גדל גם החופש. לא הנסיבות שולטות על האדם, אלא האדם עצמו שואף ביתר שאת לשחרר את עצמו מכוח שלטונן ולהגשים בכך את ה׳אני׳ האמיתי שלו. כל התהליך ההיסטורי מתהווה באמצעות ההשתחררות המודרגת של האדם מהכוחות החיצוניים לו או מאלה המוטבעים בו עצמו לא במודע [ההדגשות במקור היידי].[57]

קטע זה מבהיר את החיבור בין הרעיונות שהוצגו למעלה מתוך ׳תחושה ודימוי׳[58] ובין משנתו הפוליטית של סירקין. ב׳תחושה ודימוי׳ הגדיר סירקין את מהותו של ה־X הקיים בתודעת האדם, באופן שהוא מפרש בעזרת הדימוי את המציאות הנקלטת בתחושות ומאפשר לו מרווח חופש בתוך החוקיות הסיבתית הדטרמיניסטית. יסוד החירות אינו מבטל את החוקיות האובייקטיבית. האדם פועל בתוך מערכת אובייקטיבית, המשפיעה עליו ומפעילה אותו. במישור מרכזי של הווייתו הוא כבול לחוקיות של חוקי טבע וחוקי חברה, אבל למרות המערכת הסיבתית, יש לאדם חירות. יסוד החירות של ה־X הזה הוא באופן הסובייקטיבי שאדם מפרש את נתוני החושים שלו בהתאם לכוח הדימוי שלו, ובעיקר בהתאם לרצון השכלי שלו המביאו לשאוף ל׳ראוי׳ שונה מן ה׳מצוי׳ של חייו.

57. Syrkin, *Geschichtsphilosphische Betrachtungen*, p. 138; סירקין, ׳דער היסטאריישער פראצעס׳, בתוך: **געקליבענע ציוניסטיש־סאציאליסטישע שריפטן**, I, עמ׳ 32–33.

58. Syrkin, *Empfindung und Vorstellung*

בהיסטוריה תהליכים סיבתיים רבים ושונים מתנגשים, ובשל כך נוצר בה גם מרחב לא צפוי, הנובע מרצונותיהם ומשאיפותיהם של בני־האדם. אמנם יכולתם של בני־האדם להשפיע על כיוון ההיסטוריה מוגבלת על־ידי תהליכים סיבתיים־דטרמיניסטיים, אבל אם חלה התקדמות לקראת השגת מטרות ערכיות, היא תולדה לא של חוקיות סיבתית, תבונית או חומרית, אלא של חתירה אידאליסטית רצונית להגשמת אוטופיות.[59]

ו. חופש רצון ובעיית ה'אמת'

ראינו למעלה שלפי תמונת העולם של סירקין, המציאות הטבעית והאנושית אינה כפופה לחוק תכליתי אובייקטיבי אחד. סירקין מסביר שהחוק 'אם A אז B' פורמלי ואינו מתייחס למכלול הזיקות והסיבות שהמערכת של A ו־B נמצאת בהן. היחסים בין A ל־B אינם סטטיים ואינם ניתנים להגדרה על־פי חוק לוגי אחד, אלא יכולות להיות ביניהם זיקות שונות,[60] והמציאות כולה היא קונפיגורציה מקרית.[61]

אם כן, המחקר ההיסטורי אינו יכול להתיימר להבנה אובייקטיבית מוחלטת של המציאות משום שחקר ההיסטוריה אינו מדע אמפירי כמו מדעי הטבע, ושיטת החקירה איננה עקבית ומוחלטת כמו הלוגיקה והמתמטיקה. במציאות יש גיוון של פרטים ואירועים, הנובע מהשילוב המורכב בין התנאים האובייקטיביים ובין תנאים סובייקטיביים: ההוויה והתודעה קובעות זו את זו קביעה הדדית. בין המציאות והעובדות ובין הכרתנו יש פער שאינו ניתן לגישור מלא: אנו יכולים להכיר את העובדות רק בתיווך של הכרתנו, ואיננו יכולים להתיימר להיכרות אובייקטיבית ישירה אִתן. תפקידו של חקר ההיסטוריה, לדברי סירקין, הוא לעסוק בהבנת העובדות, באיזונים שונים שקיימים ביחיד ובחברה האנושית, הנמצאים בהשפעות הדדיות אלה על אלה, אשר הפענוח שלהם מורכב ואין־סופי.[62]

בעולם האנושי (ההיסטוריה, החברה) המקריות גדולה אף יותר מזו שבטבע בגלל הרצון והמודעות העצמית של האדם, היוצרים ממד של חופש ואפשרות להתפתחות שאיננה נגזרת ואינה הכרחית. על החוקר את ההיסטוריה להשתמש בכלל הלא מוחלט, שלפיו ככל שהסיבות במציאות משפיעות יותר, כן עליו לתת להן מקום מרכזי יותר בשיקוליו. ברור שכלל זה מבטא תפיסה של יחסיות סובייקטיבית. בהערה המזכירה את האסכולה הקונבנציונליסטית של ראשית המאה ה־20 סירקין מסביר שתמונת העולם של האדם (חוקי מוסר ולוגיקה) היא אבסולוטית בעצם היותה, אך האמת שבה — רלטיבית (גם לתאוריה של ניוטון יש ערך יחסי בלבד[63]).

59. שביד, **תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש**, עמ' 274–275.
60. Syrkin, *Geschichtsphilosphische Betrachtungen*, p. 33
61. Ibid., p. 43
62. Ibid., p. 32
63. Ibid., p. 36

סירקין השיב לשאלה זו בדיונו 'מהי קִדמה'. מרכזיותו של המונח 'קִדמה' נובעת מכך שהוא היה ציר מרכזי של השקפת העולם ההומניסטית החילונית של זמנו: פרדיגמת מחשבה חילונית אשר במידה רבה החליפה במאה ה־18 ובמאה ה־19 את פרדיגמת המחשבה הגאולית־דתית. לפי תיאורו, תהליך ההתפתחות ההיסטורי מתחיל ממצב האדם הטבעי שהאדם בו הוא בבחינת יצור אורגני (Organische Wesen). במהלך האבולוציה התפתחו היכולות האנושיות מול הטבע, וגברו היסודות הסובייקטיביים של מודעות עצמית ורצון פסיכולוגי מודע לפיתוח החברה. כך התפתח האדם כיוצא דופן בטבע משום שבעולם האדם ישנה ההפרדה החזקה ביותר בין טבע לרוח. האדם הלך ושכלל את תבונתו, את עולם הדימויים שלו ואת המכלול התרבותי שעיצב לעצמו, שהם הביטויים לתהליך הקִדמה.

עם התפתחותן של התבונה והתרבות האנושית נעשה האדם מודע לעצמו, והתרבות האנושית נעשתה מודעת לעצמה ולהתפתחותה. תודעת הקִדמה ההולכת ומתחזקת נעשית בעצמה גורם לקִדמה, ולפיכך תהליך הקִדמה איננו 'חוק כללי' מוחלט, אלא תהליך שהאמונה הסובייקטיבית בקִדמה משרתת בו את התהליך ההיסטורי עצמו. האמונה בקִדמה היא כוח סובייקטיבי המקדם אובייקטיבית את ההיסטוריה.[64] המודעות־העצמית של האדם לאמונתו בקִדמה הלכה וגברה עם התפתחות הפילוסופיה של ההיסטוריה.[65] אין מדובר כאן רק באמונה בקִדמה אינטלקטואלית או בהשקפה שהאנושות מתפתחת מבחינת צורות הכלכלה והמדע — אלא בראש ובראשונה באמונה בקִדמה מוסרית הומניסטית. אמונה זו בתהליך היסטורי שהאנושות מתפתחת בו לקראת שלב מוסרי והומני גבוה יותר היא הגלגול ההומניסטי־חילוני של האמונה הדתית בתיקון העולם. לאמונה זו בקִדמה יש השפעה פוליטית, חברתית ומוסרית רחבה, ולכן היא גורם עקרוני בחשיבותו לעצם אפשרותה של האנושות להתקדם, כלומר לתקן את עצמה מוסרית.[66]

המהלך שסירקין מבצע כאן, באמצעות המתודה הסובייקטיבית, קרוב לפילוסופיה הפרגמטית שהתפתחה באותן שנים באנגליה ובאמריקה.[67] מנקודת הראות של 'האמת', הקִדמה נתפסת בשלב זה רק כדרך סובייקטיבית לתיאור המציאות וההיסטוריה, אבל יש חשיבות רבה לאמונה בקִדמה, כלומר באופן שרעיון הקִדמה יכול לכוון את מעשיהם של אנשים למאמץ לתיקון העולם ולקידום המוסר וההומניזם. הקִדמה היא מונח אנושי סובייקטיבי, אשר מאפשר לאנשים להבחין בין טוב לרע,[68] והפילוסופיה של ההיסטוריה

64. Ibid., p. 64
65. Ibid., p. 51
66. Ibid., p. 66
67. הפרגמטיזם החל להתפתח כזרם מובחן בהגותו של צ"ס פירס בשנות השבעים של המאה ה־19. ויליאם ג'יימס פיתח את תפיסתו ונחשב לאבי הפרגמטיזם האמריקני החל ב־1898. ראו: William James, *Pragmatism*, New York & London 1928, pp. 46-47
68. Syrkin, *Geschichtsphilosphische Betrachtungen*, pp. 69-70

היא מדע סובייקטיבי המאפשר להפריד את האנושות מהטבע, ולזהות תחום אשר האובייקטיבי והסובייקטיבי פועלים בו באינטראקציה. בלשון דומה לזו של ג׳יימס הוא מדגיש כי הפילוסופיה איננה תהליך מטאפיזי אלא היא תהליך אנושי, שמטרתו לשרת את האדם.[69]

סירקין תיאר את הקִדמה כתהליך שאיננו חוק הכרחי של ההיסטוריה, ואינו מתיימר להיות חוק בעל מעמד אונטולוגי או מטאפיזי. הוא הסביר שאין היא תהליך הכרחי, אבל היא תהליך הנראה בעין. עם זאת הוא מודה בצד האמת של ההשקפות הפסימיסטיות, ולפיהן הזמן החדש לא הביא עמו אושר והתפתחות מוסרית. התגברות העוני במדינות המתועשות, שחיתות, אנוכיות, היחלשות תחושת החובה, מלחמות לא פוסקות והתנהגות החברה על־פי הכוח ולא על־פי החוק המוסרי[70] — כל אלה מעלות סימני שאלה בנוגע לכיוונה של הקִדמה. ללא הרצון האנושי בטוב, בהומניות, אין ערבות לכך שהתהליכים מובילים לקִדמה.

בנקודה זו יש להקשות על סירקין ולשאול: האם, לדעתו, יש קִדמה היסטורית, אם לאו? בסופו של דבר, למרות המודעות של סירקין לסובייקטיביות שברעיון הקִדמה, הוא עצמו מאמין בו. הוא היה בן של דור שראה מול עיניו תהליכי התפתחות אדירים באירופה, ולכן האמין בקִדמה גם ללא ביסוס אובייקטיבי. בעצם הוא נשען כאן על פרדיגמת המחשבה הגדולה של הקִדמה, בלי יכולת להצדיק אובייקטיבית את פרשנותו. הקִדמה נותרת בעיניו מגמה רצונית הקיימת באנושות, אבל לא כהכרח דטרמיניסטי. כאשר הוא משתמש במושג ׳תכלית׳ בהיסטוריה, אין כוונתו לתאר את ההיסטוריה כמהלך תכליתני־דטרמיניסטי. ה׳תכלית׳ מבטאת אצלו שאיפה רצונית של האדם, מושא לתקוותיו של האדם, שאליו האדם חותר מתוך שאיפה אידאליסטית לקראת ׳ראוי׳ שהוא מציב לעצמו. תוך כדי מימושה של ה׳תכלית׳ האדם משנה את המציאות האובייקטיבית בלי להיכנע להכרחיותה.

ניכר כי סירקין מתרגם כאן את תפיסת הגאולה ביהדות שהוא גדל עליה,[71] לשפה חילונית. לפי תפיסה זו, הגאולה איננה תהליך דטרמיניסטי הכרחי, אשר ׳מוביל׳ את האדם בכוח גזֵרה קבועה מראש. זהו תהליך היסטורי שיש בו אלמנט סובייקטיבי עמוק מאוד של אמונה והתכוונות של האדם: האדם היהודי, המאמין בגאולה, מתגעגע אליה וחותר אליה בחייו, ובכך מקרב אותה עוד ועוד.

אם מניחים שהגותו של סירקין חילונית במהותה, עולה כאן קושי. זנקובסקי, בדיונו במשנתו הסובייקטיבית של קאריב, נדרש לקושי זה. לדבריו, הסובייקטיביסטים ההיסטוריים — אשר עזבו את האידאליזם הדתי ואת מקור המשען של ודאות האמונה, ולא

69. Ibid., pp. 139-140, מתורגם ליידיש, סירקין, ׳דער היסטאריישער פראצעס׳, בתוך: **געקליבענע ציוניסטיש־סאציאליסטישע שריפטן**, I, עמ׳ 33-34.

70. Syrkin, *Geschichtsphilosphische Betrachtungen*, pp. 75-377

71. יש תפיסות שונות של המונח ׳גאולה׳ ביהדות. אני מציג כאן פרשנות אפשרית, אך לא בלעדית, למונח זה.

הלכו בעקבות תורות 'אובייקטיביות' כוללות — התקשו להצדיק פילוסופית את האמונה שלהם בהומניזם, במוסר כלל־אנושי, באפשרות של תיקון העולם. אלה נשארו לעמוד על הקרקע הלא יציבה של היחסיות, ללא תוקף של אמת.[72]

ייתכן שאין לראות בסירקין הוגה חילוני מובהק; הוא הוסיף להאמין באלוהים כל ימיו, הגותו חדורה פתוס רליגיוזי,[73] והוא דיבר לא פעם על התחדשות של דת סוציאלסיטית בארץ־ישראל. אפשר לומר אפוא כי מונח המפתח ששימש את סירקין בהגותו באשר למתח שבין האלמנט הסובייקטיבי למציאות האובייקטיבית הוא המונח 'אמונה', אמונה המודעת לעצמה ולהיותה אמונה ולא ודאות מדעית, ובו בזמן היא חדורה פתוס של אמת אמונית, ואפשר לחולל ולברוא מתוכה מציאות חדשה.

ז. מקומו של היחיד בהתפתחות ההיסטורית

יסוד ההתפתחות המוסרית בהיסטוריה הוא עלייתו של האינדיבידואום. בתהליך שנמשך עשרות אלפי שנים התפתחה החברה האנושית מתוך הסביבה הטבעית המקיפה אותה. אופני־חיים ותנאי־חיים שונים של קבוצות שונות יצרו הבדלים ביניהן. הבדלים אלה באו לידי ביטוי הן בתכונות גופניות והן בתכונות נפשיות, אשר התעצבו בתהליך הבנייה התרבותית של הקבוצה החברתית. לפי סירקין, תכונות אלה הן עדיין בגדר תכונות 'טבעיות', הצומחות צמיחה ישירה וספונטנית כמעט מתוך המפגש של האדם עם הטבע. שלב זה הוא שלב ה'גזע', שהוא הקדום ביותר בתהליך התפתחות האדם מן הטבע, ועדיין לא חצה את הגבול בין הכפיפות לחוקי הטבע ובין התחלת ההיסטוריה.[74] עוד בשלב הגזע האדם עומד בפסגת התהליך הכולל של האבולוציה בטבע, והוא ניחן בכשרונות שאין לשאר החיות: להמשיך ולפתח את יכולותיו, וליצור לעצמו את צורכי החיים[75] בלי להסתפק בתנאים הקיימים. במודעותו לפעולותיו הוא נבדל עקרונית מהחיות ומבטא את רוחו האנושית.[76] מתוך האורגני, הטבעי, החברה האנושית הולכת ומפתחת את יכולותיה עד שהיא מגיעה לדרגת התפתחות גבוהה יותר: העַם. בתהליך זה, אשר נמשך אלפי או עשרות אלפי שנים, השלב החדש אינו מחליף את השלב הישן. תוך כדי ביטול (Aufhebung) הוא 'מגביה' אותו, 'שם־אותו־לעל'.[77] התפתחות החברה האנושית האורגנית לכלל עַם נוצרת

72. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, p. 375
73. ראו: סירקין, **אבי נחמן סירקין**, עמ' 138, ובעיקר בסיום הספר, עמ' 151–152.
74. **שם**, עמ' 265.
75. Syrkin, *Geschichtsphilosphische Betrachtungen*, p. 52
76. Ibid., p. 57
77. כך לפי תרגומו של ירמיהו יובל למונח Aufhebung בתורתו של היגל: 'שמה לעל', אשר תורגם בעבר כ'ביטול', ואיבד את המומנט של 'הגבהה' הקיים במונח הגרמני ובתפקידו בתורתו של היגל. ראו: ירמיהו יובל, 'מבוא', בתוך: היגל, **הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח**, עמ' 10.

בידי יחידים, אשר בראשית הדרך מקדמים בצעדים קטנים מאוד את העם כולו.[78] בחברות אשר חסר בהן היסוד האינדיבידואלי שהיה יכול לקדמן אין התפתחות ואין היסטוריה, אלא הן נתונות כמעט לגמרי למרותה של אבולוציה ביולוגית, כמו במבנה החברתי של קן הנמלים.[79] כאשר מתחילים להיצבר נכסי דלא ניידי בחברה הולך ומתפתח הפרט, אשר הוא כוח מקדם בחברה ביכולתו להתעלות מעל מסורות קיימות ולפרוץ דרכים חדשות.[80] כך ההיסטוריה החברתית מבטלת את השוויון הטבעי הראשוני, ומגביהה אותו לקראת שוויון במדרגה גבוהה יותר.

בתהליך זה של התפתחות החברה האנושית מן המצב הטבעי־אורגני שלה הולכת ומתפתחת הצורה של עַם, ובו האלמנטים המודעים, הפסיכולוגיים, הרצוניים של האדם מתחזקים. העם נמצא במדרגה של התפתחות מוסרית ושל הכרה שכלית גבוהה מזו של הגזע, ומבטא את חייו באמצעות שכלול השפה ויסודות הדת, המועברים מדור לדור באמצעות מסורות שבעל־פה. הולכות ומתעצבות תכונות ייחודיות לעם, המאפיינות את תרבותו ואת דתו, ומדגישות ערכי מוסר מסוימים על פני אחרים.[81] השונות בין העמים נוצרת בגלל תנאי חיים (הצד הביולוגי באדם המגיב לטבע) ובגלל תגובות האדם הרצוניות, הפועלות במישור ההיסטורי. כך עולה שהעם הוא אורגניזם פסיכולוגי רופף, אשר עוד מראשיתו יש בו ממדים של סובייקט מוסרי.[82]

להבדיל מהתפיסה האורגנית של הס, אשר עמדתי עליה בתחילת הדברים, סירקין מדגיש שהשוואת החברה לאורגניזם היא אנלוגית בלבד:[83] הפרטים בתוך החברה אינם רק איברים בגוף כולל, אשר משמעותם נגזרת מן המכלול, אלא הם אינדיבידואלים יוצרים ובעלי רצון חופשי. לכן יש ביניהם שמשפיעים יותר על התפתחות העם, ויש המשפיעים פחות. בזמנים שמקומו של הפרט נחלש רוח העם מצטמצמת, והחברה שוקעת לתפקוד אורגני, של אבולוציה לא מודעת, במקום התפתחות היסטורית רצונית.[84]

יש צורך לדייק בתפיסתו של סירקין את המונח 'אינדיבידאום' או 'אינדיבידואל'. סירקין אינו רואה באינדיבידואל 'מונאדה', 'אי', או במונחים מודרניים 'מספיק לעצמו'. גם היחיד המלא, בעל העצמיות המפותחת, אינו 'מספיק לעצמו'. ייחודו בכך שהוא יוצר מקורי, אולם בתהליך זה הוא מוקף תמיד במעגלי שייכותו, ניזון מהם ומזין אותם מאחר שבשל היותו בעל יצרים חברתיים של שיתוף, אחווה, אהבה וכדומה הוא נהיה בייחודו

78. Syrkin, *Geschichtsphilosphische Betrachtungen*, pp. 53-55
79. Syrkin, 'Das Zweckmassigheroische in der Geschichte' (above note 43), p. 16
80. Syrkin, *Geschichtsphilosphische Betrachtungen*, p. 61
81. **סירקין, כתבי נחמן סירקין, עמ' 265.**
82. **סירקין, 'די וואונדערבארע אידישע נאציאנאליטעט', געקליבענע ציוניסטיש־סאציאליסטישע שריפטן, II, עמ' 7–9.**
83. **שם, עמ' 99–100.**
84. **שם, עמ' 100.**

יצור חברתי. שלא כאגואיזם הקפיטליסטי מזה וכקולקטיביות המחלישה את הפרט מזה, סירקין טוען שאין ניגוד עקרוני בין האינדיבידואל ומימושו של הפרט ובין טובת הכלל. טובת הפרט איננה עיקרון אגואיסטי דווקא כי היא טובתו של כל פרט, של כל אדם. לדיוק זה יש השלכות על השקפתו הפוליטית: כאשר ידבר סירקין על חברה הנותנת ביטוי לאינדיבידואל לא תהיה בכך סתירה (מנקודת ראותו) לשיתופיות ולשוויון. מתן ביטוי לאינדיבידואל משמעו אפשרות חברתית למימוש אנושיותו המלאה, אשר יש בה מרכיבים חברתיים מהותיים. אלה באים לידי ביטוי בתפיסתו את הלאום (ואת המעמד), בתור המסגרת החברתית המודרנית היסודית.

כך עולה שתהליך ההתפתחות האנושית בעיני סירקין הוא תהליך עליית כוחו של האינדיבידואל. האינדיבידאום, קובע סירקין בהמשך למסורת הנארודניקית, הוא אבן הבוחן לקדמה.[85] ההתפתחות האנושית איננה נמדדת על־פי עלייתן של חברות (לאום וכדומה) שהפרט משמש בהן אמצעי למכלול. מכיוון שהאדם אינו חלק מתוכנית חיצונית, כמו בתפיסות שסירקין מתנגד להן, הוא איננו אמצעי למטרה חיצונית: אושרו ומימושו המלא הם התכלית של ההתפתחות ההיסטורית, ובמילים אחרות: האינדיבידואל הוא המטרה של האידאל הסובייקטיבי שהאנושות צריכה להעמיד לעצמה כדי לאפשר את מימושו.[86] באמצעות השאיפות האנושיות ההולכות ומתעלות הולכים ומתעלים דימויי האדם הסובייקטיביים, אשר פועלים על המציאות ומעלים את רמת האושר של האדם. כך האנושות יכולה להתקדם לטוב גבוה יותר — אם יהיו מספיק אנשים שישאפו לכך וירתמו את מעשיהם למען קידומו של טוב כזה. לימים תהיה התנועה החלוצית דוגמה היסטורית למצב אשר אליו חתר סירקין, אליו כיוון ואותו קידם.

ח. תפקידה של הנהגה

לשאלת חירות הרצון ומקומו של האינדיבידואל בחברה יש היבט נוסף, והוא שאלת תפקידו של האינדיבידואל היוצר, היחיד המתבלט על רקע חברתו ומסוגל להוביל אותה למקומות חדשים. לשאלה זו, שהיא שאלת ההנהגה, יש כמובן חשיבות מיוחדת בתאוריה. שאלה זו עמדה במרכז עיוניו המוקדמים, במאמר 'הגבורה המועילה בהיסטוריה' וב'עיונים בפילוסופיה של ההיסטוריה'. אפשר ללמוד מכך על החשיבות שהעניק לשאלת המנהיגות, ובניסוח אחר שלה: יכולתם של יחידים לשנות תהליכים היסטוריים גדולים. גם בנקודה זו המשיך סירקין את מסורת ההגות הנארודניקית של מיכאילובסקי וקאראייב בוויכוח שלהם

85. שם, עמ' 79.
86. שם, עמ' 79–80.

עם המרקסיזם של פלכאנוב.[87] לדברי סירקין, התהליך ההיסטורי נובע מהזיקה בין יחידים גדולים ובין ההמון שהם שייכים אליו ואותו הם מובילים. היחידים הגדולים — הגאונים, מנהיגי הדתות והשליטים הגדולים — הם גם יצירי זמנם, יצירי תרבות עמם, והם גם מסוגלים להעמיד את עצמם בניגוד לרוח־הזמן של דורם ולהציב בפני ההמון אידאלים חדשים. זוהי השפעתם של הגאונים הגדולים, האינדיבידואומים הגדולים (grose Individuen), אשר יוצרים את ממד החופש בהיסטוריה, ועשויים לקדמו לקראת מטרות מוסריות ראויות.[88] הם מצמיחים את האידאה החדשה, וזו מקדמת את ההמון תוך כדי דיאלוג עמו. אין להם כוח מוחלט על ההמון, ולא נכון לחשוב שההיסטוריה היא רק תוצאת מעשי הגיבורים, אבל יש להם תפקיד רב־חשיבות בדיאלקטיקה שבין הכוחות החברתיים האובייקטיביים הפועלים על ההמון ובין המנהיגות המודעת, היכולה להציב לו מטרות חדשות.[89]

המנהיגות אינה מעצבת את ההמון באופן ישיר, אלא בתיווכה של תנועה. סירקין לא התנסח בבהירות בנקודה זו בשלבים המוקדמים של הגותו, אבל בשלבים המתקדמים דרכו כפובליציסט וכאיש ציבור מלמדת על האופן שבו הדגיש את הארגון הממוסד והפוליטי ככלי לתרגום של רעיונות ההנהגה לשפת המציאות. כך במפלגה הפוליטית, וכך בהמשך הדרך — בשותפותו ביוזמה ליצירת תנועה להכשרת עולים להתיישבות קואופרטיבית בארץ־ישראל, שלימים נשאה את השם 'החלוץ'.[90] הארגון הממוסד של אנשים לכלל

87. סירקין נקט עמדה בוויכוח הגדול שהיה בין הנארודניקים, ובראשם מיכאילובסקי, ובין פלכאנוב המרקסיסטי בשנות התשעים. ויכוח זה בא לידי ביטוי בספרו המפורסם של פלכאנוב **המטריאליזם ההיסטורי ומתנגדיו**, ובו פלכאנוב מתפלמס עם השקפותיו של מיכאילובסקי בנוגע לחשיבות המנהיג מול ההמון. פלכאנוב יצא נגד האליטיזם של מיכאילובסקי, המתנשא מעל להמון (פלכאנוב, **המטריאליזם ההיסטורי ומתנגדיו**, עמ' 132), והתקיף את הדגש הנארודניקי על חופש הרצון ועל יכולותיה של התודעה לעצב את המציאות. מול תפיסות אלה העמיד את המוניזם המרקסיסטי המדגיש את ה'הוויה', ובעיקר את ההוויה הכלכלית, על פני התודעה. כאמור, סירקין היה קרוב יותר לפילוסופיה של מיכאילובסקי.

88. שם, עמ' 114–115.

89. שם, עמ' 118–119.

90. עד כה לא נגע המחקר בהשפעת רעיונותיו של סירקין על ארגון 'החלוץ' כארגון לעליית המונים להתיישבות קואופרטיבית בארץ־ישראל. ארגון זה, אשר בסוף העשור השני ובעשורים שלאחריו היה לבסיס חשוב למפעל העלייה החלוצית בכלל, הושפע עמוקות מרעיונותיו של סירקין. ראשיתה של ההשפעה הזאת טמונה בהשפעה האידאולוגית של סירקין על האידאולוגיה של מפלגת פועלי־ציון בארצות־הברית. בוועידת האיחוד של שיקגו ב־1909 חיזקה הצטרפותו של סירקין את הגישה הלא מרקסיסטית, שהיתה מנוגדת למרקסיזם הברוכובי. הדגש על סוציאליזם קואופרטיבי וקונסטרוקטיבי ניכר עוד בוועידת האיחוד, אז החל סירקין לתפוס מעמד של מוביל תאורטי (אם כי הוא לא היה מהעסקנים המרכזיים) במפלגה. ראו: רוז'נסקי, **זהויות נפגשות**, עמ' 107. על מקומו המרכזי של סירקין באידאולוגיה הפועל־ציונית בארצות־הברית אומר מינץ: 'מאז נתהוותה המפלגה באמריקה טופח בה נוסח שמעיקרו היה מכוון להציב חציצה בינה ובין המפלגה הרוסית. ניכרה שם השפעה חזקה של המבנים המחשבתיים שהטביע סירקין ושל תפיסות

תנועה הוא הכלי שהצביע עליו סירקין, ובעזרתו אפשר להוביל מן התאוריה אל המעשה. וה'מעשה' הוא ההגשמה של הרעיון, תחילה במישור הפוליטי, ואחר־כך בכל נימי החיים.

סוציאליסטיות בריטיות, וכמו כן הסתייגות מן הפילוסופיה של המטריאליזם ההיסטורי'. מתתיהו מינץ, **זמנים חדשים — זמירות חדשות**, תל־אביב תשמ"ו, עמ' 183–184. מראשית שנת 1910, אז התחדשה הופעתו של **אידישער קעמפפער**, החל סירקין לפרסם מאמרים הבוחנים לעומק את שאלת הקואופרציה ומעמידים אותה במרכז המאמץ לבנות את החברה בארץ־ישראל (המאמר הראשון מתקופה זו: 'די גענאסענשאפטליכע קאלאניזאציאן', **אידישער קעמפפער**, 25.3.1910). בד בבד עם כתיבתו ביידיש פרסם מאמרים בעברית, ברוח הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי, **בהאחדות**, שיצא לאור בין 1910 ל־1914. בוועידה החמישית של פועלי־ציון באמריקה (מונטראול, 19–23 באוקטובר 1910) העמיד סירקין את שאלת ההתיישבות השיתופית והקואופרציה במרכז דבריו: יש לדחות את ההתנגדות של פועלי־ציון הרוסים לקואופרציה ואת 'תורת השלבים' שלהם, שלפיה יש לבנות את הארץ תחילה על יסודות קפיטליסטיים. יש לעודד התיישבות שיתופית, וצריך לתבוע מהקרן הקיימת לישראל לתמוך בניסויים קואופרטיביים, ובכללם תעשייה ולא רק חקלאות (כמו הניסיון של אופנהיימר במרחביה). רוז'נסקי, **זהויות נפגשות**, עמ' 93. אף כי בהחלטות הוועידה לא נתקבלו כל הרעיונות הללו, זו היתה נקודת ציון על רצף התפתחותה של פועלי־ציון האמריקנית כמפלגה לא מרקסיסטית, אשר נסמכת על המבנים התאורטיים של סירקין הרבה יותר מאשר על הסוציאליזם הברוכובי. במרס 1911 פרסמו סירקין ובכירים נוספים במפלגה פנייה להתארגנות להתיישבות קואופרטיבית (בשנת 1913 היא קיבלה את השם 'אחוה'). ראו: נחמן סירקין, 'אחוה', **האחדות**, 33, ד (תרע"ג–תרע"ד), עמ' 1–2. במאמר זה סירקין מסביר כי מטרת הארגון היתה להיעשות להסתדרות עממית גדולה שתגשים את רעיון ההתיישבות הקואופרטיבית. פרוץ המלחמה בקיץ 1914 מנע את יישומן של תוכניות אלו, ו'אחוה' לא היתה להתיישבות קואופרטיבית בארץ־ישראל, אולם היתה לה ל'אחווה' השפעה עמוקה על ארגון 'החלוץ'. את היוזמה להקמתו של ארגון 'החלוץ' ואת שמו של הארגון הביאו בן־גוריון ובן־צבי מארץ־ישראל לארצות־הברית בקיץ 1915. שם שונו הרעיונות שהיו אמורים להנחות את הארגון שינוי אידאולוגי עמוק. הרעיון המקורי של בן־גוריון ובן־צבי היה להכין 'צבא של חלוצים' (עשרת אלפים איש) שבשעת הצורך או לאחר המלחמה ייסעו לארץ־ישראל (שבתאי טבת, **קנאת דוד: חיי דוד בן־גוריון**, א, ירושלים ותל־אביב תשל"ז, עמ' 307). בדבריהם הם הדגישו מוטיבים של חובה והקרבה למען הלאום. בתהליך הקליטה של הרעיון במפלגה האמריקנית הוא שינה את תוכנו, וקיבל למעשה את העקרונות הסירקינאיים של 'אחוה' שקדמה לו. השם 'החלוץ' נשאר, אבל הרעיון השתנה: מול התפיסה של חובה צבאית שאפיינה את הרעיון המקורי, הודגשו בו רעיונות של סוציאליזם קונסטרוקטיבי וקואופרציה. לצד הדרישה להגשמה ולהקרבה — נוסף ממד של תקווה והבטחה לעתיד, של הזדמנות למימוש עצמי ולאומי, אשר נדמה שבלעדיו לא היתה אפשרות לגייס את המוטיבציה לעליית המונים. שינוי זה אִפשר להציג את העלייה לארץ־ישראל כהזדמנות להתפתחות וליצירת חברה שיתופית חדשה, חברת העתיד של הסוציאליזם. יצחק בן־צבי, שמספר על לידת 'החלוץ', מתעלם מהשינוי העמוק הזה — ראו: יצחק בן־צבי, **פועלי־ציון בעליה השנייה**, תל־אביב תשי"א, עמ' 165–180 — אבל אפשר ללמוד עליו מהשוואה בין הרעיון הראשוני ובין קונטרס של 'החלוץ' שהתפרסם שלוש שנים לאחר מכן (טבת תרע"ח), ובו יש הפנמה עמוקה של רעיונות קואופרטיביים: תכלית הארגון מוצגת שם כהכשרת עובדים בגולה להתיישבות 'על יסודות של קואופרציה והנהגה שיתופית' (שם, עמ' 164). לתרומה של סירקין לרעיון ולארגון 'החלוץ' לא ניתנה תשומת לב עד כה, ואני מקווה להביאה לפרסום במאמר בעתיד. בינתיים ראו: שמיר, 'חידוש הציביליזציה היהודית בהגותם של נחמן סירקין ומרדכי מ. קפלן', עמ' 34–35.

אפשר לחדד את גישתו של סירקין לשאלת ההנהגה כשבוחנים אותה מול השקפה חלופית, כמו זו של בר ברוכוב. להבדיל מסירקין, השתית ברוכוב את הגותו על בסיס מטריאליסטי מרקסיסטי. אמנם ברוכוב התרחק מ׳מטריאליזם וולגרי׳, והכיר בחשיבותו של ההיבט הפסיכולוגי של המציאות, בשאיפה האידאליסטית וברצון האנושי כבסיס לשינוי המציאות, אבל למרות הכרה זו, הוא נטה להסביר את המציאות במונחים של חוקיות מטריאליסטית, והדגיש את חשיבותן של מגמות סוציולוגיות רחבות על פני המעשה של היחיד. כך למשל הסביר: ׳תנועות היסטוריות הן לפי טבען סטיכיות וממושכות; משום שלא מנהיגים עושים מהפכות, אלא ההמונים הרחבים [...] משום כך אין אצלנו מנהיגים ואבות; אצלנו יש רק חברים ושותפים־למאבק׳.[91] ברוכוב הדגיש את החוקיות ההיסטורית, את ׳התהליכים הסטיכיים׳ בחיי החברה, המבשילים את הכוחות הפוליטיים החדשים ואת התמורות הרעיוניות החדשות.[92] אמנם הוא הודה בחשיבותם של התודעה והארגון, שבלעדיהם אין להשיג שום מטרות פוליטיות, ולא זלזל גם בערכם של אישים גאונים, מנהיגים ומורי דרך המקדמים את המטרות הללו. ׳ההיסטוריה׳, אמר, ׳נעשית בידי בני־אדם, אשר חותרים מתוך כך למטרות מודעות׳,[93] אך מטרות חברתיות ניתנות להשגה רק אם הן ׳מותאמות לתהליכים הסטיכיים המתחוללים בחיי החברה׳ מכיוון ש׳לא מנהיגים עושים מהפכות אלא ההמונים הרחבים׳.[94]

ההבדלים הללו בין שתי התאוריות מאפשרים להבין ביתר דיוק את המגמה התאורטית של הגותו של סירקין. מול התפיסה המדגישה חוקיות היסטורית ותהליכים כלליים הוא הדגיש את היסוד הוולונטרי בתהליכים הפוליטיים, את ההשקפה הסובייקטיבית ואת האמונה של האדם כמנוף לשינוי, וכן את היחיד היוצר, ההוגה והמנהיג, המובילים את הציבור לכיוון חדש. מבחינות אלה סיפקה התאוריה שלו תשתית לוולונטריזם החלוצי שבא לידי ביטוי בעלייה השנייה והשלישית, ובהנהגה שהלכה והתעצבה בארץ־ישראל לאחר מלחמת העולם הראשונה.

למעשה, יש בוויכוח הזה הד לוויכוח התאורטי במחנה הסוציאליסטי הרוסי, בין הסוציאליזם הנארודניקי ובין הסוציאליזם המרקסיסטי העולה. בשנים הראשונות — עד אמצע העשור השני של המאה ה־20 — נדמה היה שהציונות הסוציאליסטית הולכת ומאמצת את תורתו של מרקס, בתיווכו של ברוכוב. אולם בעשור השני החל לחול מפנה, בעיקר בציונות הסוציאליסטית הארץ־ישראלית. בשנים האחרונות לעשור זה התקבל בזירה הארץ־ישראלית דווקא הסוציאליזם הלא מרקסיסטי, ששלח את שורשיו להגותו של נחמן סירקין.

91. בר ברוכוב, **כתבים**, ב (עריכה: ל׳ לויטה וד׳ בן נחום; תרגום: ד׳ בן נחום, מ״ז ולפובסקי, י׳ רבי), תל־אביב תשי״ט, עמ׳ 118.
92. בן נחום, ׳לתפיסתו ההיסטוריוסופית של נחמן סירקין׳ (לעיל הערה 1), עמ׳ 6.
93. ברוכוב, **כתבים**, א (עריכה: ל׳ לויטה וד. בן נחום; תרגום: מ׳ אבידוב), תל־אביב תשט״ו, עמ׳ 309.
94. ברוכוב, **כתבים**, ב, עמ׳ 118.

ט. 'תלמוד גדול שהוא מביא לידי מעשה'

סירקין הצעיר יצר את הגותו מתוך מתח גדול. שני 'לאומים', שני חזונות, 'התרוצצו בבטנו': זה של הסוציאליזם וגאולת האדם, וזה של הציונות וגאולת הלאום. מתח זה היה מתח מפרה, והזין אותו כל תקופת לימודיו. מתוך המתח הזה הוא ניגש להתמודד עם שאלות פילוסופיות עמוקות, וגיבש בסיס עמוק של תפיסה סוציאליסטית לא מרקסיסטית, היונקת הן מן הסוציאליזם המוסרי והלאומי של משה הס (בעיקר ב'רומי וירושלים'), והן מההגות הנארודניקית.

הגותו התמודדה בכל רבדיה עם החלופה המרקסיסטית, ואף כי לא פעם ביקש סירקין להצניע את ביקורתו על המרקסיזם ונמנע מלתקוף אותו ישירות, הדרך שבחר היתה לא מרקסיסטית בעקביות, והיה בה היגיון פנימי נחרץ. נדמה שאפשר לומר כי במרכז עיונו עמדה שאלת הוולונטריזם וחירות הרצון. סירקין התקומם נגד היומרה המטריאליסטית להסביר את כל המציאות האנושית באופן 'מדעי' — יומרה שעולה ממנה כי האדם והחברה מתפתחים כמו פיזיקה. בייחוד התקומם סירקין נגד ההשלכות הדטרמיניסטיות של המטריאליזם המרקסיסטי. מול אידאולוגיה מטריאליסטית־דטרמיניסטית הדגיש סירקין את הממד הרצוני דווקא, את יכולת הבחירה של האדם. בעבודת המחקר שלו *Empfindung und Vorstellung* ('תחושה ודימוי') הוא ביקש להסביר את היכולת של האדם לבחירה במישור הפסיכולוגי־פילוסופי, ובתוך כך הוא הדגיש את הפער שבין המציאות האובייקטיבית ובין קליטתה הסובייקטיבית בחושים. לדעתו, בנקודה זו נולדת חירות הרצון של האדם. כך במישור הפסיכולוגי, וכך במישור החשוב ביותר לסירקין, שהיה הוגה פוליטי ביסודו: המישור ההיסטורי. במישור ההיסטורי יש חשיבות רבה לחוקי הפעולה החברתיים והכלכליים. במובן זה קיבל סירקין לא מעט מהאבחנות המרקסיסטיות, אולם המטריאליסטים אינם קובעים לבדם את ההתפתחות ההיסטורית. ההוויה אינה קובעת את התודעה, אלא שתיהן משפיעות על המציאות. משום כך יש חשיבות עצומה לתודעה, אשר יש בה משקל מכריע לרצון החופשי של האדם.

התהליך ההיסטורי אשר סירקין מצייר הוא של התפתחות האנושות ממצב קרוב לטבע (ולכן חוקי הטבע שולטים בה), למצב שהיא משתחררת מחוקי הטבע לכלל חירות ושוויון אנושיים. תהליך זה שואב את כוחו מצמיחתו של הפרט האנושי. להבדיל מה'כלליות' המרקסיסטית, הדגיש סירקין מאוד את היחיד, וראה באושרו ובחירותו את המבחן העיקרי להתפתחות האנושות ולהתקדמותה.

כאמור, בתהליך זה יש מקום מרכזי לרצונו של האדם ולשאיפה הסובייקטיבית שלו לממש את ערכי השוויון והחופש. לכן ההתפתחות ההיסטורית משקפת לא מהלך הכרחי, דטרמיניסטי, כמו בתמונה שצייר מרקס, אלא תהליך שאנשים המאמינים באידאלים מסוימים בוחרים אותם ומקדמים את חייהם בכיוונם. נדמה שסירקין תרגם ללשון פילוסופית השקפה יהודית על הגאולה, כתהליך שלאמונה בגאולה יש בו תפקיד מרכזי בהתקדמותה ובאפשרות מימושה.

היכולת לקדם תהליכים בהיסטוריה ולשנות כיוון בה נובעת מחירות הרצון הקיימת בכל פרט ומעליית תפקידו של האינדיבידואום בכלל, ובעיקר היא נובעת מחירות הרצון של הפרטים הגדולים. אלה מצליחים להבין את המצב ההיסטורי של זמנם לעומקו, ומתוכו לעצב תשובה חדשה, בהתאם לאידאלים שהם מציבים בפני דורם. כך הפרטים הגדולים, הגאונים היוצרים (והדוגמאות שסירקין נותן הן בעיקר מהיוצרים של דתות גדולות) יכולים להשפיע על תקופה ולעצב את כיוון התקדמותה.

היכולת של המנהיג, של התאורטיקן או של הנביא לעצב את תקופתו קשורה, בתקופתו של סירקין עצמו לפחות, להשפעתו על תנועה. תנועה זו יכולה להיות תנועה פוליטית, אבל לדברי סירקין היא כוללת יותר מהממד הפוליטי. בגלל עצם הדבר שהתאוריה אמורה להתבטא במעשה, והמעשה הוא כלל רובדי החיים, על התנועה להיות תנועת חיים כוללת, כמו תנועה דתית, ולא להסתפק ברובד הפוליטי של החיים. תלמוד גדול, שהוא מביא לידי מעשה, לידי הגשמה, בתחומי החיים העמוקים והחשובים ביותר.

כך הדבר בנוגע לתאוריות בכלל, וכך בנוגע להגותו של סירקין עצמו. בסיסיה של הגותו של סירקין הונחו עד 1896 (עם פרסום 'עיונים בפילוסופיה של ההיסטוריה'), והגיעו לידי ביטוי פוליטי בשל ב־1898 (עם פרסום 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית'). הגותו לא השפיעה השפעה מידית וישירה על המציאות ההיסטורית. החיבור 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית' נותר בגרמנית, וכמעט לא היה נגיש לקהל היעד של סירקין: יהדות רוסיה. ב־1901 הצליח סירקין להתחיל לחדור לתודעת הציבור בעזרת חיבורו 'קול קורא אל הנוער היהודי',[95] שהגיע לאלפי קוראים ועורר רושם. במשבר הפוגרומים של 1903–1905 זכתה תורתו להכרה וחוללה תנועה, אבל גם זו לא הגיעה למרכז הבימה ולא עיצבה את התפתחות הדור. מעטים מבני העלייה השנייה הכירו את משנתו של סירקין. רבים התרחקו ממנה — אם משום אופיה הלא מרקסיסטי, שהיה זר להלכי הרוח האופנתיים בנוער, ואם משום רעיונותיו הטריטוריאליסטיים של סירקין, שהוא האמין בהם עד 1908 בערך.

בתהליך שלא כאן הוא המקום לעקוב אחריו,[96] הלך והתעצב כיוון 'סירקינאי' בקרב אנשי העלייה השנייה בארץ־ישראל. זה היה סוציאליזם לאומי, אשר התרחק מהמטריאליזם המרקסיסטי ומתורת השלבים של ברוכוב. האידאולוגיה שהתעצבה לבסוף באחדות־העבודה הדגישה מאוד את המעשה הרצוני של היחיד, הפועל כאינדיבידואל בעל שאיפות ואידאלים ומתוך רצון להגשים אותם בחייו האישיים. לא כניעה דטרמיניסטית לתהליכים מטריאליסטיים, אלא דווקא מרד אישי, נגד ה'סטיכיה', נגד הטבעי והמובן

95. סירקין, **כתבי נחמן סירקין**, עמ' 63–76.

96. ראו: שמיר, 'חידוש הציביליזציה היהודית בהגותם של נחמן סירקין ומרדכי מ. קפלן', עמ' 40–45, 236–237; מאמר שלי העוסק בקשר שבין רעיונותיו של סירקין לאידאולוגיה של אחדות־העבודה — בכתובים.

מאליו. התשתית הפילוסופית של סירקין, המדגישה את הוולונטריזם ואת חירות הרצון, התאימה לרעיון החלוצי. לדגש הסירקינאי על ה׳סובייקטיביות׳ של האדם, כלומר על חשיבותה של האמונה ככוח מחולל מציאות, היה הד ברעיון החלוצי בכללו, ובמאמץ הייחודי של הסוציאליזם הארץ־ישראלי להגשים את הרעיונות של חברת צדק בחברה החדשה. רעיונות אלו, שסירקין עיצב יותר מעשרים שנים לפני כן, מצאו בשנים שלאחר מלחמת העולם הראשונה הד באידאולוגיה של ברל כצנלסון, יצחק טבנקין, בן־גוריון ומנהיגים נוספים של הסוציאליזם הארץ־ישראלי ושל אחדות־העבודה.[97]

97. אין בכך כדי לקבוע שהקווים הסירקינאיים היו הקווים הבלעדיים בסוציאליזם הארץ־ישראלי. כך למשל עבר בן־גוריון עצמו שינויים מופלגים בהשקפתו, בעיקר מראשית שנות השלושים. כמוהו גם טבנקין (ולימים מאיר יערי), אשר נטה לאידאולוגיה מרקסיסטית. אף־על־פי־כן אפשר לקבוע שקווים מרכזיים מהמחשבה הסירקינאית היו דומיננטיים בציונות הסוציאליסטית הארץ־ישראלית.

תפיסת הציונות בהגותו של הרב צבי יהודה קוק ושורשי 'גוש אמונים'

מוטי ענברי

בינואר 2008 עצרה משטרת ישראל שבע נערות בנות 17, חברות ארגון 'נוער ארץ ישראל', בעת פינוי התנחלות בלתי־חוקית שיזמו. הנערות נשארו במעצר שלושה שבועות משום שסירבו להזדהות בטענה שאינן מכירות בלגיטימיות של החוק הישראלי ובסמכותו של בית־המשפט. 'אנחנו חונכנו על פי דרכי התורה ואין סיבה שגם לא נישפט לפיה', טענו הבנות בריאיון לאחר שחרורן.[1] מקרה זה הוא דוגמה לתמורות עמוקות המתחוללות בחוגי הציונות הדתית מאז מימושה של תוכנית ההתנתקות (2005), שבה פינתה מדינת ישראל את כל ההתנחלויות ברצועת עזה וכן ארבע התנחלויות בצפון השומרון.

כפירה של בוגרי מערכת החינוך של המתנחלים בסמכות בית־המשפט של מדינת ישראל מלמדת על השבר התאולוגי במחנה הציוני הדתי, ששורשיו בתהליך אוסלו (1993) ושיאו (בשלב הזה) עם ביצוע תוכנית ההינתקות. ביסודו עומדת השאלה, האם התשתית האמונית של תנועת 'גוש אמונים' עדיין תקפה; משמע, האם המציאות הישראלית היא ביטוי של תהליך משיחי מואץ, והאם משום כך יש להקנות למדינת ישראל מעמד של קדושה בשל היותה כלי למימוש הרצון האלוהי? התהליך המדיני חידד שאלות תאולוגיות קשות: האם הנסיגה משטחים בארץ־ישראל היא בגדר נסיגה בתהליך הגאולה, והאם עקב הוויתורים והנסיגות איבדה המדינה החילונית את קדושתה?

ראיית המדינה כמוסד קדוש מצד אחד והצבת סימן שאלה על עצם סמכותה לנהל מדיניות עצמאית — מתח פנימי זה מלווה את מפעל ההתנחלות מראשיתו. יסודו בהגותו של הרב צבי יהודה קוק, מנהיגה הרוחני של התנועה, שעיצבה את השקפת עולמם של מנהיגי גוש אמונים, בוגרי ישיבת 'מרכז הרב'.

מאמר זה יעסוק במשנתו הרוחנית של הרב קוק ובהתפתחותה לאורך השנים. אבקש להראות שני שלבים בהגותו שמלחמת יום הכיפורים (1973) חוצה ביניהם. ניתוח התמורות

1. חגית רוטנברג, 'שופטות את שופטיהן', **בשבע**, 277, י"ז שבט תשס"ח, 24.1.2008, http://www.inn.co.il/Besheva/Article.aspx/7163

בהשקפתו יאפשר להבין את הסיבות שדחפו אותו מעמדת המנהיג התורני־החינוכי לעמדת מנהיג פוליטי, שמנחה את דרכה של תנועת המונים הפועלת בזירה הציבורית. בשלב הראשון של התפתחותו הרוחנית הזדהה הרב עם העשייה הציונית והתקיף בחריפות את מתנגדיה מהמחנה האורתודוקסי. ואולם לאחר מלחמת יום הכיפורים חלה תמורה רדיקלית במשנתו והוא חדל מלהזדהות באופן מוחלט עם הציונות, והחל תוקף את עצם הלגיטימיות של המדינה, הפועלת להחזרת שטחים לשלטון ערבי. מתוך השינוי הזה ייבחן הרקע הרוחני והאמוני להקמת גוש אמונים ולמתחים הפנימיים המלווים תנועה זו מראשיתה ועד עצם ימינו.

תנועת גוש אמונים נוסדה בשנת 1974 ובמהלך כשלושה עשורים היתה בכמה מובנים חיל חלוץ של מדינת ישראל. מפעל ההתנחלויות שהיא הובילה בשטחי יהודה, שומרון וחבל עזה ריכז תשומת לב רבה בחברה הישראלית, הגם שלא כל חלקי החברה תמכו בו, והוא סלע מחלוקת ביחסי ישראל עם שכנותיה ועם הקהילה הבין־לאומית. מנהיגיה הרוחניים של תנועה זו מונעים מאידאולוגיה דתית המזהה את העשייה הציונית עם מימוש משיחי, וזה שדוחף אותם להקמת ההתנחלויות. כיום מתגוררים ביהודה ושומרון כ־280,000 ישראלים בעשרות יישובים ובערים אחדות, ותקציבים גדולים מופנים לפיתוח ההתיישבות הזאת, דבר המוכיח את מקומו המרכזי של המפעל הזה.

עם זאת, מאז כיבוש השטחים במלחמת ששת הימים (יוני 1967), מופיעה בציבור דרישתם של גופים וארגונים למיניהם שלא לשלוט על עם אחר ולהחזיר את השטחים שנכבשו תמורת הסדר שלום. החזרת שטחים היתה הבסיס לנסיונה של מדינת ישראל להגיע להסדרים עם שכנותיה הערביות: הסכם השלום עם מצרים ותוכנית האוטונומיה (1978), שיחות מדריד (1990), הסכם אוסלו (1993) שלפיו הוקמה רשות פלסטינית בשטחים שישראל נסוגה מהם ביהודה, שומרון ועזה. בשנת 2005 יזמה מדינת ישראל את תוכנית ההינתקות שמשמעה נסיגה חד־צדדית משטחים בלי הסכם שלום. בין תגובות המתנחלים על התמורות המדיניות היו גם קריאות להתנתק מהמדינה וממרותה, ולהסתגר במעין חברות נגד, מובלעות פונדמנטליסטיות, ובהן ינהלו את חייהם לפי דין תורה.[2]

לאחר מותו של הרב קוק (1982), תלמידיו הבולטים בוחרים להדגיש צדדים שונים בהגותו וביחסו למדינה החילונית. תורתו של הרב הותירה סתירות פנימיות, ואלה יצרו פתח לפיצול פנימי. בשל מרכזיותה של תנועת ההתנחלות במציאות הישראלית, ובתוכה הגותם של הרב קוק ושל אסכולת ישיבת 'מרכז הרב', כבר נחקר הנושא.[3] להלן אתפלמס

2. Motti Inbari, 'Fundamentalism in Crisis: The Response of the Gush Emunim Rabbinical Authorities to the Theological Dilemmas Raised by Israel's Disengagement Plan', *Journal of Church and State*, 49 (4) (2007), pp. 697-718

3. גדעון ארן, 'מציונות דתית לדת ציונית: שורשי גוש אמונים ותרבותו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1987; דב שוורץ, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, תל־אביב 2001; הנ"ל, **ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית דתית**, תל־אביב 1997; הנ"ל, 'צידוק

עם עמדתו של אביעזר רביצקי, הטוען שיש להבין את הקמת גוש אמונים כתופעה של 'משיחיות של ניצחון והתקדמות'. לדבריו, לעומת תאוריות סוציולוגיות התולות את התפתחותן של תנועות משיחיות בתנאים של מצוקה, אסונות או חוסר נחת,[4] המקרה של גוש אמונים מלמד על משיחיות הנובעת מתנאים של הצלחה ומתקווה לשנות את פני ההיסטוריה.[5] לשיטתו, האקטיביזם המשיחי של צבי יהודה קוק ותלמידיו נבע מאמונתם השלמה בדטרמיניזם של תהליך הגאולה, אולם זה לא חיזק אצלם מגמות של פסיביות והמתנה שקטה למימוש משיחי — בהתאם לאופיין המתחדש של תנועות חברתיות מודרניות. ציפייה דטרמיניסטית זו עוררה שחרור מעצורים, התרת רסן ופריצה לעבר אחרית הימים. הוודאות של התוצאה הולידה ביטחון מוצק והוליכה את המאמין להפעלתן לקראת הגשמתה של ההיסטוריה. 'מי שזכה לפענח את סודה של ההתרחשות ואת הגיונה הפנימי ההכרחי לא יחרד מפני כשלון'.[6]

עמדה דומה הציג ריצ'רד הוך בעבודת דוקטור על הגותו של הרב צבי יהודה קוק ושורשי גוש אמונים. לדבריו, מרבית התאוריות לחקר תופעת המשיחיות מדגישות את התפתחותן של תנועות משיחיות בתגובה על אסונות, אמיתיים או מדומים, אבל תורתו של צבי יהודה קוק מלאה אופטימיות ונבנית על הצלחתה של הציונות. אף שמתח חברתי מילא תפקיד בהיווצרות גוש אמונים,[7] הרי השקפת עולמה של התנועה מערערת את היסודות המחקריים שהתגבשו בחקר המשיחיות. התנועה היא ביטוי למשיחיות של הצלחה בשל ראיית הקמת מדינת ישראל, ובייחוד הניצחון של ישראל ב־1967, כביטוי של מימוש משיחי.[8]

לדעתי, לא הצלחה ושגשוג הם שהובילו להקמת גוש אמונים, אלא דווקא החשש מפני הכישלון והנסיגה המשיחית. גוש אמונים לא נוסד לאחר מלחמת ששת הימים בעקבות

תאולוגי למשנה לאומית־משיחית: מפעלו של הרב צבי יהודה קוק', **הציונות**, כב (2000), עמ' 61–81.

4. Yonina Talmon, 'Millenarian Movements', *Archives europeennes de sociologie*, 2 (1966), pp. 156-200; Michael Barkun, *Disaster and the Millennium*, New Haven, CT 1974

5. Aviezer Ravitzky, 'The Messianism of Success in Contemporary Judaism', in: Stephen Stein (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism,* 3: *Apocalypticism in the Modern Period and the Contemporary Age*, New York and London 1998, pp. 204-229

6. אביעזר רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל**, תל־אביב 1993, עמ' 179–180.

7. הוך מציין בהקשר זה במיוחד את היווצרותה של 'גחלת', תנועת נוער דתית־לאומית, שהתפתחה בתנאי פנימייה של כפר הרוא"ה, וחבריה צעירים שראו בדאגה את מצבה של הציונות הדתית כ'כינור שני' לציונות החילונית. לימים הצטרפו צעירים אלה לישיבת 'מרכז הרב', ובה מצאו ברב קוק מורה נערץ ומנהיג. על 'גחלת' ראו: גדעון ארן, 'בין חלוציות ללימוד תורה', בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית: הבטים רעיוניים**, ג, רמת־גן תשס"ג, עמ' 31–72.

8. Richard L. Hoch, *The Politics of Redemption: Rabbi Tzvi Yehuda Ha-Kohen Kook and the Origins of Gush Emunim*, Santa Barbara, CA 1994, pp. 107-109

הניצחון המזהיר וכיבוש השטחים הנחשבים שטחי ארץ־ישראל המקראית. לאחר המלחמה הגדיר צבי יהודה קוק את הניצחון כביטוי של 'הבלטת הפוליטיקה האלקית' והתגלות ההנהגה האלוהית בעולם ובישראל.[9] ועם זאת, תנועת ההמונים של צעירי הציונות הדתית לא נוצרה בעת ההיא. לאחר מלחמת ששת הימים עדיין הזדהה הרב קוק הזדהות מוחלטת עם המפעל הציוני וראה בתוצאות המלחמה מימוש של רצון האל, דבר שאינו מצריך אקטיביזם משיחי ארצי. הדיונים לאחר מלחמת יום הכיפורים על החזרת השטחים שנכבשו ב־1967 תמורת הסכם שלום הם שהובילו להקמת גוש אמונים כתגובת נגד. האקטיביזם המשיחי נוצר כדי לבלום נסיגה מהישגי מלחמת ששת הימים ולמנוע נסיגות ממה שנתפס ראליה משיחית. אז גם השתנתה הרטוריקה של קוק, והוא החל נסוג מתמיכתו בציונות החילונית, והחל לבטא אובדן אמונה ביכולתה של הציונות להוביל לעבר הגאולה השלמה. שינוי רטורי זה אף התחזק לאחר הסכמי השלום עם מצרים ונסיגת ישראל מחצי האי סיני. בעיצומו של המאבק בפינוי סיני הלך הרב לעולמו. לפיכך האקטיביזם המשיחי של גוש אמונים ראוי להיבחן מתוך המצוקה שנוצרה עקב האיום על חזון ארץ־ישראל השלמה. ככל שהלך והחריף האיום עם מימוש הסכמי השלום בין ישראל לשכנותיה, כך התחדדה והקצינה ההשקפה המשיחית.

ציונות דתית משיחית – רקע היסטורי

כדי להבין את הרקע לאידאולוגיה של הרב צבי יהודה קוק ולאקטיביזם שנבע ממנה אל בוגרי ישיבת 'מרכז הרב' – חוט השדרה הרוחני של תנועת גוש אמונים – יש לרדת לשורש ההשקפות המלוות את הציונות הדתית כבר מראשיתה כלפי העשייה הציונית החילונית. כמעט מראשיתה מתחבטת הציונות הדתית עם תפיסות דיאלקטיות המבקשות לשוות למפעל הציוני משמעות משיחית נסתרת. השקפות אלו מזוהות בעיקר עם שיטתו הדתית של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (הראי"ה, 1865–1935), אביו של צבי יהודה קוק. לדברי דב שוורץ, רבים מחוגי האורתודוקסיה התקשו לחבור לתנועה הציונית ולפעול בתוך עולם ההגדרות הציוני הקלאסי, שכן אם תתקבל מראש ההנחה שכל מטרתה של הציונות היא 'לנרמל' את העם היהודי ו'להפכו להיות ככל העמים', וכן 'בניית מקלט בטוח לעם היהודי', כי אז יש סתירה בין הגדרות הציונות לבין המסורת היהודית, העומדת על ההבחנה שבין ישראל לגויים ועל מקומה התאולוגי הייחודי של ארץ־ישראל. לפיכך רבים ממעצבי דרכה של הציונות הדתית ובראשם הראי"ה קוק הניחו מראש את התכלית הדתית כחלק מהרעיון הציוני. הוגים אלה השתמשו בטכניקה רבנית פילוסופית של פשט ודרש לתיאור

9. צבי יהודה קוק, 'לכו חזו מפעלות ד'', בתוך: זלמן ברוך מלמד (עורך), **ארץ הצבי: רבנו במערכה על שלמות ארצנו**, בית אל תשנ"ה, עמ' יא-כ.

המעשה הציוני: כלפי חוץ נתקבל הניסוח של התכלית הציונית הכללית, אולם לתוך זה יצקו את האידאל הדתי האמיתי — חידוש עבודת האלוהים במסגרת רחבה ותאוקרטית, במישור הכללי והחברתי. הגוף הציוני פועל בחיי החומר, אך בפנימיותו שואף הוא אל חיי הנצח של הרוח, והוא היסוד ה'אמיתי' לפעולתו ולמאווייו, אף אם הוא עדיין אינו יודע זאת.[10] התאוקרטיה המיוחלת עומדת בפתח, והיא תתממש ברגע שהציוני החילוני יבחר בדרך האמת, שפירושה עבודת האלוהים השלמה. או אז תעבור הציונות לשלב השני שלה — חידוש המלכות, חידוש עבודת הקורבנות על הר הבית וחידוש הסנהדרין.[11]

אסכולה זו היתה קיימת בחוגי הציונות הדתית כאמור כמעט מראשיתה, אך לרוב היתה בשולי המחנה. לקראת כינונה של מדינת ישראל (1948) הועמד חזון מדינת התורה על סדר היום הציוני־הדתי, אך עד מהרה נדחק לשוליו. לדברי אשר כהן, אכן היו בקרב הציונות הדתית רבים ששאפו להקים משטר תאוקרטי, אך במעבר מיישוב למדינה הם הבינו שאין ביכולתם לממש זאת בהיותם מיעוט קטן עם כוח פוליטי ומעמד ציבורי מוגבלים למדי. יתרה מזו, הוגים מהציונות הדתית התקשו להתאים את חזון מדינת התורה למציאות של מדינה ריבונית. משום כך התמקדה הפוליטיקה הציונית הדתית בשימור הסטטוס־קוו מתקופת טרום־המדינה. חזון מדינת התורה לא תורגם לתביעות פוליטיות ישירות, ותביעות שהוגשו הוצגו כזכות הציבור הדתי לקיים את אורחות חייו. המעבר מיישוב למדינה הוביל לתובנה שאי־אפשר לגשר בין האידאל של מדינת התורה למציאות הציונית, ולכן הסתפקו מנהיגי הציונות הדתית בהכרה במדינה החילונית תוך כדי מאבק על שמירת צביון דתי בהיבטים מסוימים.[12]

נצחון ישראל במלחמת ששת הימים (1967) הביא לידי התעצמותו של הפלג האקטיביסטי בציונות הדתית, ובו בעיקר צעירי תנועת המפד"ל.[13] כיבוש שטחי מולדת, על־פי גבולותיה המקראיים, בידי צה"ל סחף רבבות לתנועת ההתנחלות גוש אמונים. כאמור הוקמה התנועה רק בשנת 1974, אבל עד מהרה נעשתה דומיננטית בציונות הדתית.[14] לפני הדיון בדרכו של צבי יהודה קוק אדון בקצרה בתופעת הפונדמנטליזם הדתי.

10. דב שוורץ, **אמונה על פרשת דרכים**, תל־אביב 1996, עמ' 194–198.
11. שם, עמ' 207–208, 214.
12. אשר כהן, **הטלית והדגל: הציונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה**, ירושלים 1998, עמ' 48–55.
13. יוני גארב, 'צעירי המפד"ל ושורשיו הרעיוניים של גוש אמונים', בתוך: אשר כהן וישראל הראל (עורכים), **הציונות הדתית: עידן התמורות**, ירושלים תשס"ד, עמ' 171–200; אליעזר דון יחיא, 'יציבות ותמורות במפלגת המחנה — המפד"ל ומהפכת הצעירים', **מדינה ממשל ויחסים בינלאומיים**, 14 (תש"ם), עמ' 25–52.
14. ראו: ארן, 'מציונות דתית לדת ציונית'.

פונדמנטליזם – רקע תאורטי

הפונדמנטליזם הוא תופעה מורכבת המתרחשת בכל מיני מקומות בעולם ובמגוון הקשרים דתיים. אפשר להגדירה כרדיקליזם דתי המתפתח בתגובה למשברים שהם תוצאה של תהליכי חילון. התנועות הפונדמנטליסטיות מגיבות לעולם החילוני הסובב אותן. מקצתן נסוגות ממנו כדי להימנע מהשפעותיו, אחרות מנסות להשתלט עליו. אברהם גבריאל אלמונד, סקוט אפלבי ועמנואל סיוון מציגים דגם של תנועות פונדמנטליסטיות לפי תבנית התייחסותן לעולם. לשיטתם יש ארבע קטגוריות מרכזיות לסיווג תופעת הפונדמנטליזם: כובש עולם, משנה עולם, יוצר עולם, פורש מן העולם. התנועות הדתיות אינן במצב סטטי והן עשויות להשתנות לפי הקטגוריות האלה. לדבריהם, מפתה לטעון שכל התנועות הפונדמנטליסטיות מבקשות לכבוש את העולם ולהמירו לדמותן. ואולם הדחף לכבוש את העולם יכול לעבור תהליך של מיתון, אם מסיבות טקטיות ואם מסיבות תאולוגיות. יש תנועות הרואות עצמן חייבות לפעול בזמן נתון, ומשום כך עליהן להמתין עד שתתחזקנה די כדי לכבוש את החברה. משום כך תופעות פונדמנטליסטיות יכולות להתקיים במסגרת המערכת הכללית החילונית ולהיות חלק ממנה, הגם שהן דוחות את ערכי העולם החילוני. פעילותן נועדה לקדם את מטרותיהן באמצעות השפעה על המבנים, המוסדות, החוקים והמנהגים של החברה. כך מוסט הדגש מהאקטיביזם הלוחמני אל השתדלנות הפוליטית, המאמץ המיסיונרי והמאבק על ההגמוניה התרבותית. יוצרי העולם והפורשים מן העולם עסוקים בעיקר בביצור מובלעותיהם, ומשאירים את כיבושו לידי שמים. יוצרי העולם מתמקדים בפעילות מיסיונרית להגדלת המובלעת הפונדמנטליסטית. הפורשים מן העולם, דפוס נדיר בקרב תנועות פונדמנטליסטיות, שואפים בעיקר לטוהר ולשמירה על קהלם מפני השפעות העולם החיצון.[15]

הפטריוטיות וההזדהות המוחלטת עם המדינה החילונית יכולה להיהפך לחלק מובנה בזהות הדתית של תנועות לשינוי העולם. דפוס זה מאפיין למשל את התנועה הפונדמנטליסטית האמריקנית. מסורת ארוכת שנים של הפרדת דת ממדינה בצד חירות דתית מעוגנת במערכת החוקית האמריקנית, יצרה אקלים פלורליסטי שהבטיח את עצמאותם של המוסדות הדתיים ושל הביטוי הדתי, בתחרות על נפשות המאמינים. על רקע זה יכלה הנצרות האוונגלית לפתח רשתות חברתיות וארגוניות המבדילות אותה מהזרם הליברלי בנצרות, בלי לפתח עוינות לממשל ובלי לפתח נטיות מהפכניות.[16] ההזדהות עם המדינה יכולה להיות הן מסיבות פרגמטיות והן מסיבות אידאולוגיות. צבי

15. Gabriel Almond, Scot Appleby & Emanuel Sivan, *Strong Religion: The Rise of Fundamentalism around the World*, Chicago 2003, pp. 145-190

16. Robert Wuthnow and Matthew Lawson, 'Sources of Christian Fundamentalism in the United States', Martin E. Marty and Scott Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago 1994, pp. 18-56

יהודה קוק הזדהה עם המדינה בראותו בה ביטוי לרצון האלוהי, ולא רק משום היותה פלטפורמה נוחה לביטוי של חופש דת.

לעומת זאת, הדפוס הפונדמנטליסטי שהתפתח באסלאם ביקש להחליף את הממשל החילוני בתאוקרטיה דתית באמצעות מהפכה, למשל 'האחים המוסלמים', תנועה שייסד חסן אל־בנא במצרים בשנת 1928. התנועה נוסדה כדי לתקן את פגמיה של החברה המצרית, שנוצרו עקב חדירת רעיונות מערביים. אל־בנא ראה בכינונה של מדינת דת מטרה מרכזית, אולם הדרך לכך, לשיטתו, היתה באמצעות חינוך ההמונים והעלאת רמת מחויבותם הדתית. אל־בנא נרצח בידי סוכנים של הממשלה בשנת 1949. שלטונות מצרים הוסיפו לרדוף את התנועה בשנות החמישים והשישים של המאה ה־20. הגם שהתנועה חברה למהפכת 'הקצינים החופשיים' במצרים וסייעה לעלייתו של ג'מאל עבד אל־נאצר, התנגד גם השלטון החדש לפעילותה ורדף את חבריה. בשל כך עברה התנועה רדיקליזציה ומקצת חבריה נעשו למהפכנים אלימים. אלה היו אחראים לרציחתו של נשיא מצרים אנואר סאדאת בשנת 1981.

המהפכנים השיעים באירן למדו את לקח האחים המוסלמים. מתוך כשלון 'האחים' לכבוש את לבבות ההמונים במצרים גזרו טקטיקת פעילות אחרת. מסקנתם מהמקרה של חסן אל־בנא ותנועתו היתה, שתחילה יש להשיג את השלטון במדינה באמצעות מהפכה ורק אז להתחיל תהליך של השבת מעמדו של האסלאם. מסקנה זו נבעה גם מרדיפות חמורות של השלטונות את חכמי הדת השיעים בארצם, ודחיקת מעמדה של המערכת הדתית במסגרת רפורמות אגרריות מקיפות. כל אלו דחפו אותם לדרוש את התיקון בדרכים אלימות. הרדיפה מצד השלטונות ותחושת המצור הטו אפוא את הזרמים הפונדמנטליסטים האסלאמיים אל עבר מגמות של מהפכנות.[17]

המתח שבין קבלת מרות המדינה כריבון והשלמה מלאה עמה, יחד עם ההתנגדות לה ושלילת עצם הלגיטימיות שלה כשדרכה אינה עולה בקנה אחד עם האידאל הדתי, מצוי בהגותו של הרב צבי יהודה קוק. מתח זה ביחס אל המדינה החילונית בישראל והפרדוקסים העולים מכך, שהם תוצר של התפתחות פנימית לאורך השנים, מלווים את תנועת גוש אמונים מראשיתה, והם יוצגו להלן.

הרב צבי יהודה קוק – קווים ביוגרפיים והזיקה להקמת גוש אמונים

צבי יהודה קוק נולד ב־22 באפריל 1891 (ערב פסח) בזימל שבליטא. הוא היה בנו היחיד של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, יחד עם עוד שלוש בנות. בתקופת חיי משפחת קוק בליטא נעשה אביו רב נודע, ובמיוחד היתה ידועה תמיכתו בתנועה הציונית.[18] בשנת 1904

17. Laurence Davidson, *Islamic Fundamentalism*, Westport, CO 1998
18. המידע הביוגרפי להלן נסמך ברובו על Hoch, *The Politics of Redemption*, pp. 110-158

הוזמן הראי״ה קוק לשמש רב קהילת יפו של היישוב החדש. לאחר בואם לארץ־ישראל נשלח צבי יהודה ללמוד תורה בירושלים בישיבת 'תורת חיים' בראשות הרב זרח אפשטיין. לאחר שנים מספר חזר צבי יהודה לבית אביו ביפו, שם המשיך את לימודיו התורניים. ביפו פגש את הרב יעקב משה חרל״פ (1883–1951), שנמנה עם חוגו של הראי״ה קוק, ויחדיו למדו קבלה. לדברי שוורץ היו הרבנים אברהם יצחק קוק ובנו צבי יהודה, יחד עם י״מ חרל״פ ודוד הכהן [הנזיר] דוגמה מובהקת של חבורה מיסטית, ויש לבחון את הגותם כיחידה מובנית אחת.[19]

בשנת 1908 החל צבי יהודה לערוך את כתבי אביו, משימה שהמשיך בה עד מותו בשנת 1981. צבי יהודה ראה את עצמו מוסמך יחיד לפרש את כתבי אביו, וכל פרסומי האב שיצאו לאור עברו את השגחתו ועריכתו של הבן. בשנת 1912, בהיותו בן 19, פרסם צבי יהודה את חיבורו הראשון — **התרבות הישראלית**. בזמן זה בערך חזר צבי יהודה ללמוד בישיבת 'פורת יוסף' בירושלים. אחר־כך בעצת חבריו נסע ללמוד תורה בהלבכרשטאט בגרמניה, יחד עם חברו הרב יצחק אורבך. בגרמניה רכש צבי יהודה השכלה אקדמית כללית, נוסף על לימודי התורה.[20]

בקיץ 1914 יצא הראי״ה קוק לכינוס מפלגת אגודת־ישראל בגרמניה, אך הכינוס בוטל בשל פרוץ מלחמת העולם הראשונה. הרב קוק נעצר בידי שלטונות רוסיה ולבסוף שוחרר בעקבות התערבות רבנים מקומיים. משם הוא יצא לשווייץ. צבי יהודה, שעדיין למד בגרמניה, הצטרף לאביו בשנת 1915. בשנת 1916 עבר האב לבריטניה, שם פעל בקהילה היהודית. הבן הצטרף לאביו ופעל בשמו להקמת תנועת 'דגל ירושלים'. התנועה שיסדו הרבנים לבית קוק ביטאה אכזבה מדרכה של 'המזרחי' שייצגה את הציונות הדתית, והיא נועדה להשלים את הצדדים הרוחניים של מפעל התחייה הלאומי. בעוד לשיטתם התנועה הציונית דואגת לצד החומרי של גאולת ישראל, על תנועתם לטפל בעניינים הרוחניים שלה. יוזמה זו לא צלחה.[21] בשל מחויבותו למטרותיה של 'דגל ירושלים' יצא צבי יהודה לפגישות ברחבי העולם היהודי לגייס את תמיכת היהדות האורתודוקסית במפעל. לתנועה הוקמו סניפים בבריטניה, בשווייץ, בסקנדינביה ובאמריקה.

באחת מפגישותיו בוורשה ביקר צבי יהודה בביתו של הרב יהודה לייב הנטר, שם הכיר את בתו הבכורה חוה לאה. הם נישאו ב־24 בפברואר 1922 וחזרו להתגורר בירושלים, ושם פעלה חוה לאה בעבודה חינוכית.

בשנת 1924 הוקמה ישיבת 'מרכז הרב'. הישיבה נועדה לשמש מרכז רוחני לאומי ליישוב ולתפוצה היהודית. הרב קוק האב שימש ראש הישיבה, צבי יהודה שימש מורה ומנהל אדמיניסטרטיבי. בישיבה למדו מעט תלמידים, וכך נשארה שלושים שנה. ב־1

19. שוורץ, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, עמ' 7–22.
20. ראו על כך את דברי אברהם נוה, 'שיעור עם הרב צבי יהודה', **הארץ**, י״ד אב תשל״ז, בתוך: יוסף ברמסון (עורך), **במערכה הציבורית: מתוך העיתונות**, ירושלים 1986, עמ' קכד.
21. על תנועת 'דגל ירושלים' ראו: יוסי אבינרי, 'דגל ירושלים', בתוך: אברהם רובינשטין (עורך), **בשבילי התחייה: מחקרים בציונות הדתית**, ג, רמת גן תשמ״ט, עמ' 39–58.

בספטמבר 1935 נפטר הראי"ה קוק. האב לא סימן את בנו כיורשו; צבי יהודה לא התמנה לראש הישיבה, והתפקיד הועבר לרב חרל"פ. הרב חרל"פ היה מועמד לתפקיד הרב הראשי האשכנזי, אך לא זכה בתפקיד, ואילו צבי יהודה מעולם לא היה מועמד לתפקיד, שלא כמו אביו שהיה הרב הראשי הראשון. צבי יהודה המשיך לשמש מורה בישיבה בד בבד עם המשך עריכת כתבי אביו.

בשנת 1944 נפטרה באופן פתאומי רעייתו של צבי יהודה, חוה לאה. לזוג לא היו ילדים. אחרי מותה סירב הרב להתחתן שנית, והפך את תלמידיו ל'ילדיו'. בשנת 1952, לאחר מותו של הרב חרל"פ, מונה צבי יהודה לראש 'מרכז הרב'. בעת ההיא לא היה המוניטין של הישיבה גבוה. לישיבה הצטרפה קבוצה קטנה של תלמידים ושמה 'גחלת'. תלמידים אלה נקרעו בין מחויבותם לעולם ההלכה ובין מחויבותם לעשייה הציונית. עבורם היו כתבי צבי יהודה חשובים במיוחד שכן הם ביטאו סינתזה בין ההלכה והציונות. תלמידיו החדשים מצאו בו דמות של מנהיג רוחני ופוליטי.[22]

בשנות השישים היו צבי יהודה ותלמידיו מעורבים במאבק במיסיון בישראל. בשנת 1964 הובילו תלמידי הישיבה הקמת סיעה בתוך המפד"ל, הקרויה 'סיעת אמונים'. פעילותה פסקה לאחר שצבי יהודה הורה למנהיגה, הרב חיים דרוקמן, לבחור 'פוליטיקה או תורה'.[23] צבי יהודה היה גם פעיל בהתארגנויות להקטנת המתח בין דתיים וחילונים. הוא קיווה שבכך יימשכו יותר חילונים לדת. לזמן קצר הוא אף היה פעיל בליגה נגד כפייה דתית, אך פרש ממנה לאחר זמן־מה מכיוון שבפועל היא תמכה בכפייה אנטי־דתית (הם לא הסכימו לשנות את שמם ל'הליגה למניעת כפייה מצפונית').

במאי 1967, שלושה שבועות לפני פרוץ מלחמת ששת הימים, נשא הרב נאום נרגש במסיבת יום העצמאות של ישיבת 'מרכז הרב'. זעקתו — 'איפה חברון שלנו — אנחנו שוכחים את זה?! ואיפה שכם שלנו — אנחנו שוכחים את זה?!' — נחקקה בזיכרון הקולקטיבי של תלמידיו ודבריו אף פורשו כנבואה, שכן לאחר שבועות אחדים פרצה מלחמת ששת הימים, וערים אלה נכבשו בידי צה"ל ושבו לשלטון יהודי.[24]

במהלך מלחמת ששת הימים, לאחר פריצת הצנחנים לכותל המערבי ובהם כמה בוגרים של הישיבה, שלח מפקד החטיבה, מוטה גור, רכב של צה"ל להביא את צבי יהודה ואת דוד הכהן [הנזיר], גם הוא מישיבת 'מרכז הרב', לרחבת הכותל המערבי. בעיני צבי יהודה היתה למלחמה משמעות דתית מוחלטת, והיא היתה בגדר הוכחה שתהליך הגאולה בעיצומו.[25]

22. ארן, 'בין חלוציות ללימוד תורה' (לעיל הערה 7).
23. *The Jerusalem Post*, 8.3.1964
24. Gideon Aran, 'The Father, the Son, and the Holy Land', in: Scott Appleby (ed.), *Spokesman for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*, Chicago 1997, pp. 294-327
25. Gideon Aran, 'A mystic-messianic interpretation of modern Israeli history: the Six Day War as a key event in the development of the original religious culture of Gush Emunim', *Studies in Contemporary Jewry*, 4 (1988), pp. 263-275

הרב סירב לחתום על עצומה למען ארץ־ישראל השלמה משום שעבר הירדן לא נכלל בה. במקומה פרסם הרב ב־19 בספטמבר 1967 הצהרה משלו — 'לא תגורו' — ובה הדגיש שחטא ופשע למסור שטחים מארץ־ישראל לשלטון הגויים. ההצהרה הצטרפה למגמה גוברת בקרב צעירי המפד"ל, לדרוש מתנועתם לשנות את דרכה בפוליטיקה הישראלית, ולתביעה מההנהגה הוותיקה לפעול לא רק להגנת זכויות הציבור הדתי בשמירה על אורחות חייו, כגון שמירת מצוות שבת וכשרות, או דיני נישואים וגיור. הדור הצעיר דרש שהמפד"ל תדחה כל דיון על פשרה טריטוריאלית.[26]

אמנם גוש אמונים לא הוקם מיד לאחר מלחמת ששת הימים, אבל בוגרי 'מרכז הרב' היו מעורבים בשני פרויקטים התיישבותיים מצומצמים. בגוש עציון חודש היישוב היהודי, שנפל ב־1948 לידי כוחות צבא ירדן. בשנת 1968 חודש היישוב היהודי בחברון בפעולה של הרב משה לוינגר ובוגרי ישיבת 'מרכז הרב', שהתמקמו במלון פארק בלב העיר.

מלחמת יום הכיפורים הותירה תחושה קשה בציבור הישראלי בשל ריבוי הנפגעים והחולשה הצבאית שנתגלתה לפחות בחלקה הראשון של המלחמה. מסע דילוגים של מזכיר המדינה של ארצות־הברית נועד לכונן הפסקת אש בין הצדדים עם ויתורים טריטוריאליים של ישראל. על רקע מסע הדילוגים הזה נוסדה תנועת גוש אמונים ומטרתה ליצור 'עובדות' בשטח שנכבש ב־1967 ולמנוע את הוויתור עליו.

הציונות הדתית סבלה שנים מדימוי עצמי נמוך בשל הידחקותה לשולי העשייה הציונית מצד אחד, ומן הצד האחר בשל הידחקותה לשולי הלמדנות האורתודוקסית. עליית גוש אמונים היתה מעין מנגנון הפיצוי של תנועה שהורחקה ממוקדי העשייה שנים רבות. גוש אמונים יצר מיתוס ('תל חי שלנו') שהיה חסר לתנועה, שנתפסה בעיני עצמה ובעיני אחרים כמשגיחת כשרות וכאחראית לכל היותר לשירותי דת, ועל זה נמתחה כאמור ביקורתם של הצעירים.[27] התנועה הוקמה מתוך הבורגנות הציונית הדתית, והמאגר האנושי של ההתנחלויות היה בציבור הזה. בעת הקמתה לא נשאה התנועה מסר משיחי, והיא התפתחה כקואליציה של כוחות מהעולם הציוני הדתי כדוגמת 'הקיבוץ הדתי' והציבור העירוני, יחד עם תומכי 'התנועה לארץ־ישראל השלמה', שהיו בה גם אישים חילונים וזכתה לתמיכת המשוררת נעמי שמר והאלוף (במיל') אריאל שרון, שראו במתנחלים את ממשיכי דרכם מבחינה התיישבותית וציונית. בתוך זמן קצר השתלטו על הנהגת גוש אמונים בוגרי 'מרכז הרב', וכך נעשה צבי יהודה למורה הדרך הרוחני של הגוש. פעולת ההתנחלות הראשונה של פעילי התנועה היתה פלישתם בלא אישור השלטונות לקרקע בסבסטיה. לאחר פינויים חוזרים ונשנים של ההתנחלות הגיעו המתנחלים להסכם עם שר הביטחון שמעון פרס על שיכונם במחנה צבאי סמוך, הסכם שהביא לידי הקמת ההתנחלות על אף התנגדות רפה של ממשלת ישראל בראשות יצחק רבין.[28]

26. דב שוורץ, **הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה**, ירושלים 2003, עמ' 125–127.
27. שם, עמ' 125–135.
28. גרשון שפט, **גוש אמונים: הסיפור מאחורי הקלעים**, בית אל 1995; מאיר הרנוי, **המתנחלים**, אור יהודה 1994.

בשנת 1977 התחולל מהפך שלטוני בישראל, ובראש ממשלת ישראל עמד מנחם בגין מנהיג תנועת החירות ומנהיג 'הליכוד'. בגין היה חסיד האידאולוגיה של ארץ־ישראל השלמה ולכן זכה בתמיכת גוש אמונים. מאז הקמת ממשלת בגין הואץ קצב בניית ההתנחלויות והיתה תמיכה נלהבת בהן בדמות הטבות כלכליות, בניית תשתיות והגנה משפטית בניצוחו של שר החקלאות אריאל שרון. בשנת 1978 הוקמה תנועת אמנה כזרוע המיישבת של גוש אמונים. מאז גדל בהדרגה מספר האזרחים הישראלים המתגוררים בהתנחלויות.

ואולם להפתעתם הרבה של בוגרי 'מרכז הרב', זמן לא רב לאחר היבחרו הלך בגין בדרך מדינית של חתימת הסכם שלום עם מצרים תמורת החזרת חצי האי סיני לריבונות מצרים והסכמה לכינון אוטונומיה פלסטינית בשטחי יהודה ושומרון (הגדה המערבית). בעקבות הסכם השלום נערך גוש אמונים לסכל את הנסיגה מסיני. בעיצומה של המערכה הציבורית, ב־9 במרס 1981, הלך הרב לעולמו והותיר את תלמידיו בלי הנהגה רוחנית, ובחוסר בהירות בנוגע להמשך המאבק.[29]

גיבוש זהותו הדתית של הרב צבי יהודה קוק – השלב הראשון

הגותו של צבי יהודה היא ניסיון להוציא את תורת אביו מהתאוריה אל המעשה.[30] בדומה לזרמי חשיבה פונדמנטליסטיים הקמים נגד תופעת החילון, כך גם צבי יהודה קוק ראה בדאגה את המגמות החזקות האלה בעם היהודי. ועם זאת, כמו אביו ראה צבי יהודה במפעל התחייה הלאומי, אף שהוא חילוני במהותו, מנוף לחידוש התקומה היהודית. יחס אמביוולנטי זה שיקף את הגותו. השפעות של תרבות המערב שהובילו יהודים רבים לנטישת הדת הוא דחה בשם הייחוד היהודי. השקפותיו בעניין זה נובעות מספר **הכוזרי** של רבי יהודה הלוי (ריה"ל). ספר זה, שנעשה מרכזי בתוכנית הלימודים של הציונות הדתית, מתרכז במעמדו של עם ישראל כעם בחירה. לדברי ריה"ל בחירת ישראל בידי האל מייחדת אותו משאר הגויים. העם היהודי אוחז בניצוץ אלוהי שהכשיר אותו לשאת את התורה. התורה לא ניתנה לעולם כולו אלא ליהודים בלבד היות שיש הבדל מהותי בין יהודים לשאר הברואים. משום כך הפרשנות לספרו של ריה"ל הובילה למסקנה שהעם היהודי נעלה משאר האנושות במונחים אונטולוגיים.[31] כמו כן, לדברי ריה"ל ב'כוזרי', כשם

29. גדעון ארן, **ארץ ישראל בין דת ופוליטיקה: התנועה לעצירת הנסיגה בסיני ולקחיה**, ירושלים 1985.
30. **רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עמ' 170–173.
31. Gdalia Afterman, 'Understanding the Theology of Israel's Extreme Religious Right: "The Chosen People" and "The Land of Israel" from the Bible to the Explosion from Gush Katif', Ph.D. dissertation, University of Melbourne 2007, pp. 27-39

שעם ישראל שונה מכל הברואים, כך גם ארץ־ישראל שונה מכל הארצות. היהודים בארץ־ישראל נהנים מהשגחתה הישירה של האלוהות, והם זוכים בה בזכות הנבואה. ארץ־ישראל היא לב העולם המיושב, ורק בה יכולה להינתן נבואה. ירושלים ובית־המקדש הם השער שמתחברים בו השמים והארץ. משום כך מוטב להתפלל בארץ־ישראל, שכן בה תפילות נשמעות ביתר שאת. ארץ־ישראל היא מעין מראה של העולם השמימי. משום כך חיים יהודיים וקיום מצוות בארץ־ישראל, ובייחוד מצוות התלויות בארץ, פועלים לפי חוקי העולם השמימי. רק החיבור בין עם הבחירה לארץ הבחירה יכול להביא תוצאות מושלמות. הארץ דוחה את כל יושביה שאינם יהודים. רק כשיהודים יושבים בה, הם יכולים להראות את גדולתם.[32] מסקנתו של צבי יהודה קוק היתה, שהחיים היהודיים בארץ־ישראל הם המצווה החשובה ביותר שעל היהודי לקיים.[33]

מתוך תובנות אלה פרסם קוק בשנת 1914 מאמר על 'התרבות הישראלית', ובו שטח בראשונה את משנתו בדבר התחייה התרבותית הנדרשת לעם ישראל. במאמר זה ביקש לגשר בין שני צדדים בהגותו, תוך כדי שהוא תוקף את נטישת מסורת ישראל בידי החלוצים החילונים, אך מהלל את עצם המרד הציוני בהוויית הגולה. את עמדתו הדתית שהתנסחה בחיבור זה ואחר־כך בשאר חיבוריו עד 1973 אני מגדיר עמדה 'ממלכתית', התומכת בלאומיות היהודית המתחדשת ומזדהה אתה לגמרי. לדבריו, לכל קיבוץ חברתי יש הטבע הפנימי שלו — 'נשמת האומה'. דין זה נכון במיוחד בעם ישראל, שנבחר כאמור לשאת את תורת ישראל. לכן הליכה בחוקות הגויים היא דרך פסולה. החיים היהודיים הם מעצם מהותם לפי דין התורה.

בחיבורו ביטא הרב עמדה תקיפה השוללת את החילון, ויחד עם זה תומכת בשיתוף־פעולה עם חילונים עוברי עברה למען השגת מטרה נשגבת של מימוש משיחי. החיים היהודיים בגלות בולמים את ההתפתחות היהודית. 'אויר הגלות המטומטם, הממולא בזוהמת השפעתן של תרבויות האחרות והזרות, עוצר בעד מהלך חיינו ואידיאליהם'.[34] אמנם שאיפת הלאומיות היהודית הציונית התפתחה במסגרת ההוויה היהודית הגלותית, אולם אין היא יכולה לינוק ערכים חיוביים במנותק מארץ־ישראל. משום כך חורטת הציונות על דגלה את היותה 'מקלט בטוח' לעם היהודי, ברוח הסִסמה הציונית המפורסמת, ובכך היא סוטה ממשמעותה הדתית של ארץ־ישראל ואף מתעלמת ממנה.

קוק ציין את דרכם של הרבנים צבי הירש קאלישר (1795–1874) ואליהו גוטמאכר (1796–1874) כדרך הנכונה לעשייה הציונית. רבנים אלה קראו לשיבת היהודים לארץ־ישראל וליישוב הארץ, והושפעו עמוקות מחידושי העידן המודרני. קאלישר הציע ליזום תהליך הדרגתי וארצי של גאולה, שתושלם בדרך נסית על־ידי האל. בספרו **דרישת ציון**

32. Ibid., pp. 65-68. ראו גם: שוורץ, **ארץ הממשות והדמיון**, עמ' 106–107.
33. צבי יהודה קוק, 'מאחר כתלנו', **לנתיבות ישראל**, א[3], עמותת 'חושן לב', ירושלים תשמ"ט, עמ' כב–כה.
34. צבי יהודה קוק, 'התרבות הישראלית', **לנתיבות ישראל**, א, עמ' יא.

הוא הציע למשל לרכוש את הר הבית מידי המוסלמים ולקיים עליו את קורבן פסח, שאפשר לקיימו גם בלי כוהנים כשרים. הוא גם תמך בהתיישבות יהודית חקלאית בארץ־ישראל.[35] גוטמאכר היה רב ומקובל מפולין ומתומכיו של קאלישר, ותמך בהתיישבות יהודית בארץ־ישראל. הוא הקים אגודה ליישוב ארץ־ישראל ועמד בראשה. לדברי קוק, הכוח שהוביל שני רבנים אלה היה האקטיביזם הארצי המשיחי שהובע בשאיפתם לבניין בית־המקדש, והיא שהובילה לתנועת יישוב הארץ ולהקמת תנועת 'חיבת ציון'. על סמך דוגמאות אלה הוא הסביר שלא מצוקת היהודים היא שצריכה להוביל את דרכה של הציונות, אלא התקומה הלאומית צריכה לפעול למען חידוש מלכות הדת.[36]

לדבריו, רעיון הלאומיות היהודית הגיע מתנועות לאומיות אחרות באירופה, ולכן הוא משופע בערכי חשיבה זרים לרוח היהדות. מטרת הלאומיות היהודית צריכה להפוך את היהודים ל'ממלכת כהנים וגוי קדוש'. משום כך יש לראות את התחייה הלאומית מנקודת מבט דתית של 'אתחלתא דגאולה', קרי ראשיתו של תהליך משיחי, ומטרת הגאולה אינה רק לסיים את הגלות ואת רדיפת היהודים, אלא היא נושאת מטרה רוחנית נשגבה. אם תיהפך לחיקוי של תרבות הגויים, תלך הציונות ותאבד את ערכה. רק על־ידי אימוץ מסורת ישראל תתאפשר שיבת רוח הקודש לעם. השאיפה הפוליטית האמיתית אינה יכולה להסתפק ביישוב הארץ ובבניית מקלט מפני רדיפות היהודים, אלא היא חייבת לשאוף אל הגאולה. הסינתזה של הלאומיות עם הדתיות מחייבת לזנוח את רעיונות החילון ואת השפעת התורות שאינן ישראליות, אך גם לזנוח את המסורת הפסיבית של ההתנהלות היהודית. הדרך לגשר בין מסורתיות ולאומיות מחייבת אקטיביזם תאוקרטי. מכאן נבנה הערך של קידוש הלאומיות — הפוליטיקה הישראלית אינה יכולה להיות רק 'גסה ותגרנית', אלא היא יסוד לחזון הקודש הגדול. מתוך כך התיר הרב את השותפות עם יהודים חילונים, וראה בתהליך התקומה הלאומי תהליך דיאלקטי שיביא לידי שכלולה על־ידי קבלה מחודשת של תורת ישראל.[37]

קוק סירב לקבל את הציונות לפי הגדרתה עצמה, וחיפש למצוא בדרכה מניעים נסתרים. לדבריו, התקומה הלאומית, אף שהיא מגדירה את עצמה באופן צר של 'מקלט בטוח', עדיין מונעת מגעגועים אל ארצה, ביתה ונחלתה. געגועים אלה אינם נובעים רק משאיפתה להסתתר מהאנטישמיות ומהרדיפות, אלא חפצה הפנימי הוא לשוב אל חייה האלוהיים, ששיאם בשאיפה לבנות את בית־המקדש השלישי, כביטוי למימוש ציוני. אם כך, מטרתה הפנימית של הציונות, הכוח הסמוי העומד ביסודות התנועה הלאומית, הם 'התקוה והחפץ והגעגועים העזים אשר בלב כל אחד מישראל לבית המקדש, לגאולה, לארץ ישראל'.[38]

35. Jody E. Myers, *Seeking Zion: Modernity and Messianic Activism in the Writings of Tsevi Hirsch Kalischer*, Oxford 2003

36 צבי יהודה קוק, 'מאחר כתלנו' (לעיל הערה 33).

37 צבי יהודה קוק, 'התרבות הישראלית', **לנתיבות ישראל**, א, עמ' ה-יא. ראו גם: שוורץ, **ארץ הממשות והדמיון**, עמ' 101-127.

38 צבי יהודה קוק, 'על הפרק', **לנתיבות ישראל**, א, עמ' יד.

הוכחה לכך היא בעיניו ביטול 'הצעת אוגנדה' בקונגרס הציוני (1904), הצעה שביקשה לכונן מדינה יהודית זמנית באוגנדה במקום בארץ־ישראל.[39]

לשיטתו, הלאומיות הישראלית היא לאומיות קוסמופוליטית. ההתפתחות המוסרית של עם ישראל אין בה משום 'תחרות לאומים קטנה', אלא היא נועדה לשרת את העולם כולו. לפיכך ההתיישבות היהודית בארץ־ישראל לא נועדה רק לטובת העם היושב בה, אלא היא מכוננת אושר אנושי גדול, לטובת כל בני־האדם. לכן התקומה הלאומית תביא לידי חיסול תופעת האנטישמיות הערבית. רק הבלטת החזון המשיחי של ישראל בתקומה הלאומית היהודית בארץ־ישראל, חזון שיביא להטבת העולם כולו, תפחית את העוינות הערבית. לדבריו, הלאומיות היהודית מעוררת את 'הסימפטיה ואת ההתעניינות היותר עמוקה של החלקים הישרים וההומנים שבלאומיות הערבית ושבפוליטיקה הכללית, שעל פי הכרה אידיאלית יוכלו להשפיע אח"כ גם על השדרות הנמוכות ביותר'.[40]

שלילת הגלות היתה יסוד מרכזי בהגותו, ובכך גם נבדל הרב צבי יהודה קוק במובהק מהאורתודוקסיה הלא ציונית שראתה באורח החיים היהודי הגלותי ביטוי לדרך החיים היהודית האידאלית.[41] לשיטתו, אורח החיים היהודי התקין איננו מקבל את הגלות ואינו מוכן להתפשר עם מציאות הגלות. 'רק בארץ ישראל ייתכן סדר תורה ויהדות קבוע והחלטי'. מכאן שכל קדושתם של בתי־הכנסיות ובתי־המדרשות שבחוץ־לארץ היא על תנאי ואינה קבועה. ציפיית הגאולה היא הביטוי האותנטי של רוח היהדות, השוללת את הוויית הגלות, היוצאת נגד 'טומאתה ורקבונה' המדלדלות את החיים היהודיים.[42] לאחר שהתבררה שואת העם היהודי חידד קוק את שלילת הגולה, וראה בשואה כורח הכרחי של חיסול הגלות. השואה היתה בעיניו לשבר ולעקירה של תרבות ישראל הקלוקלת: 'טיפול אלוהי פנימי, עמוק ונסתר, של הטהרות מטומאה זו [של הגלות] [...] ניתוח אלוהי אכזרי כדי להעלותם לארץ ישראל בעל כורחם'. בשעה שמופיע הקץ ואין ישראל מכירים בכך, מופיע ניתוח אלוהי אכזרי של ניתוק מן הגלות.[43] קוק הכניס את השואה לתוך הסכמה המשיחית שלו. התמוטטות הגולה היא ההבטחה לתקומה הלאומית. הרס הגולה וחידוש הלאומיות היהודית יביאו בהכרח לידי תקומת חיי הדת ברמה הלאומית.[44] משום כך היה קוק מוכן להתייחס בחיוב לתנועות המשיחיות בהיסטוריה היהודית ובראשן התנועה השבתאית. התגלותן, לדבריו, היא ההוכחה לחוסר הטבעיות בחיים היהודיים בגולה. טעותן, לדבריו,

39. שם, עמ' טו.
40. שם, עמ' כ-כא.
41. Menachem Friedman, 'Jewish Zealots: Conservative Versus Innovative', in: Laurence J. Silberstein (ed.), *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective: Religion, Ideology, and the Crisis of Modernity*, New York 1993, pp. 148-163
42. צבי יהודה קוק, 'התורה והגאולה', **לנתיבות ישראל**, א, עמ' לו-לז.
43. הציטוט מתוך רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עמ' 176-177.
44. צבי יהודה קוק, 'הקהל את העם', **לנתיבות ישראל**, א, עמ' נא-נה.

היתה בסטייתן משמירת תורה ומצוות, וזה שגרם לחיסולן. לשיטתו, אפשר להביא לידי התעוררות משיחית בלי לסטות מדרכה של התורה, ומתוך חיזוק התעוררות של תשובה ושמירת המצוות.[45]

קוק יצא נגד ההשוואה של בנימין זאב הרצל לשבתאי צבי. לדבריו, שבתאי צבי גרם פריקת עול תורה ומצוות. הוא ביקש לכפות את עצמו 'מלמעלה ללמטה', ובטירוף הנפש שלו הביא לידי קריסת תנועתו. ואולם הרצל הוא ממשיכה של תנועה שהחלו לפניו רבנים, שקבעו באופן חיובי את מצוות יישוב הארץ, כגון קאלישר ואלקלעי. על הרקע הזה צמחה התנועה הציונית 'מלמטה ללמעלה', מתוך מאיסה בגולה ומתוך הנהגה אלוהית סמויה ומכוונת. אף שדרכה של הציונות היא דרך חילונית, בחר הרב להדגיש את אמירתו של הרצל ש'אין אומתנו אומה אלא באמונתה'.[46] לכן הציונות זוכה אצל קוק לאישור אלוהי, לחותם ולהשגחה עליונה. לדבריו:

> לא לחינם מקבץ הקדוש ברוך הוא מלך העולם נדחי ישראל אל ארצם; לא לחינם הוא מחייה על ידם את שממותיה ומקומם אתם את חורבותיה; [...] לא לחינם הוא מסדר עצות גויים ומחשבות עמים [...]; לא לחינם מסכל מזימות הזדים ומפר תוכניותיהם; [...] לא לחינם הוא מפיח רוח גבורה נפלאה בשארית זרע בחיריו; [...] לא לחינם הוא לוקח תופשי התורה, נושאי דגלה ורבי צבאותיה, ומעלה אותם הנה למקומה, למען הגדילה והאדירה והחזירה למכון קיומה האמיתי והנצחי, לחיי נחלת הסגולה וקדושתה.[47]

משום כך התקומה הלאומית היא תפיסה אורגנית ממזגת דתיות ומשיחיות ואין סתירה ביניהן. בשנת 1948, לאחר הכרזת העצמאות של ישראל, אף התחדדה ההשקפה המבקשת לשלב את הלאומיות היהודית בהוויה משיחית, ולפיה אלוהים מעביר את העם שלבים שונים לקראת הגאולה. לדבריו, אף שההיסטוריה מובילה אל עבר הגאולה, עדיין עלולות להיות ירידות, ואלה נועדו לשם עלייה. לשיטתו, הצהרת בלפור (1917), שבה הכריזה בריטניה על זכות העם היהודי לבית לאומי, היא תחנת דרך מרכזית בתוואי המוביל אל הגאולה. חשיבותה היתה בהביאה לידי ביטול השבועה שהשביע הקב"ה את ישראל 'שלא יעלו בחומה' (בבלי, כתובות קיא ע"א). בדבריו נגע הרב בפסיביות המשיחית שאפיינה את הגישה היהודית כלפי הגולה. על־פי המסורת, מקורה של הפסיביות בשלוש שבועות שהשביע הקב"ה את ישראל. בשיר השירים (ב:ז) נאמר: 'השבעתי אתכן בנות ירושלים בצבאות או באילות השדה אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ'. פירוש המדרש לפסוק זה — 'השביע לישראל שלא ימרדו על המלכויות, ושלא ידחקו את הקץ, ושלא יגלו מיסטורין שלהם לאומות ושלא יעלו חומה מן הגולה' (שיר השירים רבה ב, ז). הפירוש

45. צבי יהודה קוק, 'התורה והגאולה' (לעיל הערה 42), עמ' לז–לח. בדרכם של הרבנים צבי קאלישר, אליהו מגרידץ, יהודה אלקלעי ונתן פרידלנד הוא רואה דרך נכונה.
46. שם, עמ' מא. השוו: שוורץ, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, עמ' 42.
47. קוק, 'התורה והגאולה' (לעיל הערה 42), עמ' מב.

המעשי של שבועות אלו היה איסור חמור על מרידה באומות המארחות את עם ישראל בגלות, איסור על חישובי קץ ואיסור על עלייה קולקטיבית לארץ־ישראל. איסורים אלו קידשו את חיי היהודים בגולה ואסרו עליהם להתאגד כדי לחדש ממלכתיות יהודית בארץ־ישראל.[48] לדברי הרב צבי יהודה קוק, הצהרת בלפור ביטאה את הסילוק הממשי של החומה המפרידה בין ישראל לארצו, שכן היא משל אומות העולם, שהפקידו את הארץ כמנדט של חבר הלאומים לבריטניה והסכימו לשובם של היהודים להקים מדינה בארצם ההיסטורית. בעקבות זה נתן האל ליהודים את הכוח המדיני, בצד 'הניתוח האלוהי' בדמות השמדת שישה מיליון יהודים בשואה. אחריה הוקמה מדינת ישראל בהמשך לאותו תוואי גאולה.[49]

משום כך הביע הרב תמיכה ברורה בהקמת המדינה. כשנשאל בשנת 1946 כיצד יוכל לתמוך בהקמת מדינה שאיננה פועלת על־פי דין תורה, השיב הרב שעצם הפעולה ועצם ההשתתפות בעשייה היא שתביא לידי כך שהמדינה אכן תפעל על־פי דין תורה. לשיטתו, ההכרזה המדינית על הקמת המדינה ופיתוחה הם שיאפשרו לבני ישראל לעלות לארצם. קיומה של האומה על ארצה הוא המבטיח את התגלות האל בעולם.[50]

הרב תמך בשירות בצבאה של המדינה שזה עתה קמה. לימים נעשו השירות בצבא ביחידות מובחרות ועלייה בדרגות הפיקוד לאחד מסימני ההיכר של הציונות הדתית. הרב ציין שלוש סיבות לשירות בצבא: (1) מצד חיי השעה — מצווה חשובה היא להציל נפש בישראל, וזהו עוון להתרשל בכך. הקיום הלאומי בארץ־ישראל משמעו כקיום התורה, ובייחוד בעידן שאותות האל נראים בו באופן כה גלוי. (2) מצד חיי עולם — יישוב ארץ־ישראל הוא מצווה מן התורה, ששקולה כנגד כל המצוות שבתורה. לדבריו, בדורנו מתגלה קץ הגלות, והולכות ומתבטלות המחיצות שבין הארץ לבין העם. החומה הגלותית של שלטון הגויים, שהקיפה את הארץ, הופלה על־ידי ההצהרות הפומביות של אומות העולם בזכות על הארץ. עתה האל קורא במעשיו בעולם הארצי אל עמו לעלות אל הארץ: 'לא אנו דוחקים, אלא בעל הבית אדון העולם הוא הדוחק אותנו ואת העולם ואומותיו, המזרז שלא להיות עצלים [...] בהשתתפות להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית "לנטע שמים וליסד ארץ ולאמר לציון עמי אתה" (ישעיה נא:טז)'.[51] במצב של מלחמה יש חיוב של הצלת נפשות, והשירות בצבא נעשה חובה על כל ישראל ודוחה את כל איסורי תורה. (ג) מצד חיי השעה וחיי העולם כאחד — ההגנה על הארץ היא בגדר קידוש השם והיא תביא את כוח השפעתו של האל על כל הצדדים בעולם; היא תוביל להופעת גילוי השכינה בכל שטחי החיים הציבוריים.[52]

48. רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, עמ' 89–93.
49. צבי יהודה קוק, 'אל משמר העם הישראלי', אייר תש"ח, **לנתיבות ישראל**, א, עמ' קיב.
50. הנ"ל, 'יהדות התורה — לדרישת המדינה היהודית', שם, עמ' סז–ע.
51. הנ"ל, 'למצוות הארץ', שם, עמ' קכד.
52. שם, עמ' קיח–קכז.

לפי תפיסות מקובלות במסורת ישראל הגאולה תהיה תוצאה של חזרה בתשובה, ומכאן שמטרת הגלות היא הכנת העם לגאולה הסופית, שתסתיים כשיחזרו הכול בתשובה. הגאולה היא אפוא תוצר של העשייה הדתית של העם, וכל מה שיש לעשות כדי לבוא בשעריה הוא קיום המצוות. קודמת לגאולה השלמה התשובה השלמה — כשהעם כולו יאמין באלוהיו ויקיים את כל מצוותיו ככתוב בתורה וכמפורש בהלכה.[53] ואולם אצל צבי יהודה קוק התהפך סדר הדברים. לשיטתו, הגאולה קודמת לתשובה. מכיוון שתהליך הגאולה כבר נמצא בשלב מתקדם, תחיית האומה חייבת להוביל גם תנועת תשובה. הגאולה אינה יכולה להיות שלמה בלא חזרה בתשובה של הציבור החילוני. משום כך נודע הרב קוק במאמציו ליצירת קשר עם הציבור החילוני, ומשום השקפתו שבכפייה אי־אפשר ליזום תנועת תשובה, הוא אף הצטרף כאמור לליגה נגד כפייה דתית.[54] בראיונות שנתן הוא הִרבה להדגיש חוזרים בתשובה בני קיבוצים שהצטרפו ללמוד ב'מרכז הרב'.[55] על רקע זה מובנת החשיבות הרבה שראתה תנועת גוש אמונים בצירוף דמויות חילוניות לשורותיה. יתרה מזו, קוק אף הורה לאחד מתלמידיו, יעקב כץ (כצלה),[56] לפתח קשר עם הציבור החילוני ולקבל את תמיכתם במפעל ההתנחלויות. כץ פנה לחברי קיבוצים ומושבים, ואף יזם קבוצה רעיונית שתתמוך במפעל ההתנחלויות, הלוא היא 'חוג עין־ורד', שנוסד באפריל 1976.[57]

יחד עם הזדהותו המוחלטת עם העשייה הציונית, כבר בשנת 1947 הביע הרב התנגדות נחרצת לקבלת תוכנית החלוקה של האו"ם, ולפיה בשטח המנדט הבריטי יוקמו ישות מדינית יהודית וישות מדינית פלסטינית. לדבריו יש איסור מן התורה על העברת חלק משטחי ארץ־ישראל לרשות הגויים. רק בשנת שמיטה מותר למסור באופן זמני קרקעות לידי נוכרים, אולם יש איסור מוחלט מן התורה להעניק קרקע לחניית הגויים. כל מעשה של מסירת קרקע לגויים אינו חוקי ואין לו ערך מעשי, שכן 'כל תנאי משפטי שאם הוא שלא כחוק התורה הרי הוא בטל ואינו מחייב כלום, ודבר ד' ומשפט תורתו, של בורא עולם ונותן חירותו לעולם יעמוד ויתקיים'.[58] קוק הסביר שאיסור מסירת קרקע נובע מהתגלות התוכנית האלוהית, וקישור המהלך האלוהי עם העם והארץ מחייב את שלמות הארץ. משום כך כל דיבור על חלוקה הוא 'התעקמות, סילוף, צחוק והבל'. זאת ועוד, אחדות האל, העם והארץ יכולה להתגלות רק בשלמות.[59]

53. אלה בלפר, **מלכות שמים ומדינת ישראל**, רמת־גן 1991.
54. Aran, 'The Father, the Son, and the Holy Land' (above note 24)
55. יעקב אדלשטיין, 'בעלי תשובה במחיצתו של הרב קוק זצ"ל', **הצופה**, ה' בתשרי תשכ"ו, בתוך: ברמסון (עורך), **במערכה הציבורית: מתוך העיתונות**, עמ' לז-מג.
56. לימים יזם כץ הקמת כלי התקשורת של ציבור המתנחלים, למשל תחנת הרדיו 'ערוץ 7' והשבועון **בשבע**.
57. גרשון שפט, **גוש אמונים: הסיפור מאחורי הקלעים**, בית אל 1995, עמ' 246-247.
58. צבי יהודה קוק, 'תמימים נהיה! — בתורה ובארץ', **לנתיבות ישראל**, א, עמ' צה.
59. שם, עמ' צד-צח.

מדוע אפוא לא יצאו קוק ותומכיו בתקיפות נגד קבלת החלוקה, כדוגמת דרכו של גוש אמונים וממשיכיו, שביטאו בהתמדה התנגדות ממשית לחלוקת הארץ? תשובה לכך נמצאת בדבריו במסיבת יום העצמאות הי״ט של מדינת ישראל, שבהם הסביר הרב לתלמידיו את התנהגותו ותחושותיו בעת חלוקתה הממשית של הארץ במאי 1948. בנאומו סיפר הרב, שבשעה שנשמעה החלטת האומות המאוחדות, שמשמעה הסכמה להקמת מדינת ישראל, וכשהעם נהר לחגוג ברחובות, הוא לא יכול להצטרף לשמחה:

> ישבתי בדד ואדום כי נטל עלי. באותן שעות לא יכלתי להשלים עם הנעשה, עם אותה בשורה נוראה, כי אכן נתקיים דבר ה׳ בנבואה בתרי עשר — ׳ואת ארצי חלקו׳! איפה חברון שלנו — אנחנו שוכחים את זה?! ואיפה שכם שלנו — אנחנו שוכחים את זה?! ואיפה יריחו שלנו — אנחנו שוכחים את זה?! ואיפה עבר הירדן שלנו?! איפה כל רגב ורגב? כל חלק וחלק של ארבע אמות של ארץ ד׳? הבידינו לוותר על איזה מילימטר מהן? חלילה וחס ושלום.

למחרת בא לבקרו הרב חרל״פ, ו׳מזועזעים ישבנו ודמומים׳. לבסוף התאוששו ואמרו כאיש אחד: ׳מאת ד׳ היתה זאת, היא נפלאת בעינינו. נקבעה החותמת!׳.[60] מעדותו למדים, שעל אף התנגדותו הנחרצת לחלוקת הארץ ועל אף תחושותיו הקשות כשנודע לו עליה, הוא קיבל את הדין בהכנעה, וראה בכך ביטוי לרצון האל, עובדה שעמה הוא נאלץ להשלים, אף שאין ביכולתו להבינה. ואולם אין זו משום השלמה של ממש; הציפייה המשיחית עדיין מפעמת מתחת לפני השטח, ומאיימת להתפרץ בתחנה הבאה של מימוש משיחי.[61] ברבות הימים נאלץ הרב להתמודד שוב עם יוזמה לחלוקת הארץ, ואז היתה תגובתו חריפה בהרבה, ופחות פסיבית.

לאחר קום המדינה העלה קוק בכתביו אפשרות שעם הקמת המדינה תתחולל מלחמת אחים בין הפלגים ביישוב. עמדת ׳הממלכתיות׳ של דוד בן־גוריון, המאחדת את כל הפלגים הצבאיים של היישוב לכדי צבא אחד, עדיין לא היתה מקובלת על דעת הכול, והיו מי שרצו לשמור על עצמאותם. הרב קוק קרא לאחדות בין הפלגים וכינה ׳רשעים׳ את מי שמגבירים פילוג ואף מרימים יד על אחיהם.[62] לימים גם בעמדתו בנושא זה חלו תמורות, והוא שיגר איומים שחלוקת הארץ תוביל את תומכיו למלחמת אזרחים.

בעשרים השנים שמהקמת המדינה ועד ערב מלחמת ששת הימים לא השתנו עמדותיו בהרבה. מתוך קידוש הממלכתיות הוא המשיך לחשוב שהגאולה קודמת לתשובה, ולפיכך למציאות הישראלית יש מעמד של קדושה, מעמד שהוקנה גם לצבא. משום כך תקף את החרדים על שאינם משתתפים בענייני המדינה ומתקוממים על הכפירה הציונית ועל המיליטריזם הציוני השואף להפוך את היהודים ל׳עם לוחם׳. לשיטתו, מדינת ישראל היא

60. צבי יהודה קוק, ׳מזמור י״ט של מדינת ישראל׳, בתוך: מלמד (עורך), **ארץ הצבי**, עמ׳ ב.
61. שוורץ, **אתגר ומשבר בחוג הרב קוק**, עמ׳ 60–62.
62. צבי יהודה קוק, ׳את אחי אנכי מבקש׳, **לנתיבות ישראל**, א, עמ׳ קו.

קודש, בבחינת 'קץ מגולה', ולכן מצווה חשובה להיות חלק מכך. לכן גם הגדיר באופן פרדוקסלי את תופעת הכפירה המאפיינת את הציונות החילונית בתיבה 'קדושה': 'כל פושע בישראל הוא קדוש – ובעל כורחו'. לדבריו כפירה היא חוסר היכולת לראות זאת ולהזדהות עם זה, גם אם הכפירה מתלבשת בלבוש של חרדיות וצדיקות. דווקא רשעה זו השוללת את המעמד האלוהי של המדינה היהודית היא המונעת את התגלות האל בעולם. עם זאת חרה לו לרב קוק על שהמדינה בוחרת להשתמש במשפט בריטי ועות'מאני במקום בחוקי התורה, ועל אוזלת־היד שלה כלפי המיסיון הנוצרי.[63]

עם כיבוש השטחים הנחשבים שטחי ארץ־ישראל השלמה היה אפשר לצפות לקתרזיס של השקפות אלה ולהתגברות ההזדהות עם המדינה מתוך ראיית הניצחון כביטוי נעלה של הרצון האלוהי. ואכן לאחר מלחמת ששת הימים טען קוק שאין מדובר עוד ב'אתחלתא דגאולה', אלא שזו כבר באמצע דרכה.[64] ועם זאת הכניס העידן החדש את הרב לחרדה מתמדת שמא תקום ממשלה שתסגיר את חלקי המולדת לידי הערבים. אפשר לראות ניצן ראשון לחששו כבר מיד לאחר המלחמה. אז החלה הרטוריקה שלו להתרחק מההזדהות המוחלטת עם העשייה הציונית, כמו בכרוז שחיבר וכותרתו 'לא תגורו' – משמע לא תפחדו. הרקע לכתיבת הכרוז, כפי שמתארים בוגרי 'מרכז הרב', מצוי בבקשה שהגיעה אל הרב לחתום על כרוז מטעם התנועה למען ארץ־ישראל השלמה ובו תביעה שלא להחזיר את השטחים שנכבשו במהלכה. קוק סירב, והסיבה לכך, לטענת תלמידיו, היתה כאמור שלא צוין כי עבר הירדן הוא חלק משטחי ארץ־ישראל. במקום זה הוא פרסם כרוז אחר. חששותיו עולים כבר משמו של הכרוז, ובו תחינה שלא לפחד מן הגויים ולא להסגיר שטחים לידיהם. אף שסוגיית שטחים תמורת שלום לא עמדה בעת ההיא במרכז השיח הציבורי הישראלי, בחר הרב להדגיש את עמדתו, כי מסירת שטחים היא חטא ופשע, חולשה של חסרון דעת. משום כך הוא קרא לכל אדם מישראל, גדול בתורה או איש צבא, למנוע או לעכב מעשה כזה בכל אומץ ועוז, דבר שיביא גם ברכת שמים. כל מהלך של החזרת שטחים, הודיע הרב, בטל ומבוטל ואין לו שום ערך משפטי ומעשי. בכך הציג הרב קוק בראשונה את עמדתו המעמידה את החוק האלוהי מעל החוק הארצי, הציוני. משום כך, לעשייה הציונות אין תקפות אם היא עומדת בסתירה לציווי האל. מדבריו היה אפשר להבין שעם תחילת התממשותו של חזון הגאולה, בשל הניצחון הצבאי, החלה הציונות החילונית לאבד את מקומה הבכיר בדרמה המשיחית, והחל בהגותו הפרק שבו חוקי התורה גוברים על כל חוק ארצי. ועדיין, לאחר מלחמת ששת הימים לא הובילו מסקנותיו לידי גיבושו של ציבור רחב. רק לאחר מלחמת יום הכיפורים הלכה עמדה זו, המביעה חשש מפני נסיגה משיחית, והתגבשה לכדי תנועת המונים שיצאה מצעירי הציונות הדתית.

63. קוק, 'מזמור י"ט של מדינת ישראל', (לעיל הערה 60), עמ' א־י.
64. שבתאי דניאל, 'שליחותו של הרואה', **הצופה**, ג' אלול תשל"ג, בתוך: ברמסון (עורך), **במערכה הציבורית: מתוך העיתונות**, עמ' פו.

צבי יהודה קוק והקמת גוש אמונים

לאחר מלחמת יום הכיפורים, עם תחילת המשא־ומתן בין ישראל למצרים בתיווכו של קיסינג׳ר, יצא הרב צבי יהודה קוק למתקפה על נכונותה של ישראל לוותר על שטחים. בעידן שאחרי 1973 יצא הרב מעמדתו המגוננת על הציונות והמזדהה עמה הזדהות מוחלטת. הרטוריקה שלו החלה משתנה, והופיעה בדבריו הטענה שהחוק האלוהי של ארץ־ישראל השלמה עומד מעל החוק הארצי הקורא לפשרות; הוא ראה את עצמו מחויב בראש ובראשונה לחוק האלוהי. את השקפותיו החדשות אגדיר השקפות ׳אמוניות׳, המעמידות את ציווי האמונה כערך עליון מעל כל הציוויים האחרים.

בשיחה מיוחדת בישיבת ׳מרכז הרב׳ ביום העצמאות בשנת 1973, בנוכחות שר הביטחון משה דיין, נקט הרב שפה לוחמת ותקיפה, שיועדה במיוחד לאוזנו של דיין. את נאומו פתח בהצהרה שההתיישבות בארץ־ישראל היא מצווה מן התורה, לא חשובה פחות מהנחת תפילין, ואולי אף יותר משום שזו מצווה כלל־ישראלית. הרב קרא למסירות נפש לקיום מצווה זו, ובמיוחד במצב של כפייה. המצב המדיני לאחר המלחמה ולחצים בין־לאומיים לסגת מהשטחים שנכבשו ב־1967 גרמו לו להכריז שההגנה על שטחי המולדת מחייבת מסירות נפש, ועל זה מחויב הציבור ביֵהרג ובל יעבור. לדבריו, שטחי ארץ־ישראל מקודשים בקדושה אלוהית ולכן אין שום אפשרות לוותר עליהם. ׳על יהודה ושומרון, על רמת הגולן — זה לא ילך בלי מלחמה! מישהו שאל אותי אם ברצוני לעשות ״מלחמת אחים״. אני לא אכנס לטרמינולוגיה ולא אקרא בשמות איך ייקרא דבר זה, אבל זו עובדה: זה לא ילך, זה לא יעבור בלי מלחמה! על גופותינו ועל אברינו! כולנו! לא הגויים יצליחו בזה ולא סיבוכים פוליטיים משלנו בשום אופן שבעולם!׳[65]

בנאומו זה הציג הרב השקפה ולפיה ארץ־ישראל היא שלמות אחת, ישות אורגנית אחידה, בעלת רצון וקדושה משל עצמה. ישות שלמה זו מחוברת לעם ישראל בכללותו ושייכת לו — בהווה, בעבר ובעתיד — כך שהעם והארץ מאוחדים במיזוג מלא, ואין לאיש זכות לוותר על אף שעל ממנה, כי אין היא שייכת לקבוצה זו או אחרת אלא ל׳כנסת ישראל׳ כולה. המיזוג בין העם לארץ הוא המבטא את הרצון האלוהי בגאולת העם היהודי.[66] הוא התקיף את דברי יצחק רבין, אז שר הפנים, שלא יהיה לו אכפת שיהודים יבקרו במקומות הקדושים עם אשרת מעבר: ׳לכלל ישראל אין שום עניין בלא אכפתיות של מן דהוא — יהיה שר או לא יהיה שר׳.[67]

התקפותיו החריפות של הרב על מדיניותה של ממשלת ישראל וההכרה שיש לסכל יוזמות מדיניות אלה הובילו את הרב ותלמידיו לאקטיביזם פוליטי. תנועת גוש אמונים נוסדה כקואליציה של ארגונים, מרביתם מתוך חוגי הציונות הדתית, אך הצטרפו אליה

65. צבי יהודה קוק, ׳עם ישראל קום וחיה!׳, **ארץ הצבי**, עמ׳ כה.
66. שוורץ, **ארץ הממשות והדמיון**, עמ׳ 101–127.
67. צבי יהודה קוק, ׳עם ישראל קום וחיה!׳ (לעיל הערה 65), עמ׳ כו.

גם כמה דמויות מהציונות החילונית. בוגרי 'מרכז הרב' היו עד מהרה למובילי התנועה. המוטיבציה שדחפה את בוגרי 'מרכז הרב' מספסלי הישיבה אל האקטיביזם ההתנחלותי היתה רצונם ליצור עובדות בשטח ולסכל כל מהלך מדיני של פשרות ונסיגות. הניע אותם החשש מפני נסיגות, בין שהן טריטוריאליות ובין שהן רוחניות. החשש מפני החזרת שטחים עורר אצלם צורך דחוף באקטיביזם משיחי שיסכל את המהלך המתוכנן. בעת ההיא הלך וגבר בעיניהם חוסר הלגיטימיות של ממשלת ישראל, כפי שכתבי הרב מלמדים. תחת הכותרת 'הממשלה משועבדת אל העם ולא העם משועבד אל הממשלה', הדגיש קוק שעצם הדיבורים על פשרות הם בגדר פטפוטים 'דברים בטלים ומבוטלים, לא יקמו ולא יהיו'. לקיסינג'ר הוא קרא 'בעל הגויה' משום שזה, יהודי במוצאו, נישא לאישה לא יהודייה.[68]

התנגדותו לדרכה של ממשלת גולדה מאיר לאחר מלחמת יום הכיפורים גם נשענה על היותה ממשלת מיעוט, ללא רוב יהודי בכנסת, ולכן ויתוריה הטריטוריאליים בהסכם הפרדת הכוחות אינם לגיטימיים בעיניו. לשיטתו, לממשלת מיעוט אין לגיטימיות על הרצון הכללי של העם. באיגרות למרכז המפד"ל הדן אם להצטרף לממשלת גולדה מאיר, הוא הפציר במפלגתו שלא להצטרף לממשלה 'הנפשעת'.[69] בעיניו ממשלה הנסמכת על קולות הגויים אינה יכולה להיחשב עוד למלכות, והיא אף מבזה את כבודו של האל. ממשלה הנסמכת על קולות של לא יהודים אינה יכולה להיחשב ממשלה כלל, והוא השווה אותה למאכלות לא כשרים — 'הכל טרף כמו חזיר'.[70]

לאחר הניסיון הראשון להתנחל בסבסטיה, בהשתתפותו של קוק עצמו שהיה אז אדם קשיש וחולה מאוד, הוא כתב שהממשלה היא בשביל העם, ולא העם בשביל הממשלה, 'וכאשר הממשלה בוגדת בעם ובארץ מולדתו וחייו, אז על אחת כמה וכמה שהעם החי והמרגיש אין לו שום שייכות לממשלה הזאת'.[71] באיגרת שכתב לאחר פינוי סבסטיה הכריז הרב: 'אנחנו מצווים ע"פ התורה ולא ע"פ הממשלה. התורה קודמת לממשלה, התורה היא נצחית, והממשלה הבוגדת הזאת היא עוברת ובטלה'.[72] גם ההצעה למשאל עם להכרעה על גורל השטחים נחשבה לא לגיטימית בעיניו, שכן משאל עם אין בכוחו לבטל את איסורי התורה. הרטוריקה הוקצנה בהטילו קללה על הזוממים 'לגזול מאיתנו את חלקי ארצנו'.[73] צבי יהודה קוק הִרבה לצטט את מצוות 'לא תחנם' מספר דברים (ז:ב), שלפי פרשנות התלמוד אין להעניק חניה ללא יהודים בארץ־ישראל (בבלי, עבודה זרה כ ע"א). הרמב"ם פירש את המצווה שלא לתת חניה וישיבה לגויים בארץ אלא למי שהוא בגדר 'גר תושב'

68. הנ"ל, 'הממשלה משועבדת אל העם ולא העם משועבד לממשלה', כ"א אייר תשל"ד, **ארץ הצבי**, עמ' כז.
69. הנ"ל, ללא כותרת, ד' ניסן תשל"ד, שם, עמ' עב-עג.
70. הנ"ל, 'פרק בהלכות כבוד מלכות ישראל', שם, עמ' עג-עח.
71. הנ"ל,'דברים ברורים ומבוררים', כ"ט תמוז תשל"ד, שם, עמ' כט.
72. הנ"ל, 'לפרשת ההתנחלות', י"ד מנחם באב תשל"ד, שם, עמ' ל.
73. הנ"ל, 'יהודה ושומרון', ט"ו באב תשל"ד, שם, עמ' לא.

(משנה תורה, הלכות עבודה זרה, י ו). מתוך כך קרא הרב להתעלם ממזימות הממשלה להחזיר את הקרקע לשלטון נוכרי, וקרא להתייצב לכך בגוף ובנפש.[74]

בשנת 1975 שיגר הרב איגרת לרמטכ"ל מוטה גור ובה מסר תקיף, קיצוני ממסריו הקודמים. לדבריו, 'מלא מרחב ארץ חיינו ביהודה ושומרון' חייב להיות בשלטון המדינה. ואם לא יהיה כך, 'תהיה בהחלט מלחמה בתוכנו'. התורה מחייבת מסירות נפש נגד כל כפייה על מצוות כיבוש הארץ והשלטון בה, אם היא באה מצד הגויים ואם מצד הנשואים להם, ושב והשתמש כלפי קיסינג'ר בכינוי 'בעל גויה'. הוא מקווה 'שלא תצטרך להגיע למלחמת עם ישראל בממשלתו הכושלת'.[75] בהרצאה לתלמידיו הדגיש הרב שאין הוא מעוניין להגיע למצב של מלחמת אחים, אולם האיום הזה תקף.[76] במכתב לשר הביטחון דאז, שמעון פרס, הוסיף קוק נדבך לעמדתו. לדבריו, הוויתורים הטריטוריאליים עומדים נגד רצונו של העם. הואיל והממשלה היא בשביל העם ולא העם בשביל הממשלה, תבוא ההתקוממות מתוך העם עצמו.[77] לשיטתו, הליכה נגד רצון העם היא כמו שלטון דיקטטורי לכל דבר.[78] תפקיד המדינה הוא לקיים מערכת ארגונית ישרה וצודקת, אולם אין לה שום זכות או רשות לוותר על שטחי הארץ.[79] המדינה שרק שנים מספר לפני כן נחשבה בעיניו לקדושה מוחלטת ועשייתה תוארה כגילום רצון האל בגאולת עמו, זכתה ממנו עתה לתארים של שלטון עריץ הפועל נגד הרצון הכללי של העם ונגד ציוויי התורה. יודגש שמינוח זה ננקט בשעת המאבק על הקמת התנחלות סבסטיה, ולפני שגובשו בכלל תוכניות מעשיות להחזרת שטחים ולפינוי התנחלויות. כשהוחלט לפנות את גרעין 'אלון מורה' שהתיישב בחווארה (על־יד שכם), השתתף קוק בניסיון למנוע את הפינוי. משמשו של קוק, הרב יוסף בדיחי, סיפר שהוא פתח את מעילו אל מול החיילים וקרא לעברם פעמים מספר: 'קחו מכונת ירייה ותהרגו אותי', 'כמו שלא תוכלו להכריח אותי לאכול חזיר כך לא תפנו אותי מכאן'.[80]

בה בעת הדגיש הרב קוק שהפעילות האופוזיציונית של התנחלות צריכה להיות פעולה מתוך המדינה, ולא מחוצה לה: 'על אף ועל חמת כל התאכזרותה הזאת עלינו, נגדיל ונאדיר, נרבה ונעצם כל תוקפה של תודעתנו הישראלית הנאמנה, ושל המשך פעלינו מתוכה בכל שלמותה של ארצנו כולה, וד' צבאות עמנו ומשגב לנו, ונעמו כולו על כוננות מעשינו לנצח ישראל ונחלתו'.[81] מדברים אלה אפשר ללמוד שבעת ההיא החל אצל קוק

74. הנ"ל, 'לידע להודיע ולהוודע', ב' חנוכה תשל"ה, שם, עמ' לג-לד.
75. הנ"ל, ללא כותרת, ג' סיון תשל"ה, שם, עמ' לו.
76. הנ"ל, 'מלחמה על יהודה ושומרון', שם , עמ' לז.
77. הנ"ל, ללא כותרת, שם ,עמ' לח.
78. הנ"ל, שם, עמ' מ'.
79. הנ"ל, 'המשך בירורי הדברים היסודיים והשרשיים', שם, עמ' מב-מג.
80. חגי סגל, **אחים יקרים: קורות 'המחתרת היהודית'**, ירושלים 1987, עמ' 29.
81. צבי יהודה קוק, 'לפרשת ההתנחלויות', **ארץ הצבי**, עמ' ל.

תהליך התרחקות מהזדהותו המוחלטת והאוטומטית עם מדינת ישראל, אבל זה היה עדיין ראשיתו של תהליך, שעוד לא עבר את הסף של הינתקות מוחלטת מן המדינה, והפעילות האופוזיציונרית, לשיטתו, צריכה לנבוע מתוך הכלל ולא מחוצה לו.

עם נצחונו של בגין בבחירות הכלליות בשנת 1977 חשו תומכי הגוש הקלה רבה בשל תמיכתו הידועה במפעל ההתנחלויות. הגוש אף נערך לסייע לליכוד במערכתו על הנהגת המדינה. לאחר חתימת הסכם השלום עם מצרים דחה הרב את התחייבותו של בגין להביא כל הסכם להצבעת הכנסת ולאישורה. לכאורה, אישור של הסכם ברוב גדול בכנסת מבטא את רצון העם. אלא שקוק הודיע, ש'גם אם רבים או כולם יצביעו לעת עתה ברפיון שכזה [הסכם שלום], הלא ההמשך האלהי הכללי, של השראת־השכינה אשר בתקומת אמת של ישראל וארצו, ירוממנו ויעבירנו מעל כל זה'.[82] הוא שב והגדיר רעיונות אלה 'בגידה', 'דברים בטלים ומבוטלים' ו'חרפת הדורות'. הרב התחייב שמהלך זה לא יתממש, והארץ תתקיים בשלמותה ובתקומתה, ורוח האל תופיע בתוך האומה ותחדש את ימיה כקדם.[83] הוא הדגיש שסיני הוא חלק מארץ־ישראל המקראית.[84]

המונח 'שלום' בספרות הרבנית מזוהה בדרך־כלל עם השלמות והצדק המוחלטים, ולכן מוצג לרוב בהקשרים אוטופיים שמעבר להוויה ההיסטורית הראלית. לעתים יש צורך להפעיל כוח כפייה בשם הצדק המוחלט.[85] לעומת זאת השלום במובן המודרני מתקשר לרוב לעקרונות של שלילה ערכית של השימוש בכוח, ובראיית הפשרה כאמצעי עיקרי ליישוב סכסוכים.[86] מתוך הבדלי גישות אלו מוצגת עמדתו של קוק בנושא. השלום בהקשרו המסורתי קשור לעידן הגאולה השלמה שבו לא יהיו עוד מלחמות. העידן שבו יזכה העם היהודי לגאולתו יהיה כשבית־המקדש יעמוד על תלו, ארץ־ישראל המקראית תהא ממלכתו. בעידן זה יתקיים השלום המקראי. השלום הפוליטי, הכרוך בחלוקת הארץ ובפשרה טריטוריאלית, עומד אפוא בסתירה לחזון המסורתי. משום כך הגדיר הרב את התהליך המדיני 'שלום שקר', וטען שהחתירה לשלום השקרי רק מרחיקה את מימוש שלום האמת.[87] מתוך כך, תוכנית האוטונומיה נחשבה בעיניו ל'מרד באל'.[88]

82. הנ"ל, 'אל מקהלות רבבות עמנו בית ישראל', שם, עמ' מט-נ.
83. הנ"ל, 'על האמת ועל ה"שלום"', ראש חודש שבט תשל"ח, **ארץ הצבי**, עמ' נ. גם ערב תוכנית ההינתקות קבע הרב מרכי אליהו, ממנהיגיה הרוחניים של הציונות הדתית, כי זו לא תתממש, שכן היא עומדת בסתירה לרצון האל. ראו: Inbari, 'Fundamentalism in Crisis' (above note 2), pp. 708-711
84. צבי יהודה קוק, 'שלמי תודה' (ב' מרחשוון תשל"ט), **ארץ הצבי**, עמ' נט-ס.
85. אביעזר רביצקי, 'דגמים של שלום בהגות היהודית', **על דעת המקום: מחקרים בהגות יהודית ובתולדותיה**, ירושלים 1991, עמ' 13-33.
86. דוד חזוני, 'אתיכם לחרבות: השלום המקראי האבוד', **תכלת**, 3 (תשנ"ח), עמ' 78-101.
87. צבי יהודה קוק, 'ושיננתם!', י"א שבט תשל"ח, **ארץ הצבי**, עמ' נא.
88. הנ"ל, י"ח בתמוז תשל"ח, שם, עמ' נה.

ב־9 במרס 1981, בעיצומה של המערכה נגד החזרת חצי האי סיני למצרים, הלך הרב לעולמו. תלמידיו וחסידיו נותרו חסרי הנהגה ברורה ומבולבלים. מורשתו של הרב הותירה אידאלים שבעת המאבק נגד פינוי סיני נתפסו סותרים — מצד אחד 'גישה ממלכתית', המזהה את העשייה הציונית עם קדושה מלאה, ומצד אחר 'גישה אמונית', התוקפת את העשייה הציונית ומסרבת לקבל את הלגיטימיות של המדינה בקבְּלה החלטות שאינן תומכות ביישוב השטחים או מביאות לידי חלוקת הארץ בהסכם מדיני. לבסוף בחרו תומכיו בדרך מתונה — חיכוך פסיבי ובלתי־אלים בהתנגדות למסירת ימית לשלטון מצרי.[89] לא כל תומכי הקו הממלכתי תמכו בגישה הזאת. למשל הרב צבי טאו, מתלמידיו הקרובים ביותר של צבי יהודה קוק, שלל כל עימות עם חיילי צה"ל ואפילו התנגדות פסיבית במהלך הפינוי.[90]

סיכום

תנועת גוש אמונים בהנהגת בוגרי 'מרכז הרב' נוסדה מתוך המשבר של החשש לחלוקת הארץ, מתוך המצב הדיסוננסי, ולפיו מצד אחד, לשיטתם, יש התקדמות משיחית עצומה עם כיבוש שטחי ארץ־ישראל השלמה ב־1967, אך מן הצד האחר הטלת ספק בהמשך השליטה בהם משום הנכונות לפשרות טריטוריאליות לאחר מלחמת יום הכיפורים. תחושות משבר אלה יצרו רדיקליזציה משיחית, והיא שהובילה את הרב ותלמידיו לצאת ממעמד של שחקנים הפועלים בעולם התורני, למעמד של דמויות ציבוריות, מנהיגים רוחניים של תנועת המונים, ששינתה את פניה של החברה הישראלית. הפתרון שמצא הרב למצוקותיו המשיחיות נמצאו בתהליך של רדיקליזציה ופנייה אגרסיבית לפעילות בזירה הציבורית.

נמצאנו למדים כי המשבר המשיחי גרם לרב לנוע מעמדת 'משנה עולם' לעמדת 'יוצר עולם'. התהליך הדיאלקטי שהחל הרב לעבור עם הקמת גוש אמונים יצר מהלך התקפי נגד הממשלה החילונית. הגותו הדיאלקטית של הרב צבי יהודה קוק והסתירות הפנימיות שבתוכה מאתגרות את תלמידיו ותומכי דרכו עד ימינו אלה. הציפייה המשיחית הדרוכה והמימוש המקוטע והנסוג, ששיאו בהסכם אוסלו ובתוכנית ההינתקות, מציבים להנהגה הרוחנית של המתנחלים דילמות ההולכות ומתעצמות מדי יום ביומו. אתגרים אלה מחייבים תשובות חדשות, והאכזבה מהמדינה החילונית הולכת וגוברת. עד עתה בחר הציבור הציוני הדתי להתנגד לתהליך המדיני בדרך ממלכתית, שאיננה גולשת בדרך־כלל לעימות אלים נרחב. יש הטוענים שהרב קוק עצמו, בקראו למלחמת אחים ולהתנגדות

89. אליעזר דון יחיא, 'פונדמנטליזם דתי ורדיקליזם פוליטי: הישיבות הלאומיות בישראל', בתוך: אניטה שפירא (עורכת), **עצמאות: 50 השנים הראשונות**, ירושלים 1998, עמ' 431–470.

90. סגל, **אחים יקרים**, עמ' 131–132.

בגוף ובנפש, לא התכוון לאלימות של ממש. הרב זלמן ברוך מלמד, מבכירי מורי ההלכה שצמחו בישיבת 'מרכז הרב', טען שדברי צבי יהודה לא כוונו לשפיכות דמים, אלא למרי לא אלים.[91] ואכן גילו המתנחלים בכל הנסיגות משטחים שנכבשו ב־1967 — פינוי ימית, תהליך אוסלו שהוביל להקמת הרשות הפלסטינית ותוכנית ההינתקות — התנגדות אלימה לעתים אך במידה מתונה יחסית שלא גלשה לשפיכות דמים.

אם יימשך התהליך המדיני ובו פינוי מרבית ההתנחלויות ביהודה ושומרון, ייתכנו כמה תגובות. אפשר להניח שהרוב ימשיכו בדרך הממלכיות, כפי שנהגו עד עתה. עם זאת יש לצפות שתהליך כזה יגרום אכזבה ותסכול, העלולים להביא לידי פעולות התנגדות אלימות וגם למעשי ייאוש. אם יישאר הדפוס המתון של המחאה ואם יגבר הדפוס הקיצוני — כל דרך תמצא הצדקה בהגותו ובדרכו של צבי יהודה קוק.

91. זלמן ברוך מלמד, 'מלחמתו של רבנו למען שלמות הארץ ושלמות השלטון היהודי בה', **ארץ הצבי**, עמ' פב–פג.

פרשנות הרב קוק לקבלת האר"י:
הופעת נשמות חדשות ותיקון העולם

אלחנן שילה

בלעדי ידיעת החכמה הפנימית, הדברים
נשארים סתומים, ובלתי מובנים לאמיתתם.[1]

הקדמה

הגותו של הרב קוק רבת־פנים היא. כריבוי פניה כך גם ריבוי הדעות במחקר בעניין אופיה, בשאלה אם יש למשוך אותה לכיוון קבלי או מודרני.[2] מאמר זה מטרתו לסכם את נושא הופעת הנשמות בכתבי הרב קוק (תחום שלמיטב ידיעתי לא זכה עד כה לדיון), ולהראות

* מאמר זה הוא עיבוד חדש ומקוצר של עבודה סמינריונית שנמסרה לפרופ׳ משה אידל ושובצה לאחר מכן בעבודת הגמר לתואר שני ׳רבדים קבליים בהגותו של הרב קוק, זיקתם לפילוסופיה של היגל ולרוח התקופה׳, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תש״ס. ראשיתו של מאמר זה בשיחה עם ר׳ הלל רחמני, לפני 15 שנה, ובה הפנה את תשומת לבי לסוגיית הנשמות בכתבי הרב קוק, ועל כך נתונה לו תודתי. כמו כן ברצוני להודות לשרגא הרשטיק שעזר לי בליבון הנושא ולשראל דגני שקרא את מאמרי והעיר את הערותיו. תודה מיוחדת נתונה ליוסף אביב״י, שסייע לי בהבנת המערכת המסועפת של תהליך היווצרות הנשמות בקבלת האר״י ואופן פרשנותה בידי הרב קוק.

1. ר׳ דוד כהן (׳הנזיר׳), **קול צופיך**, ירושלים תשל״ג, עמ׳ קד. וראו עוד: אליעזר שביד, ׳משנת הראי״ה קוק׳, **היהודי הבודד והיהדות**, תל־אביב תשל״ה, עמ׳ 178; יהודה ליאון אשכנזי, ׳שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק׳, בתוך: בנימין איש שלום ושלום רוזנברג (עורכים), **יובל אורות: הגותו של הרב יצחק הכהן קוק**, ירושלים תשמ״ה, עמ׳ 123.

2. בעניין זה נשתברו קולמוסים רבים. סקירת העמדות השונות בעניין זה הובאה לאחרונה במאמרו של מרדכי פכטר, ׳התשתית הקבלית של תפיסת האמונה והכפירה במשנת הרב קוק׳, **דעת**, 47 (תשס״א), עמ׳ 69–70, הערות 1–2. וראו: גרשם שלום, ׳הרהורים על אפשרות של מיסטיקה יהודית בימינו׳, **דברים בגו**, א, תל־אביב תשמ״ב, עמ׳ 76; Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, p. 354, note 17; רבקה ש״ץ, ׳אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק׳, **כיוונים**, 1 (1978), עמ׳ 15; הלל צייטלין, **ספרן של יחידים**, ירושלים תש״ם, עמ׳ 235; יוסף בן שלמה, ׳קבלת האר״י ותורת הרב קוק׳, **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, י (תשנ״ב), עמ׳ 449; יוסף אביב״י, ׳היסטוריה צורך גבוה׳, בתוך: משה בר אשר (עורך), **ספר היובל לרב מרדכי ברויאר**, ב, ירושלים תשנ״ב, עמ׳ 709–771; Norman Lamm, ‘On the Unity Concept’, in:

כיצד כתבי הרב קוק בנושא זה בנויים על־פי תבניות ותהליכים של קבלת האר״י.[3] הצגת הרקע הקבלי והמקורות הלוריאניים[4] תנהיר את דברי הרב קוק בעניין זה, הנראים מעורפלים למי שאינו מצוי בפרטי קבלת האר״י שבבסיסם. השוואת דברי הרב קוק למקורותיו בקבלת האר״י תגלה עד כמה היה יצירתי, לא רק כהוגה דעות אלא גם כפרשן.

הראשון שהשווה באופן פרטני בין כתבי הרב קוק לקבלת האר״י היה יוסף אביב״י, בנתחו פסקאות בודדות,[5] ומאמר זה בא לחזק את קביעתו על סמך ניתוח של נושא שלם. ואולם, שלא כבמאמריו של אביב״י, שם מצטייר הרב קוק כמקובל בלבד (כך הדבר אפילו בפסקאות העוסקות בשיח הפילוסופי של זמנו[6]), המאמר שלהלן מבקש להדגיש (בחלקו השני) את האידאות המודרניות (כגון 'התפתחות' ו'הרצון החופשי'[7] — שאפיינו את התרבות המודרנית בראשית המאה ה־20) שהרב קוק יוצק לתוך הסטרוקטורות והתהליכים של קבלת האר״י,[8] ולאורן הוא מצטייר כאישיות רבת־פנים — מקובל לוריאני והוגה מודרני גם יחד.

Ezra Gellman (ed.), *Essays on the Thought and Philosophy of Rabbi Kook*, New York, London & Toronto 1991, p. 27

3. הרב קוק אמר לבנו: 'אין שום דבר מהדעות והמחשבות שלי שאין לו מקור בכתבי האר״י ז״ל'. ראו: ר' צבי יהודה הכהן קוק, **לשלושה באלול**, ירושלים תרצ״ח, סימן מו.
4. הקבלה הלוריאנית — קבלת האר״י, ר' יצחק לוריא.
5. אביב״י (לעיל הערה 2), עמ' 709–771.
6. יוסף אביב״י כתב שלרב קוק 'דרך מיוחדת לבאר את דברי האר״י' (לעיל הערה 2, עמ' 769, הערה 106 [כל ההדגשות במאמר הן שלי, א״ש]), אולם הוא לא מקשר דרך זו לאופיה המודרני של הגותו. במאמרו 'מקור האורות' (**צהר**, א [תש״ס], עמ' 105–106) הוא מביא את הפסקה: 'הקדושה היא חטיבה עליונה שאין בה כלום מהחולשה שבמוסר. הקדושה כלל לא נלחמת כנגד האהבה העצמית' (הראי״ה קוק, **אורות הקודש**, ירושלים תשמ״ה, ג, עמ' יג), ומנתח את הקשרו הקבלי של מושג 'הקדושה' אצל הרב קוק בלא שהוא נדרש כלל להקשרו המודרני. אותה פסקה עצמה, בניתוחה של סמדר שרלו, מוצגת כאלטרנטיבה לביקורת המוסר של ניטשה (סמדר שרלו, 'העז והענוה: שיטת המוסר של הרב קוק מול מוסר העצמה של ניטשה', בתוך: יעקב גולומב [עורך], **ניטשה בתרבות העברית**, ירושלים תשס״א, עמ' 363), אם כי חסר במאמרה ההקשר הקאנטיני. הרב קוק מבקר מצד אחד את קאנט, שכתב: 'החוק המוסרי, שהוא בלבד אובייקטיבי באמת [...] מוציא מכול וכול את ההשפעה של האהבה העצמית [...] החוק המוסרי מדכא ללא מפלט כל אדם כשהוא משווה עם החוק את הדחף החושני של טבעו שלו' (עמנואל קאנט, **ביקורת התבונה המעשית** [תרגמו שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך], ירושלים תשל״ג, עמ' 73), ומצד שני הוא מאמץ את החלוקה של קאנט בין מוסר ל'מוסריות על', שהיא הקדושה: 'החוק המוסרי הריהו לגבי הרצון של יש השלם מכל הבחינות [האל] חוק של קדושה, ואילו לגבי הרצון של כל יש תבוני סופי הוא חוק של חובה, של אילוץ מוסרי' (שם, עמ' 80).
7. ראו להלן עמ' 71.
8. לפעמים הרכיב המודרני מובא באופן פרטני ואפשר להשוותו לטקסט מתוך הפילוסופיה המודרנית (ראו: אלחנן שילה, 'הרב קוק, בין היגל לקבלת האר״י', **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**, 13 [2001], מופיע בכתב העת האלקטרוני של האיגוד העולמי למדעי היהדות,

השוואה מדוקדקת לקבלת האר״י מגלה כי כתיבתו של הרב קוק בנושא זה אינה כתיבה מודרנית הרוצה גם 'חיפוש אסמכתאות מספרות הקבלה' לרעיונותיה החדשים, כדברי אליעזר גולדמן,[9] אלא כתיבה קבלית המעכלת לתוכה רעיונות מודרניים. המגמה האחרונה של חקר יצירתו של הרב קוק, הרואה בה יומנים מיסטיים,[10] כתיבה אישית ושירה,[11] איננה 'ערעור מסוים על גישתו של יוסף אביב״י', כפי שטוען יונתן גארב,[12] אלא רק גילוי צדדים נוספים של יצירתו הרב־גונית. כפי שנראה להלן, אופיה השירי אינו סותר את השימוש החמור והדייקני במערכת המושגים של קבלת האר״י.

פרשנותו של הרב קוק לקבלת האר״י מיישמת את מערכת המושגים והתהליכים של קבלת האר״י על תחומים חדשים וארציים — מצבו של עם ישראל בזמנו, המדע של 'ההכרה האנושית' וכו׳ — ועל־ידי־כך נוצרת הארה הדדית בין כתבי ר׳ חיים ויטל (להלן רח״ו) לאלה של הרב קוק. בדומה לרוח הכללית של היגל, שאינה יכולה לממש את עצמה ולהבין את עצמה אלא אם כן היא יורדת אל הקונקרטי,[13] כך גם המבנים של קבלת האר״י אינם מתבהרים אלא כשהם יורדים להתממש בעולם הקונקרטי. בדרך זו נעשים כתבי הרב קוק והאר״י מוארים, ומאירים זה את זה.

מאמר זה נחלק לשלושה חלקים: (א) הופעת נשמות מה'בירורים'; (ב) נשמות חדשות מ'עליית העולמות'; (ג) נשמות חדשות לעתיד לבוא. מפאת קוצר היריעה, המאמר לא יעסוק ב'נשמות דתוהו' שלפני הבירורים, נושא שהרב קוק מפתח בו רעיונות מתוך קבלת הגר״א יותר מאשר מקבלת האר״י.[14]

www.lekket.com/articles/003000009.pdf, עמ׳ 1–6), לפעמים ההשוואה היא כללית בלבד (ראו לעיל הערה 6), ולפעמים היא כמעט אינה ניכרת.

9. אליעזר גולדמן, 'ציונות חילונית, תעודת ישראל ותכלית התורה', **מחקרים ועיונים — הגות יהודית בעבר ובהווה** (עורכים: דני סטטמן ואבי שגיא), ירושלים תשנ״ז, עמ׳ 182.

10. סמדר שרלו, 'צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחויה המיסטית של הרב קוק', עבודה לתואר דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשס״ד.

11. יונתן גארב, 'הראי״ה קוק — הוגה לאומי או משורר מיסטי', **דעת**, 54 (תשס״ד), עמ׳ 69–96.

12. **שם**, עמ׳ 83.

13. 'This is the power of the Concept which does not abandon or lose its universality in the dispersed objective world, but reveals its unity precisely through and in reality' (George W. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art,* Oxford 1975, p. 110)

14. ראו: שילה (לעיל כוכבית), עמ׳ 120–123.

חלק ראשון: הופעת נשמות מהבירורים

> והנה אודיע לך כלל גדול, שכל מי שעוסק בחכמה הזאת כראוי [...] אז בודאי הוא גורם זווג בין ז״א [=זעיר אנפין] לנוקביה ויבואו נשמות יקרות לעולם הגורמים הגאולה, ומה גם עתה היא קרובה עת דודים, שז״א ונוקביה שיתעלסו באהבים.[15]

התהליכים הנפשיים והפיזיולוגיים המתרחשים בעת היווצרותם של בני־האדם מועתקים בקבלת האר״י למישור הקוסמי. הנשמות נוצרות על־ידי התהליך של בירור הטוב מתוך הרע. שברי הכלים שמשבירת הכלים[16] וחלקי הנשמות של אדם הראשון (להלן: אדה״ר) — שכלל כל הנשמות,[17] והן נפלו בעקבות חטאו — עולים ב׳אור חוזר׳ לשורשם בנוקבא/מלכות. עלייה זו היא התעוררות מלמטה — ׳התערותא דלתתא׳, הנקראת ׳מיין נוקבין׳ — מים של הנקבה,[18] שהם הנשמות שנפלו לקליפה: ׳הנה בארנו כי ענין המיין נוקבין, הם הם בחינות נשמות בני אדם התחתונים, אשר היו כלולות באותם שבעה מלכים דארץ אדום׳.[19] תיקונים אלה מקשטים את נוקבא/מלכות כאישה לפני בעלה. כנגד התעוררות זו מגיע שפע ׳מים דוכרין׳ — מים זכרים, שהם ׳אור ישר׳, ׳התערותא דלעילא׳ — התעוררות מלמעלה. שפע זה מגיע לפרצוף זעיר אנפין (להלן: ז״א[20]). הבירורים הם של אור ב״ן, ואילו השפע שמגיע מלמעלה הוא של אור מ״ה החדש.[21] פרצוף ז״א מזדווג עם פרצוף נוקבא ומזיווג זה נוצרות הנשמות.

15. ר׳ נפתלי בכרך, **עמק המלך**, ירושלים תשנ״ד, הקדמה שנייה, פרק ד, דף ח ע״א.
16. על שבירת הכלים ראו: רח״ו, **עץ חיים**, תל־אביב תשל״ה, משער ח, ׳שער הנקודים׳, עמ׳ 67, עד סוף שער לט, ׳שער מ״נ ומ״ד׳, עמ׳ 157; ישעיה תשבי, **תורת הרע והקליפה בקבלת האר״י**, ירושלים תש״ב, עמ׳ כא-לח.
17. רח״ו, **ספר הגלגולים**, פרעמישלא 1875, פרק א, דפים א ע״א — ב ע״א. רעיון זה לקוח מתוך מדרש תנחומא, ירושלים תשכ״ט, פרשת כי תשא, אות יב, עמ׳ 119.
18. על מושג זה ראו: גרשום שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ירושלים תשל״ו, עמ׳ 298–299.
19. רח״ו, **שער מאמרי רשב״י**, תל־אביב תשכ״א, פרשת פקודי, עמ׳ קסח-קסט. שבעת המלכים הם שבע הספירות שנשברו.
20. נוצר בעולם התיקון וכולל בקרבו את שש הספירות (חסד עד יסוד).
21. על תהליך זה ראו: רח״ו, **עץ חיים**, שער לט, ׳שער מ״נ ומ״ד׳, עמ׳ 129–157; הנ״ל, **שער מאמרי רשב״י**, פרשת פקודי, עמ׳ קסו; ר׳ משה חיים לוצטו (להלן: רמח״ל), ׳פתחי חכמה ודעת׳, **שערי רמח״ל**, בני־ברק תשמ״ט, עמ׳ רכז. אור ב״ן מקורו בעיניים של אדם קדמון ואילו אור מ״ה הוא מהארת המצח של אדם קדמון. המספרים מ״ה וב״ן חושבו באמצעות מילואים שונים של שם הוי״ה (כגון מילוי אות א׳: יו״ד (=20), ה״א (=6), וא״ו (=13), ה״א (=6) =מ״ה).

הרב קוק מוסיף שלב נוסף בתהליך זה ומתאר את פעולתן הגואלת של אותן הנשמות בעולם. בנוגע לשלב זה לא מצאתי מקור מדברי רח״ו עצמו, ועל כן הבאתי מדבריו של ר׳ נפתלי בכרך בספרו **עמק המלך** (דבריו הובאו במוטו של חלק זה). מן המצוטט בטבלה שלהלן ניכר שהתהליכים המתוארים בקבלת האר״י הם שעמדו לנגד עיני הרב קוק כשכתב את הפסקה המובאת בה:

טבלה א: תהליך היווצרות הנשמות

שלבי היווצרות הנשמות	ר׳ חיים ויטל	הרב קוק
[א] העלאת מים נוקבין מה׳בירורים׳	מ״נ [מים נוקבין], הם הנשמות הקדושות [...] שצריך לברורם [...]	[...] **התיקון**[22] המוסרי האמתי של הטהרה העליונה של כל המדות, וכל המעשים כולם שהם תולדותיהן, הולך ומתגבר **בשפע וכפרץ מים הולך אור חדש**[23] ופורץ. ולמלאות המבוקש האדיר בקודש של צדיק עליון, מכון אור עולמים, מתנועעות **נשמות** מופלאות מחביון עֻזם להופיע בעולם, לחדש חיים חדשים, לכונן קודש קדשים, להסיר חליים מחולים, וזוהמות רוחניות מנפשות נעשקות. ומזיו הרחב הזה העליון לוקטים אורות וניצוצות, ׳הממעיט אסף עשרה חמרים׳.[26]
[ב] ירידת מים דוכרין מאור מ״ה החדש, וזיווג ז״א ונוקבא	ואז יתחברו עמהם מ״ד [=**מים דוכרין**], ע״י הזווג זכר ונקבה	
[ג] הופעת נשמות הבאות מחיבור מ״נ ומ״ד	ומב׳ בחי׳ אלו נוצרים ונבראים **הנשמות**.[24]	
[ד] פעולתן הגואלת של הנשמות	**ר׳ נפתלי בכרך**: ׳ויבואו נשמות יקרות הגורמים הגאולה׳.[25]	

22. תיקון=בירור (בקטע זה).
23. ׳ועתה נבאר מאיזה מקום יצא אור החדש הנקרא מ״ה׳ (רח״ו, **שער ההקדמות**, ירושלים תשל״ד, עמ׳ כח).
24. רח״ו, **עץ חיים**, שער לט, פרק א, עמ׳ 131.
25. ר׳ נפתלי בכרך, **עמק המלך**, דף ח ע״א. הציטוט במלואו מובא במוטו המופיע בעמוד הקודם.
26. הראי״ה קוק, **אורות הקודש**, א, עמ׳ קלח. הסיום של פסקה זו קשור לתחילת הפסקה המדברת על עיסוק ברזי התורה. הנשמות יגלו מחדש שפע של רזי תורה שהופסק והוסתר. ר׳ דוד כהן (׳הנזיר׳), בביאוריו ל**אורות הקודש** (׳קולות מקודש׳, **אורות עציון**, ל, תשנ״ט, עמ׳ 39–40) מסביר שהרב קוק מפרש פסוק זה בעקבות דרשת **הזהר** (ח״א, דף ריז ע״א. דרשה זו מובאת גם בהקדמתו של ר׳ מאיר פאפרוש לספר **עץ חיים**). אם בפשוטו של מקרא פסוק זה מדבר על לקיטת השליו התאוותנית (במדבר יא:לב), **הזהר** דורשים פסוק זה על גילוי סודות התורה בזמנו של רשב״י המדומים ללקיטת המן. בחייו של רשב״י אספו ׳עשרה חמרים׳ ואילו לאחר מותו נגנזו הסודות ונשארה צנצנת אחת שמורה (שמות טז:לג). להלן פסקה נוספת העוסקת בהופעת הנשמות: ׳העוסק בתורה לשמה נעשה כמעין המתגבר וכנהר שאינו פוסק, על ידי מה שעולות החדשות ההשעריות במלוא חייהן אל מרום המסורת האלהית העליונה ומחיבור שני יסודות הללו, פורחות נשמות משופעות מחיים קדושים ורעננים, המרימים את הערך של העולם כולו למדרגה עליונה ומוארה, המגיהה כל מחשכים׳ (הראי״ה קוק, **ערפלי טוהר**, ירושלים תשמ״ג, עמ׳ פג). למילה ׳יסודות׳ יש כאן משמעות כפולה. הזיווג הוא בספירת יסוד, כפי שכותב רח״ו: ׳ומעלים [...] עד יסוד דנוק׳[בא] דז״א בבחי׳[נת] מ״נ׳ (**אדם ישר**, ירושלים תשל״א, דף נ״ג ע״א).

ר׳ חיים ויטל והרב קוק — דמיון ושוני

השלכת רעיון הבירור על תיקון הנפש נמצא גם בכתבי רח״ו, ואין הרב קוק מציג כאן תחום חדש של בירורים: ׳העלאת המ״ן [המיין נוקבין] בעת נ״א [נפילת אפים[27]] ללקט ולברר [...] הניצוצות של בחי׳[נת] חלק נפשו הנתונים תוך קלי׳[פה] דעשייה [...] ויעלם לנוק׳[בא] דאצי׳[לות] [...] ויתוקנו שם ע״י מ״ד [מים דוכרין]׳.[28] גם ציון הצדיק כמי שפועל להופעתן של הנשמות מקורו בדברי רח״ו: ׳אלו הנשמות כאשר יוצאות מתוך הקליפ׳[ות] לעלות אל הקדושה [...] בסוד מ״ן [...] ג״כ יוצאות ע״י יחוד שמייחד האיש הצדיק בעוה״ז׳.[29] עם זאת, בכל הנוגע לסגנון הכתיבה ולמאפיינים של הנשמות עצמן ניכרים הבדלים בין הרב קוק למקור הלוריאני.

א) הבדלים במבנה ובאופן ההבעה

תיאורו של הרב קוק הוא תיאור קונקרטי־ארצי מצד אחד, ומופשט וחסר ׳קודים׳ קבליים מצד שני. הוא הופך את המונחים הקבליים לאידאות מופשטות וקונקרטיות־ארציות. באופן פרדוקסלי, פרשנותו הקונקרטית של הרב קוק הופכת את התיאור הגשמי המובא בקבלת האר״י לסטרוקטורה שבאמצעותה ניתן לפרש ולהבין את המבנים שבקבלת האר״י באופן מופשט. הבדל נוסף הוא שאצל רח״ו מתואר רק תהליך היווצרותן של הנשמות, ואילו אצל הרב קוק (אולי בעקבות דברי ר׳ נפתלי בכרך) נוסף רובד הגאולה, ומתוארת פעולתן הגואלת של נשמות אלה.

ב) מעלתן של הנשמות מהבירורים

רח״ו מדבר על דרגתן של נשמות מהבירורים פעם לשבח ופעם לגנאי, ואילו אצל הרב קוק הן תמיד מתוארות באופן חיובי, כנשמות גדולות. לפעמים כותב רח״ו שנשמות מהבירורים הן הגרועות ביותר: ׳מדרגה רביעית גרועה מכולם, והם הנשמות שנשרו מאדם [הראשון] עצמו אל עמקי הקליפות׳;[30] לעומת זאת, במקומות אחרים הוא מדבר על נשמות הצדיקים שנפלו לתוך הקליפה וצריך לבררן ולפדותן: ׳וכשחטא אדה״ר [...] נשמות הצדיקים גלו ונתלבשו תוך הרע [...] ובכל דור ודור יוצאים הנשמות הטובות מתוך הרע ההוא ובאים לעוה״ז׳.[31]

27. תפילה שנאמרת אחרי תפילת שמונה עשרה בשחרית ובמנחה.
28. רח״ו, **שער הכוונות**, שאלוניקי תרי״ב, דרושי נפילת אפיים, דרוש ג, דף סט ע״ב.
29. רח״ו, **שער הגלגולים**, ירושלים תרס״ג, הקדמה יג, דף טו ע״ב.
30. רח״ו, **שער הגלגולים**, הקדמה יב, דף טו ע״ב.
31. רח״ו, **ספר הגלגולים**, פרק א, דף א ע״ב.

נשמות דעקביים

ישנן דרגות שונות של נשמות מהבירורים שמקורן בנשמת אדה״ר. נשמות נפולות אלה מתבררות בהדרגתיות, שלב אחר שלב. הבירור מתחיל בנשמות שמקורן בראש ומסתיים בנשמות שמקורן בעקביים של אדה״ר. כשיסתיימו בירורי הרגליים יתוקן העולם באופן מוחלט ויגיע העידן המשיחי.[32] לקראת סוף הבירור, ב׳עקבתא דמשיחא׳, נשאר לברר רק את הנשמות של העקביים, שהן, לפי רח״ו, הנשמות מהמדרגה הנמוכה ביותר:

> יוצאין הנשמות מן הקליפות פעמים מאבר הראש ופעמים מהרגלים [...] והנה בדרא בתראה [בדור אחרון] דמלכא משיחא כבר נגמר להתברר כל קומת אדה״ר ולא נשאר להתברר רק העקביים שלו וכשיגמרו להתברר אז יבוא משיח כנודע [...] וז״ש [וזה שאמרו] רז״ל ׳בעקבות משיחא חוצפא יסגי׳[33] לפי שאברי העקביים הם חומריים מאוד וחשוכים.[34]

בשונה מן ההתבטאות השלילית בעניין נשמות אלה אצל רח״ו, ר׳ נפתלי בכרך כותב שנשמות גדולות יכולות לצאת מהעקביים. מכיוון ש׳נשמות דעקביים׳ הן הנשמות האחרונות בתהליך הבירור, נשמתו המשיחית של דוד המלך (שפעלה להביא גאולה ושתביא גאולה לעולם) מזוהה עם נשמות אלו. וכך הוא כותב בספרו **עמק המלך**:

> ותיקונו של דוד המלך ע״ה [עליו השלום] לתקן הקינון של ברתא [בת־שכינה] בעשייה אשר שם הרע של הקליפות גובר על הטוב ולהפכו לטובה אודות מלחמותיו, [...] והיה מכריתם בכוונותיו [...] ולכן ידע הקץ על בוריו [...] ועיקר נשמתו היה מסוד העקבים דא״ק [דאדם קדמון][35] המתפשטי׳[ם] בעשייה בסוד המאמר שאמרו חז״ל ׳בעקבות משיחא חוצפא יסגי׳ ודי בזה.[36]

הרב קוק, שתפס את זמנו כזמן של ערב הגאולה, דגל ברעיון של התפתחות רוח האנושות והעריך את מפעל החלוצים — לא יכול היה לקבל את קביעתו של רח״ו בעניין מעמדן הנמוך של אותן נשמות, ועל כן שילב בקבלת האר״י רעיון המופיע **בתקוני הזהר**. לפי בעל

32. רח״ו, **שער מאמרי רשב״י**, פקודי, עמ׳ קסח-קסט.
33. בבלי, סוטה מט ע״א.
34. רח״ו, **ספר הגלגולים**, פרק א, דף א ע״ב - ב ע״א; הנ״ל, **ליקוטי תורה**, למברג תרט״ו, פרשת כי תצא, סוף ד״ה ׳כי תצא׳; ר׳ יצחק אייזיק [להלן: ריי״א] חבר, **פתחי שערים**, תל־אביב תשמ״ט, ב, פרק לד, עמ׳ 200. נושא נשמות דעקביים בקבלת האר״י מוזכר במאמרו של יהושע לבנון, ׳מוטיבים חב״דיים ב״הנדח״ לש״י עגנון׳, **ביקורת ופרשנות**, 16 (תשמ״א), עמ׳ 140, הערה 22.
35. אמנם רח״ו מדבר על עקבי נשמת אדה״ר ור׳ נפתלי בכרך מדבר על עקבי א״ק, אך א״ק כולל את נשמת אדה״ר: ׳אדם אחד הכולל כל העולמות כולם [...] נקרא א״ק׳ (רח״ו, **עץ חיים**, שער ג, פרק ג), ועקבי נשמת אדה״ר כלולות בעקבי א״ק.
36. ר׳ נפתלי בכרך, **עמק המלך**, הקדמת המחבר, דף ה ע״ב.

תקוני הזהר, דורו של משיח הוא 'טב מלגאו [טוב מבפנים] ולבושא דיליה ביש [ולבוש שלו רע]'.[37] הרב קוק משלב בין דברי **תקוני הזהר** לבין קבלת האר"י בכתבו שהדורות הקדומים יותר באו ממדרגה גבוהה יותר, אולם מקור נביעתם היה חיצוני, מהלבוש. לעומת זאת, נשמות של דור 'עקבתא דמשיחא', אף־על־פי שהן מגיעות ממקום נמוך ונראות נמוכות כלפי חוץ, מקור נביעתן הוא 'מאור חיות פנימי', כשמביטים פנימה מוצאים בנשמתן 'חיים פנימיים חזקים'.

החלוקה שבין נשמות הבאות מפנימיות אדה"ר ובין נשמות הבאות מחיצוניותו מובאת עוד אצל רח"ו,[38] אולם התפיסה הדיאלקטית של נשמות דעקביים, הרואה בהן נשמות עליונות מצד מקורן ('אור חיות פנימי') ונמוכות מצד גובהן (העקב), היא חידוש של הרב קוק. בפסקה שלהלן, המבטאת רעיון זה, אפשר לראות כיצד קבלת הרב קוק מחדשת בתוך קבלת האר"י בשלבה מקור קבלי קדום יותר לתוך קבלת האר"י,[39] לאור מציאות חברתית שאליה התייחס הרב קוק באופן דיאלקטי:

> בעקבתא דמשיחא, הנשמות הן נמוכות בערך החיצוני של שיעור הקומה, אבל החיים הפנימיים חזקים בהן. והרי מיום שחרב בית המקדש הקב"ה מתאבל על חורבנו,[40]

37. **תקוני הזהר**, תל־אביב תש"ח (מהדורת מרגליות), תיקון שישים, עמ' 186. מימרה זו מזכיר הרב קוק באיגרותיו (**איגרות ראי"ה**, א, ירושלים תשמ"ה, איגרת שלב, עמ' שע). באותה איגרת הוא מביא רעיון נוסף: 'אע"פ שהעולם יורד תמיד בירידה אחר ירידה [...] מצד הפנימיות, דהיינו כח־הכלל של כללות קדושת האומה כנס"י [כנסת ישראל], כל דור מוסיף על הדורות הראשונים, מפני שהקדושה מצטרפת' (שם, עמ' שסט). רעיון זה לקוח מר' צדוק הכהן מלובלין, שכתב: 'דכל נפש מישראל יש לו כח מיוחד בקדושה וכמספר הדורות שעברו כך הם מספר כחות הקדושה והד"ת [והדברי תורה] שנתגלה בעולם. ולכך בכל דור ודור הקדושה הולכת ומתגלית יותר' (ר' צדוק הכהן מלובלין, **צדקת הצדיק**, בני־ברק תשל"ג, אות רלח, עמ' 116). וראו בעניין זה: חיים הירש, **חי גואלי: תורת הגאולה של רבי צדוק הכהן מלובלין זצוק"ל**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 399–400, 408–409. על הקשר בין הרב קוק לר' צדוק, בעת שהותו בוויסק ולאחר מכן ראו: ישעיהו הדרי, 'שני הכהנים הגדולים', **מאת לצדיק** (בעריכת גרשון קיציס), ירושלים תש"ס, עמ' 88. לדעת הדרי: 'אין זה נכון לדבר על השפעת ר' צדוק על הרב קוק ולו רק מטעם פשוט: ספרי ר' צדוק נדפסו רק אחרי מותו, החל משנת תרס"א, ונפוצו בעיקר בשנת התרע"ן, ואז היו כבר רובי תורתו של הרב קוק כתובים' (שם). ואולם, ספרו של ר' צדוק **צדקת הצדיק**, שממנו מצוטטים הדברים שלעיל, נדפס לראשונה בלובלין תרס"ב, עוד בטרם עלה הרב קוק ארצה, ואילו האיגרת היא משנת תר"ע.

38. 'ואין לך אבר שאינו כלול מן בשר וגידי'[ם] ועצמות. ודע, כי העצמות היא הבחי'[נה] היותר מעולה [...] ואחריו במעלה הם הגידי'[ם] יען כי חיות האדם עובר בתוכם, שהוא הדם המתפשט בתוך העורקים של גוף האדם [...] והגרוע שבשלשת'[ם] הוא הבשר' (רח"ו, **שער הגלגולים**, הקדמה כח, דף כט ע"א).

39. 'דברי הראי"ה אינם נסמכים על דברי האר"י בלבד, אלא על כל דברי המקובלים שקדמו להם [...] ולתוך תבנית זאת [...] הוסיפו הרמח"ל והראי"ה הרבה דברים שאין להם מקור בדברי האר"י' (יוסף אביע"י [לעיל הערה 2], עמ' 728).

40. בבלי, ברכות ג ע"א.

׳וענן[41] אבק רגליו׳,[42] והנשמות שבעקביים אינם מהלבושים, כי אם מאור חיות פנימי. אבל הדורות שלפני עקבתא דמשיחא, היו גם כן נשמות מהלבושים, שאין הפנימיות מתגלה בהן, ולמראה עין עמדו במקום יותר גבוה מהעקב, אבל הינם כבגדים, שהם רק כתפארת אדם.[43]

למילה ׳תפארת׳ יש משמעות כפולה. ברובד הגלוי הרב קוק רוצה לומר שהנשמות מהדורות הקודמים באו רק מהלבושים שהם ׳כתפארת אדם׳, ואילו ברובד הסמוי המילה ׳תפארת׳ מסמלת את אזור החזה,[44] שמעל לרגליים. אף־על־פי שהנשמות של דורות קודמים היו ממקום גבוה יותר, הם באו מחיצוניותו של הגוף, מהלבושים.

בנימין איש שלום טען שהגותו הקבלית של הרב קוק ׳אינה מאפשרת היצמדות דוגמאטית ועקיבה לשיטה קבלית מסוימת׳,[45] היינו לקבלת האר״י. ואולם, מן הפסקה שלעיל עולה כי מבנה החשיבה של הרב קוק בקבלה הוא לוריאני, ולתוך מבנה זה הוא משבץ מקורות קבליים נוספים והקשרים מודרניים, כגון היחס הדיאלקטי למפעל החלוצים.

41. שם, נט ע״א.
42. על־פי נחום א:ג. את הקשר שבין פסוק זה למצב החורבן ולביטוי ׳מיום שחרב בית המקדש׳ מצאתי בדברי רי״א חבר (מבית מדרשו של הגר״א), שממנו ככל הנראה ינק הרב קוק. העננים מסמלים את החציצה שבין האלוהות לעולם וכך גם האבק שמסביב לרגליים: ׳מיום שחרב בהמ״ק [בית־המקדש] לא נראו שמים בטהרתם והם הגבינים המכסים על העינים [...] והוא מחיצת ברזל שנפסקה בין ישראל לאביהם שבשמים והוא מ״ש [=מה שנאמר] ״ה׳ בסופה ובסערה דרכו וענן אבק רגלו״ שהעיני׳[ם] הם בחי׳[נת] רגלין והם מכוסים בעננים׳ (ר׳ יצחק איזיק חבר, **בית עולמים: על האדרא רבא**, ורשה תרמ״ט, עמ׳ 200). הרב קוק מצטט מהספר **בית עולמים בספר מאמרי הראי״ה**, ירושלים תשמ״ח, ב, עמ׳ 445.
43. ראי״ה קוק, **שמונה קבצים**, ירושלים תשנ״ט, קובץ א, אות תמז. הביטוי ׳כתפארת אדם׳ לקוח מישעיה מד:יג. לדעת יונתן גארב, הרב קוק שאל ביטוי זה מהגותו של ר׳ מרדכי לינר מאיזביצא, **מחבר מי השילוח** (ויין תר״כ). ראו: Jonathan Garb, 'Rabbi Kook and his Sources', in: Moshe Sharon (ed.), *Studies in Modern Religions and Religious Movements and the Babi-Baha'i Faiths*, Leiden & Boston 2004, p. 90
44. ראו, למשל: **זהר**, ג, רכג ע״א.
45. בנימין איש שלום, **הרב קוק — בין רציונליזם למיסטיקה**, ירושלים תש״ן, עמ׳ 216.

חלק שני: נשמות חדשות מעליית העולמות

> עבודת מעלי העולמים היא עבודת משיח, להבאת גאולה לעולם לכל. אם היה דבר אחד בכל המציאות יוצא מכלל שאיפת טובם, כבר היו יורדים לכלל מבררי בירורים. [...] עליית העולמים הולכת ומתגברת, כשלהבת עולה מאליה, בלא עמל נפש, כי אם במנוחה ועונג.[46]

מעלתן של הנשמות החדשות

נשמות מהבירורים כבר באו לעולם הזה בנשמת אדה״ר ולכן הן נקראות ׳נשמות ישנות׳. לעומת זאת, נשמות שעדיין לא באו כלל לעולם נקראות ׳נשמות חדשות׳ — חיים חדשים שלא היו כלולים בנשמת אדה״ר: ׳ודע, כי אותם הנשמות שלא נכללו באדה״ר נק׳[ראות] נשמות חדשות ממש, ואותם שנכללו באדם נק׳[ראות] נשמות ישנות׳.[47] נשמות רגילות נוצרות ממים נוקבין יְשָׁנים ומים דוכרין חדשים, ואילו בנשמות החדשות כל השפע הוא חדש ובא מלמעלה.

מעלתן של הנשמות המופיעות בעולם תלויה במצבו של העולם. נשמות חדשות הן נשמות של עולם מתוקן, של גאולה. היחסים בין העולם הזה לעולם הבא אינם חתוכים בצורה חדה. ככל שהעולם מתוקן יותר יש יותר ׳עולם הבא׳ בעולם הזה: ׳ונקרא עולם הבא, שהוא הולך ובא תמיד׳.[48] מצב של גאולה התקיים במידה מסוימת בזמן שבית־המקדש היה קיים. בעקבות החורבן והגלות הופסק שפע הנשמות החדשות. וכך כותב רח״ו: ׳דע כי הזווג השלים שהוא להמשיך נשמות חדשות שלא באו כללות באדה״ר [...] ובזמן שבית המקדש היה קיים היה נעשה זה הזווג שלים והיו באות נשמות חדשות. אבל לאחר החורבן נפסק הזווג הזה׳.[49]

את הנשמות החדשות עצמן יש לחלק לשני סוגים: (א) נשמות חדשות מעולם האצילות, שלא נכללו בנשמת אדה״ר ועל כן לא שייך בהן בירורים, והן קשורות לגאולה; (ב) נשמות חדשות מבי״ע,[50] ששייך בהן בירור: ׳כי הברורים הם למטה בבי״ע, ששם טוב ורע׳,[51] והן

46. הראי״ה קוק, **ערפלי טוהר**, ירושלים תשמ״ג, עמ׳ כא; הנ״ל, **אורות הקודש**, ד, ירושלים תש״ן, עמ׳ תקיג.
47. רח״ו, **ספר הגלגולים**, פרק ז, דף ח ע״א; הנ״ל, **שער הגלגולים**, הקדמה ז, דף ט ע״א; רונית מרוז, ׳גאולה בקבלת האר״י׳, עבודה לתואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ״ח, עמ׳ 275–282, 340–342.
48. ר׳ יוסף גיקטליה, **שערי אורה**, ורשה תרמ״ג, שער ח, עמ׳ 174.
49. רח״ו, **שער המצוות**, תל־אביב תשכ״ו, פרשת כי תצא, עמ׳ קל.
50. בריאה יצירה עשייה.
51. רח״ו, **שער המצוות**, פרשת בהר, עמ׳ כו.

יכולות לבוא גם בזמן הזה על־ידי ׳כוונות גדולות של איזה צדיק׳.[52] נשמות אלה, אף שנפלו בשבירת הכלים, אינן קשורות לחטא אדה״ר ועל כן ׳אלו הנשמות מוכנות שלא לחטא כשאר הנשמות׳.[53]

עליית העולמות

בעקבות השבירה הוצרכו העולמות לירד כדי לברר: ׳סיבת ירידת העולמות היתה לברר הבירורין של המלכים שירדו׳.[54] בגמר התיקון, כשיכלה הרע, יחזרו העולמות למדרגתם הטבעית. את העולמות ניתן לדמות לחלקי ׳דומינו׳ שנפלו. ברגע שספירת מלכות/נוקבא נתקנת ועולה, עולים כל הספירות והעולמות שמעליה במעין ׳דומינו הפוך׳, ועם עליית החלק האחרון כל החלקים חוזרים למקומם. כנגד עליית העולמות, שהיא ׳התערותא דלתתא׳ (התעוררות מלמטה), מגיע שפע חדש של נשמות חדשות (שאינו מהבירורים — נשמת אדה״ר) מאור חדש, מהאין סוף.

אף־על־פי שנשמות חדשות מעליית העולמות שייכות לעולם הבא, גם בעולם הזה, בזמן של גאולה, של תיקון, בזמן שבית־המקדש קיים, יכולות לבוא נשמות חדשות מאצילות. כמו כן, בבחינות של עולם הבא שבתוך העולם הזה — כמו שבת, שהיא מעין עולם הבא — יכולות לבוא נשמות חדשות של עולם האצילות. בשבת שובתים ממלאכה — מתיקון, מבירור, העולמות מתעלים (בפנימיותם[55]), והעולם מתנהג על־פי הבחינה שכבר נשלם הבירור, ועל כן בשבת ישנה אפשרות להמשיך נשמות חדשות של לעתיד לבוא. וכך כותב רח״ו: ׳ו׳ קצוות מתעלים ביום השבת באצילות, ואין שם מה לברר, כי הברורים הם למטה בבי״ע ששם טוב ורע, אמנם הם [זעיר אנפין ונוקבא], מזדווגים ומוצאים נשמות חדשות עליונות שאינן מבחינת ברור השבעה מלכים כמו בששת ימי החול׳.[56]

הרב קוק מחדש בחינה נוספת של ׳עליית העולמות׳, שאיננה בקבלת האר״י, ועניינה נשמות הצדיקים ׳יחידי עולם׳ השייכים בנשמתם לגמר התיקון, למשיח. עבודת הצדיקים, בדומה לעבודת השבת, היא ללא עמל הבירורים השייך לימי חול, ולכן כותב הרב קוק שהיא ׳בלא עמל נפש כי אם במנוחה ועונג׳:[57]

52. רח״ו, **שער הגלגולים**, הקדמה ו, דף ח ע״ב; רח״ו, **ספר הגלגולים**, פרק ז, דף ח ע״ב; ר׳ עמנואל חי ריקי, **משנת חסידים**, תל־אביב תשל״ב, מסכת השגת הנשמות, פרק א, אות א, דף לא ע״ב.
53. רח״ו, **שער הגלגולים**, הקדמה ו, דף ח ע״א.
54. רח״ו, **שער מאמרי רשב״י**, פרשת קדושים, עמ׳ קפ.
55. ׳במוסף שבת אינו עולה רק בחינת פנימיות העולמות בלבד, אבל חיצוניות העולמות נשאר במקומו [...], כי אם גם חיצוניות היה עולה, הינו רואים בעינינו עליית העולמות — איך עולים ממה שהיו בחול, אבל עליית פנימיות העולמות אינו ניכר ונראה לעין, אע״פ שעולה׳ (רח״ו, **שער מאמרי רשב״י**, פרשת פקודי, עמ׳ קפ).
56. רח״ו, **שער המצוות**, פרשת בהר, עמ׳ סא.
57. ראו לעיל במוטו של חלק זה, עמ׳ 64.

> ישנן שתי שאיפות אצליות: בירור בירורים, והעלאת עולמות. הראשונה היא מידת כל אדם, ועבודת הצדיקים של הדורות [...] והשניה היא מידת יחידי עולם [...] שאור ורוח אפינו משיח ד׳ זורח בהם [...]. עבודת השבת שהיא מדושנת עונג, היא למעלה מעבודה הראשונה, ואור עולם זורח על ישראל מקדושת העלאת עולמים [...]. מצד העלאת עולמות, תוכל לבא למדרגה עליונה כזאת שאין שום רע יוכל לפגע כלל, ומעין עולם הבא, ועולם הבא עצמו מתגלה עליו.[58]

את הפסקה הזאת ניתחה גם סמדר שרלו. לדעתה, מושג הבירורים שייך לעולמה של קבלת האר״י, ואילו רעיון העלאת העולמות שייך לקבלת ר׳ משה קורדובירו [רמ״ק]. בהמשך לתפיסתו של יוסף בן שלמה, הסובר ששיטתו של הרב קוק בקבלה דומה לזו של הרמ״ק,[59] כותבת שרלו שהרב קוק העדיף את הדגם של רמ״ק מזה של האר״י: ׳ייתכן עוד שהעדפת ״העלאת עולמות״ התאימה יותר לנטיית הנפש של הרב קוק [...] יש לציין עוד שהדפוס של העלאה מתאים לתורת רע המעוגנת במודל מוניסטי קורדוביאני ולא במודל דואליסטי לוריאני׳.[60]

דבריה של שרלו הם עדות נוספת[61] לכך שחוסר היכרות מספקת של חלק מחוקרי הרב קוק עם קבלת האר״י מובילה אותם לפרשנות מוטעית בנוגע למקורותיו ולאופי הגותו.

58. הראי״ה קוק, **ערפלי טוהר**, עמ׳ כ.
59. לטענתו, ׳תורתו של הרב קוק קרובה לקבלת קורדובירו הרבה יותר מאשר לזו של האר״י, למרות השימוש בטרמינולוגיה לוריאנית׳ (יוסף בן שלמה, ׳שלמות והשתלמות בתורת האלהות של הרב קוק׳, **עיון**, לג [תשמ״ד], עמ׳ 292, הערה 7).
60. סמדר שרלו (לעיל הערה 10), עמ׳ 76–77.
61. בפולמוס שבין בנימין איש שלום ליוסף אביב״י השיב איש שלום לאביב״י תשובה עקרונית בעניין זיקתו של הרב קוק לקבלה ולפילוסופיה הכללית (בנימין איש שלום, ׳בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה, יסודות מודרניים ומסורתיים בהגותו של הרב קוק׳, בתוך: רחל אליאור ויוסף דן [עורכים], **קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש״ץ־אופנהיימר (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל)**, יג, ב, ירושלים תשנ״ו, עמ׳ 525–556). ואולם, הוא לא נדרש לטעויות הקונקרטיות שמצא אביב״י בדבריו. לדוגמה, איש שלום טען שדברי הרב קוק בפרק הראשון של **אורות התורה**, ׳עליונה תורה שבע״פ בשרשה משורש תורה שבכתב, חביבין דברי סופרים יותר מדברי תורה׳, אינם מספרות הקבלה אלא מדברי חז״ל, מכיוון שלפי הקבלה תורה שבכתב מזוהה עם ספירת תפארת ואילו תורה שבעל־פה מזוהה עם ספירת מלכות, הנמוכה ממנה (איש שלום, **הרב קוק — בין רציונליזם למיסטיקה**, עמ׳ 223). אביב״י סתר את דבריו על סמך מקור מרש״ז מלאדי (אביב״י [לעיל הערה 2] עמ׳ 771). רצוני לחזק את דברי אביב״י ולטעון שלא רק הרעיון (שתורה שבע״פ עליונה בשורשה מתורה שבכתב) מקורו קבלי, אלא גם הראיה (דרשת חז״ל ׳חביבין דברי סופרים...׳) מקורה בקבלה: ׳תרי״ג הם מן התורה והם תלויים בגופא, [...] וז׳ מצוות דרבנן הם מלמעלה מאוד והם תליין בז׳ דרדל״א [דרישא דלא אתידע]. כי מצוות דרבנן הוא בסוד מה שלא נתגלה בתורה והוא תלוי ברצון שזהו רצונו ית׳[ברך] לעשות משמרת למשמרת וע״ז [ועל זה] נאמר כי ״טובים דודך מיין וכו׳ טובים דברי סופרים יותר מיינה של תורה״ והוא בסוד מלכות עטרת בעלה׳ (רי״א חבר, ׳׳ברית יצחק״, פירוש לספרו של ר׳ מנחם מנדיל משקלוב׳, **מים אדירים**, ירושלים תשמ״ז, עמ׳ ה, הערה ה). רעיון זה

להלן אראה כיצד הרב קוק כותב על תהליך 'העלאת העולמות' בצורה מדוקדקת לאור קבלת האר״י.

דרך הופעתן של הנשמות החדשות

בשונה מנשמות מהבירורים, בנשמות חדשות מעליית העולמות גם הב״ן וגם המ״ה חדשים; גם המים נוקבין וגם המים דוכרין באים מאור אין סוף השופע בכל העולמות. ישנה התערותא דלתתא, וכנגדה בא שפע חדש מאור אין סוף, הבא לידי ביטוי בעולם בשפע של נשמות חדשות. השפע מתפשט בנוקבא ואז נוקבא מעלה מים נוקבין, ז״א מוריד מים דוכרין, ונוצרת נשמה חדשה. וכך כותב רח״ו:

> בכל זיווג דזו״נ [דזעיר אנפין ונוקבא] ממשיכים מוחין חדשים מלמעלה, מן הא״ס [האין סוף], דרך המדרגות, והוא [ז״א] לוקח שפע מ״ד [מיין דוכרין], והיא [נוקבא] מ״נ [מיין נוקבין]. דע כי זה הוא בענין הנשמות החדשות הבאות מלמעלה בזיווג ליל שבת[62] ויו״ט, אבל בזיווגים של ימי החול אחר חורבן הבית [...] כל המ״ן של אז הם מהבירורין המתבררים מן המלכים שנפלו בקליפות ומהם נעשים הנשמות ההם.[63]

בטבלה שלהלן מוצגת השוואה בין תיאור יצירת הנשמות החדשות שאצל רח״ו לבין התיאור המופיע אצל הרב קוק. פרט נוסף שמזכיר הרב קוק נוגע לצורת עלייתה של השכינה־ספירת מלכות/נוקבא. השכינה עולה על־ידי קיפול רגליה — עליית נצח הוד ויסוד שלה, לחסד גבורה ותפארת שלה. השימוש שהרב קוק עושה במילים 'נצח' ו'הוד' משקף תיאור פרטני ומדויק של עליית המלכות (המזוהה אצלו עם כוח החיים האצור ברצון החופשי). תהליך עליית המלכות כולל שני שלבים: (א) עלייה פרטית של המלכות; (ב) עלייה כללית של העולמות, בעקבות עליית המלכות. שני שלבים אלה מתוארים בפסקה הראשונה המובאת בטור הימני שתחת הכותרת 'כתבי הרב קוק':

מובא גם בספרו של ריי״א חבר, **פתחי שערים**, ב, 'נתיב גדלות דז״א', פרק ג, עמ' 69, ספר שהרב קוק הכיר ולמד (**אגרות הראי״ה**, ב, איגרת תמז, עמ' צא).

62. מכיוון שרח״ו כותב שנשמות חדשות יגיעו רק לעתיד לבוא (ראו להלן, בחלק הבא של המאמר), סובר ר' שמעון אהרן אגסי כי בדבריו על הנשמות החדשות המופיעות בשבת מתכוון רח״ו לנשמות חדשות של בי״ע (ראו: ר' שמעון אהרן אגסי, 'בני אהרן', **תורת הגלגול**, ב, ירושלים תשנ״ז, פירוש על 'שער הגלגולים', הקדמה ו, דף כד ע״א, אות ח). ואולם, לענייות דעתי הצדק הוא עם דעת הר' שמן ששון (המובאת שם), הסובר שמדובר בנשמות דאצילות. כל מה שקורה לעתיד לבוא, קורה גם בשבת 'בסוד התנוצצות והארה' (ריי״א חבר, **פתחי שערים**, ב, פרקים ה-ו, עמ' 265–267). ר' שמעון אהרן אגסי מערב מין בשאינו מינו. הוא מרכיב את דברי רח״ו על נשמות בי״ע — שבאות אחר החורבן, ששייכות לחול, לבירורים — עם עניין השבת, שהיא מעין עולם הבא שמעבר לעולם הבירורים של בי״ע, ובכך מחטיא את הבנת עניין הנשמות החדשות של שבת.

63. רח״ו, **שער הפסוקים**, ירושלים תרע״ב, פרשת וירא, דף י ע״ב.

טבלה ב: תהליך היווצרות הנשמות החדשות

שלבי היווצרות הנשמות החדשות	כתבי ר׳ חיים ויטל	כתבי הרב קוק	
[א] עלית השכינה/ מלכות על ידי קיפול רגליה (נצח הוד ויסוד) והתעלות העולמות כולם	השכינה בחול רגליה יורדת מות, ובשבת **מעלה אותן למעלה** ונכללין **נה״י** [**נצח הוד** יסוד] דידה בחג״ת [=בחסד גבורה תפארת] דידה **וכן בכל העולמות**.[65] **כל העולמות עולים למעלה** עד הא״ס [האין סוף] כדי להמשיך נשמות חדשות משם שהוא המקור העליון, ולא מן בירור הז׳ מלכים.[68] בכל זיווג וזיווג דזו״נ [דזעיר אנפין ונוקבא]	כח החיים הקדוש האצור ברצון החפשי שלנו, כשהוא **מתעלה בהוד נצח** קדשו הרי הוא מוסיף אומץ גדול לעושר הרצון שבהויה כולה, ו**העולמים** כולם בתור חטיבה רצונית מלאה **מתעלים** הם, **והעולמיות** כולה בזיוה האלהי היא **מתעלה**.	המדע הפנימי, וביותר הפנימי שבפנימיות, שהוא מדע הקודש, המחיה את אור החיים, **אינו תלוי בשום מדע אחר**,[64] כי הוא נהר עליון אשר מעדן יוצא,[66] מכיפיה מיבריך[67] [מסלעו מתברך].
[ב] המשכת מ״ד ומ״נ חדשים וזיווג ז״א ונוקבא	ממשיכים מוחין **חדשים** מלמעלה, מן האין סוף, דרך המדרגות, והוא [**ז״א**] לוקח שפע מ״ד והיא מ״נ [מים דוכרין והיא מים נוקבין].	ומאור האידיאליות הכללית של **התפארת**[69] האלהית, שופע **אור חדש**	ומה שמחברים את התורה והחכמה אינו כדי להשלים איזה חסרון כח, כי אם לחבר חיבורים והופעות **חדשות**. התחברות אור רוח הקודש פנימיות התורה, עם החכמה של ההכרה האנושית,[70] במלא **הקומה** של שניהם,
[ג] הופעת נשמות חדשות	דע כי זה הוא בענין **הנשמות החדשות** הבאות מלמעלה, בזווג שבת ויו״ט [ויום טוב].[71]	של חיים חדשים, להופיע **נשמות חדשות** מלאות אונים להושיע לכל כושלים, ולעודד כל נדכאים, לשום שפלים למרום וקדרים שגבו ישע.[72]	ובמלא רוח הידידות המתאימה של שניהם, תחדש בעולם **נשמות חדשות**, ותתן צביון חדש רענן ובריא לחיים, ומירכתי שאול תוציא אורים גדולים, להאיר באור חדש, באור צדיקים, לכל יושבי תבל.[73]
[ד] פעולתן הגואלת של הנשמות החדשות			

שתי הפסקאות המובאות מדברי הרב קוק משלימות זו את זו בנוגע לתהליך הופעתן של הנשמות החדשות. אמנם רק בפסקה הראשונה מפרט הרב קוק את השלב הראשון של העלאת העולמות ואת השלב האחרון של פעולתן של הנשמות, אולם בפסקה השנייה מודגשת העובדה שהשפע של הנשמות החדשות הוא כולו מלמעלה, אף שהוא נוצר מחיבור של מרכיב עליון ומרכיב תחתון.

לשתי הפסקאות בטבלה המובאות מכתבי הרב קוק יש להוסיף קטע נוסף, שבו הרב קוק מקשר בין עבודת השבת שהיא במנוחה וללא עמל ובין הופעת הנשמות החדשות. קטע זה גם מבאר את המשמעות הקבלית של עליית הרצון החופשי. אם בטבלה מזוהה התעלות הרצון החופשי של האדם עם עליית השכינה מתוך השוואה בין דברי הרב קוק לקבלת האר״י, בפסקה שלהלן הרב קוק עצמו מזהה בין שני המושגים:

> הכח היותר חדש שיתגלה בעולם, לחדש את החיים בגאולה שלמה הוא הערך הגדול שיש לרצון האדם בהויה כולה, [...] העולה למעלה מכל עמל ומכל כשרון המעשה, שהוא אך הבל ורעות רוח, לגבי המעלה העליונה של עליית הרצון למקורו, והתגלותו בפעולה. זה האידיאל איננו נפסק מישראל, זאת היא עליית השכינה התדירית, שבכל יום אנו מכוונים לה בעבודתנו, עליית רצון האדם, עד כדי תפיסת מקומו הנועד לו ברצון ההויה. ואז רצון ההויה כולה, אור הרצון של הופעת גילוי האלהות המוחלטה מתגלה עליו. והכל מתחדש באור גדול, בחיים חדשים, בשירה חדשה, בטבע מחודש, בנשמות חדשות [...].[74]

64. אין צורך במים נוקבין מהבירורים, אלא כל השפע הוא מלמעלה.
65. רח״ו, **פרי עץ חיים**, ירושלים תש״ל, שער השבת, פרק ג, דף עז ע״ב.
66. ׳נשמתהון דצדיקייא, דאינון איבא דעובדוי דקודשא בריך הוא. דההוא נהר דנפיק מעדן, איהו אפיק וזריק נשמתין לעלמא [נשמות הצדיקים, שהן פריו של מעשה הקב״ה. שאותו נהר היוצא מעדן, הוא מוציא וזורק נשמות לעולם]׳ (**זהר**, ב, רכג ע״ב).
67. ׳מכיפיה מיברך — משפתו וממקורו ומסלעו, סלע מתרגמינן [תרגומו] כיפה, מכיפיה מיברך [נובע] ולא ממי הגשמים׳ (רש״י על שבת, סה ע״ב).
68. רח״ו, **שער המצוות**, פרשת בהר, עמ׳ סב.
69. ׳ז״א נקרא תפארת׳ (ר׳ אליהו מווילנה, **ספרא דצניעותא עם ביאור הגר״א**, ירושלים תשמ״ו, פרק ג, דף כה ע״א).
70. ׳פנימיות התורה׳ — ז״א; ׳החכמה של ההכרה האנושית׳ — נוקבא, מלכות.
71. רח״ו, **שער הפסוקים**, פרשת וירא, דף י ע״ב.
72. הראי״ה קוק, **אורות הקודש**, ב, עמ׳ שפ. וראו עוד בעניין זה: הראי״ה קוק, **שמונה קבצים**, תחילת קובץ ד, אות א. הרב צבי יהודה שינה את המינוח הקבלי המובא שם, ׳נשמה חדשה׳, וכתב **באורות** (ירושלים תשמ״ה, עמ׳ צב) ׳חידוש נשמה׳, ובכך טשטש את הרקע הקבלי של הדברים. על מגמה זו ראו: אביב״י (לעיל הערה 6), עמ׳ 94–95. וראו עוד בעניין זה: אודי אברמוביץ, ׳השליחות, המונופול והצנזורה — הראי״ה קוק ועריכת כתבי הראי״ה׳, **דעת**, 60 (תשס״ז), עמ׳ 121–149.
73. הראי״ה קוק, **אורות הקודש**, א, עמ׳ סג. וראו גם באיגרותיו: ׳ונשמות חדשות ימשכו מאוצר הטוב, ממקור חי העולמים׳ (**אגרות הראי״ה**, א, איגרת צה, עמ׳ קי).
74. הראי״ה קוק, **אורות הקודש**, ב, עמ׳ תקסה.

אִזכור כוונת העלאת השכינה הנעשית בכל יום מלמדת שפסקאות מסוימות **משמונה קבצים** של הרב קוק הן פירוש לוריאני לכוונות התפילה (נקודת מבט שעד עתה לא זכתה לתשומת לב). חלק מהפרשנות של הרב קוק לקבלת האר״י אינה נובעת מפירוש עיוני של כתבי האר״י, אלא משקפת את כוונותיו של הרב קוק בזמן התפילה.[75] הכוונה שנעשית בכל יום, שהרב קוק מדבר עליה, היא ככל הנראה סמיכת גאולה לתפילה לפני תפילת שמונה עשרה של שחרית. מקורם של דברי הרב קוק הם מכתבי רח״ו — ׳הנה בזה תבין סוד סמיכת גאולה לתפילה באמיתות, כי כל גאולה הוא ביסוד, ותפילה במלכות כנז׳[כר] בזהר.[76] [...] גאולה [...] מוריד הארה מלמעלה למטה, ומעלה את התפלה שהיא מלכות למעלה באצילות׳[77] — אם כי לשונם וסגנונם לקוחים מן הספרות החסידית: ׳ענין סמיכות גאולה לתפלה היא עלית השכינה כידוע׳.[78] דמותו של הרב קוק כמקובל העוסק בכוונות מתוארת בזכרונותיו של ר׳ דוד כהן (׳הנזיר׳) מראש השנה תרפ״ג: ׳הוא תקע בשופר [...] ואני הקראתי [...] הכוונות היו נוראות, מעין שופר של משיח, והוא העמיק חקר, וגם אני כיונתי, ואימה גדולה נפלה עלי. ויש בזה סודות, שאיני רוצה להעלותם על הכתב׳.[79]

פרט נוסף שהפְּסקה שלעיל משלימה נוגע למקורו של השפע החדש. לפי דברי הרב קוק בפסקה הראשונה בטבלה השפע בא מ׳התפארת האלהית׳, דהיינו ז״א, ואילו כאן מוזכר המקור שממנו נובע השפע לזעיר אנפין: ׳אור הרצון של האלהות המוחלטה׳. אור מ״ה החדש, הבא ממצח אדם קדמון, מזוהה בקבלת האר״י עם הרצון: ׳אור מ״ה חדש [...] הוא סוד מצח הרצון׳.[80] כמו כן, בקבלת האר״י מוזכר שמקורו של השפע הוא מהאין סוף, ובדומה לכך כותב כאן הרב קוק שהשפע החדש נובע מן ׳האלהות המוחלטה׳.

אופיים המודרני של כתבי הרב קוק

גם בעניין הופעת הנשמות מהבירורים וגם בעניין הופעת הנשמות החדשות מעליית העולמות לא נזכרת בכתבי רח״ו פעולתן הגואלת של הנשמות. ואולם כאן, בשונה מהחלק הקודם, יש הבדל נוסף בין רח״ו לבין הרב קוק. הנושאים שלתוכם הרב קוק יוצק את המבנים והתהליכים של קבלת האר״י הם נושאים חדשים ומודרניים.

75. על ייחוד קוב״ה ושכינתיה ראו: שם, ב, עמ׳ תז. על יחודא תתאה ועלאה: הנ״ל, **שמונה קבצים**, קובץ ו, אות קפא. על שילוב שם הוי״ה ואדנות: שם, קובץ ז, אות כז.
76. **תקוני הזהר**, דף ח ע״א.
77. רח״ו, **פרי עץ החיים**, שער קריאת שמע, פרק כט.
78. ר׳ מנחם מנדל מוויטבסק, **פרי הארץ**, ירושלים תשל״ד, פרשת אמור, עמ׳ עח.
79. ר׳ דוד כהן (׳הנזיר׳), ׳מגילת סתרים׳, **נזיר אחיו**, ירושלים תשל״ו, עמ׳ רצ. ייתכן שתוכן כוונות אלו הוא מה שכתב הרב קוק בספר **פנקסי הראי״ה**, ירושלים תשס״ח, פנקס ט, סעיף ב׳.
80. רח״ו, **עץ חיים**, שער י, פרק ב, עמ׳ 95; ר׳ עמנואל חי ריקי, **משנת חסידים**, מסכת הסליחות, פרק ב, אות א, דף קי ע״ב.

לפי רח״ו, המשכת הנשמות החדשות קשורה לזיווג בזמן מסוים — יום השבת או לזמן שבית־המקדש היה קיים — ואילו אצל הרב קוק עליית העולמות והופעת הנשמות החדשות אינה קשורה לזמן מסוים אלא להתעלות ׳הרצון החופשי שלנו׳, שהוא ערך מודרני מובהק ונושא מרכזי בפילוסופיה של ניטשה: ׳עתה אין הרוח מבקש אלא את רצונו שלו עצמו׳.[81] כמו כן, רעיון עליית העולמות בקבלה מתקשר אצל הרב קוק עם תורת ההתפתחות של דרווין. ׳עליית העולמות׳ מזוהה עם ׳התעלות העולם׳ ומקבלת במשנתו של הרב קוק מאפיינים אנושיים וארציים יותר: ׳תורת ההתפתחות, ההולכת וכובשת את העולם כעת, היא מתאמת לרזי עולם של הקבלה, [...] ההתפתחות ההולכת במסלול של התעלות׳.[82] אופיים המודרני של כתבי הרב קוק בא לידי ביטוי גם בפסקה השנייה שבטבלה. חיבורי ז״א ונוקבא מועברים למישור אחר: לחיבור של ׳מדע הקודש׳, ׳פנימיות התורה׳, עם ׳החוכמה של ההכרה האנושית׳. ההקשר שבו מתפרשת קבלת האר״י הוא מערכת היחסים שבין הקודש לחול. עיקר חידושו של הרב קוק הוא בראיית מושגי העולם המודרני בעיניים של ׳מקובל׳. את מושגיה של קבלת האר״י: ׳עליית העולמות׳, ׳ז״א ונוקבא׳, ׳מים נוקבין׳ ו׳מים דוכרין׳ הוא משליך על תחומים שלא נזכרים אצל מקובלים שקדמו לו. התפיסות המדעיות החדשות, המזוהות עם ׳נוקבא׳, מתאחדות עם ז״א ושפע ׳מים דוכרין׳, המזוהים עם ׳מדע הקודש׳ ו׳פנימיות התורה׳. מחיבור זה נוצרות נשמות חדשות ורוחניות מסוג חדש הגואלת את העולם.

להלן טבלה המסכמת את המושגים[83] והפסקאות המתארות אצל הרב קוק את היווצרותן של הנשמות — הן של נשמות מהבירורים, הן של נשמות חדשות. שלוש השורות הראשונות הן מפסקאות שהובאו בחלק זה של המאמר, ואילו השורה האחרונה היא מן הפסקה שהובאה בחלקו הראשון:

נוקבא/מלכות; ׳מים נוקבין׳	**זעיר אנפין; ׳מים דוכרין**
׳החכמה של ההכרה האנושית׳	׳רוה״ק׳, ׳פנימיות התורה׳
׳התעלות כח החיים האצור ברצון החפשי׳	׳אור חדש מהאידיאליות של התפארת האלוהית׳
׳התעלות רצון האדם׳	׳אור הרצון להופעת גילוי אלוהות׳
׳התיקון המוסרי של המידות׳	׳אור חדש הפורץ כפרץ מים׳

81. פרידריך ניטשה, **כה אמר זרתוסטרא** (תרגם ישראל אלדד), ירושלים ותל־אביב תש״ל, עמ׳ 27. וראו גם: שלמה אהרונסון, ׳דוקטרינת הרצון הגרמנית והשפעתה על ניטשה, על ברדיצ׳בסקי ועל המנהיגות הציונית שהושפעה ממנו׳, בתוך: אבנר הולצמן (עורך), **מיכה יוסף ברדיצ׳בסקי: מחקרים ותעודות**, ירושלים תשס״ב, עמ׳ 299–325. הרב קוק מזכיר את ניטשה בקובץ ׳אחרון בויסק׳, **קבצים מכתב יד קדשו**, ירושלים תשס״ו, עמ׳ נו, אות מ. על זיקת הרב קוק לניטשה ראו מאמריהם של שלום רוזנברג וסמדר שרלו בספר: גולומב (עורך), **ניטשה בתרבות העברית**, עמ׳ 317–374.

82. ראי״ה קוק, **אורות הקודש**, ב, עמ׳ תקלז. וראו: שמואל הוגו ברגמן, ׳תורת ההתפתחות במשנתו של הרב קוק׳, **אנשים ודרכים: מסות פילוסופיות**, ירושלים תשכ״ז, עמ׳ 350–358.

83. וראו גם: ראי״ה קוק, **אורות הקודש**, א, עמ׳ רלד; שם, ג, עמ׳ פה, ודבריו של אביב״י (לעיל הערה 2), עמ׳ 760.

חלק שלישי: נשמות חדשות שלעתיד לבוא

> ׳ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם׳,[84]
> [...] אינון נשמתין חדיתין [אלו נשמות חדשות]
> דעתידין למהוי [לבוא] על ישראל כמה דאוקמוה
> [כמו שאמרו] ׳אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות
> שבגוף׳,[85] ואז החדשות יבואו.[86]

בטרם נדון בהופעתן של הנשמות החדשות שלעתיד לבוא יש להקדים ולהתמקד באופני הגאולה השונים בהגותו של הרב קוק. בדומה לקבלת האר״י, המדברת על שני סוגי גאולה[87] — גאולה כללית, הנעשית על־ידי הבירורים של כלל ישראל, המביאים בסיומם את המשיח, וגאולה פרטית של צדיק הדור (׳בכל דור ודור יבא משיח בן יוסף בגלגול׳[88]), כך גם אצל הרב קוק הגאולה מתאפיינת בגאולה ציבורית ובגאולה המובאת על־ידי אישים בודדים.

הדרך אל מימוש הגאולה מורכבת משלושה עולמות — שניים גלויים ואחד נסתר: (א) תחיית החול, הכוללת בניין פיזי של שדות ופרדסים ובניין רוחני של תרבות וספרות; (ב) תחיית הקודש, הבאה לידי ביטוי בפעולות מעשיות, כפעולותיו של הרב קוק בייסוד תנועת ׳דגל ירושלים׳,[89] הישיבה המרכזית העולמית והרבנות הראשית; (ג) תחיית עולם הנסתר, עולם הכוונות, שאחת מפעולותיו היא המשכת ׳נשמות גדולות׳ הגואלות את

84. יחזקאל לו:כו.
85. בבלי, יבמות, סב ע״א.
86. **זהר**, א, דף כח ע״ב. וכן **בספר הבהיר**, ירושלים תשנ״ד, אות קפד.
87. לפי גרשם שלום, בקבלת האר״י ׳המשיח מסמל את בוא הגאולה, את גמר מלאכת התיקון. הוא בעצם מאבד את ערכו האישי׳ (גרשם שלום, ׳רעיון הגאולה בקבלה׳, **דברים בגו**, א, עמ׳ 213). בניגוד לעמדה זו (שהושפעה ככל הנראה מתפיסת הגאולה בתנועה הציונית), טוענת רונית מרוז (׳גאולה בקבלת האר״י׳, עמ׳ 362) ששלום התעלם מהאופי האישי של המשיח בקבלת האר״י. ראו עוד בעניין זה: דוד תמר, ׳האר״י והרח״ו כמשיח בן יוסף׳, **ספונות**, 7 (תשכ״ג), עמ׳ קסט־קעז. לעניות דעתי, לפי תורת הבירורים בקבלת האר״י, אין מקום למשיח אישי שגואל. הזכרתו של המשיח האישי הגואל בקבלת האר״י יוצרת ערבוב בין שתי תפיסות גאולה שונות. קבלת האר״י השאירה את התפיסה המשיחית הקלאסית של משיח כגואל והוסיפה עליה תפיסה קבלית מחודשת, שלפיה כלל ישראל הם הגואלים.
88. הערת המגיה, בתוך: רח״ו, **פרי עץ החיים**, שער העמידה, פרק יט, דף נב ע״ב.
89. על תנועה זו ראו: בנימין איש שלום, **הרב קוק — בין רציונליזם למיסטיקה**, עמ׳ 37–43; יהודה גלמן, ׳ציון וירושלים — המדינה היהודית על־פי הרב אברהם יצחק קוק׳, **עיונים בתקומת ישראל**, 4 (תשנ״ד), עמ׳ 505–514. החלוקה בין שני שמות אלו מקורה בספרות הקבלה. ׳ציון׳ (ציונות) מזוהה עם יוסף ומשיח בן יוסף, שהוא תיקון החיצוניות — פרצוף רחל, ואילו ירושלים, פרצוף לאה, מסמלת את הצד הפנימי (ראו: רח״ו, **ספר טעמי המצוות**, וילנא תר״ם, פרשת שלח, דף פו עמ׳ א; רמח״ל, ׳קנאת ה׳ צבאות׳, ב, **גנזי רמח״ל**, בני ברק תשמ״ד, עמ׳ קב). על היבט קבלי אחר הטמון בשני המושגים הללו ראו: אבינועם רוזנק, **הרב קוק**, ירושלים תשס״ז, עמ׳ 41–42.

העולם. הבקשה להמשכת נשמות גדולות והיכולת לגרום להופעתן אינן נחלתם של מקובלים יחידים בלבד. תודעה ושאיפה זו אמורות להיות לפי הרב קוק נחלת רבים. הרב קוק כָּמֵה להופעתן וקורא להמשכתן: ׳יכולים אנו להמשיך נשמות גדולות בעולם, שיהיה להן רצון אדיר, וכוח גדול, להביא גאולה לעולם, [...] הכל תלוי ברצון שלנו, בהחפץ להתעלות למרומי קודש העליון, בדרישה קבועה ומקורית, בקידוש האיתן של בשר ורוח, בהתדמות לאלהים על־ידי הליכה בדרכיו׳.[90]

כל עוד נמשך הבירור לא מגיע שפע חדש של נשמות חדשות,[91] למעט נשמות חדשות הבאות בשבת, שהיא עולם הבא שבתוך העולם הזה. כשייגמר בירור הטוב מהרע ייגאלו כל הנשמות שבגוף אדה״ר: ׳ואחר ביאת המשיח ותחיית המתים [...] כל שאר הנשמ׳[ות] שנשרו מאדה״ר, כולם כא׳[חד] יחזרו למקומם כבראשונה קודם שחטא אדה״ר׳.[92] בגמר הבירור, כנגד עליית העולמות, שהם בחינת מים נוקבין, יקבל העולם שפע של נשמות חדשות שלא נכללו באדה״ר. כותב רח״ו: ׳כי יש ב׳ מיני נשמות, א: הם אותם שנכללו באדה״ר. ב: הם אותם שלא נכללו באדה״ר, ואלו הנשמות הם יותר גבוהים ומעולים מכל הנשמות שנכללו באדה״ר [...] ואלו הנשמות לא יבואו לעולם רק עד האלף השביעי [...] הנשמות החדשות [...] שהם מחלקי עולם האצילות א״א [אי־אפשר] שיבואו עתה בעוה״ז עד אחר התחי׳[ה]׳.[93]

המושג ׳נשמות שבגוף׳ אצל המהר״ל, בכתבי האר״י ואצל הרב קוק

בתיאור הנשמות החדשות שלעתיד לבוא שואב הרב קוק רעיון מהמהר״ל[94] ומשבץ אותו במערכת המושגים של קבלת האר״י. הרב קוק הִרבה להגות בתורתו של המהר״ל,[95] וגם כאן ניכרת השפעתו.

90. הראי״ה קוק, **אורות הקודש**, ג, עמ׳ סט.
91. רח״ו, **שער המצוות**, פרשת כי תצא, עמ׳ קל; ר׳ אברהם אזולאי, **אור החמה**, ללא מקום ושנת הוצאה, עמ׳ קיח.
92. רח״ו, **ספר הגלגולים**, סוף פרק טו, דף יז ע״א-ע״ב.
93. שם, פרק ז, דף ח ע״א-ע״ב; רמח״ל, ׳פתחי חכמה ודעת׳, **שערי רמח״ל**, עמ׳ רנ.
94. אם כי ייתכן שלשניהם היתה אותה אינטואיציה. לדמיון שבין הרב קוק למהר״ל הפנה את תשומת לבי אריאל רקובר.
95. ראו אברהם גוטסדינר, ׳האר״י שבחכמי פרג׳, **אזכרה**, ירושלים תרצ״ז, מחלקה ג, עמ׳ רנח; ר׳ דוד כהן (׳הנזיר׳), ׳מגילת סתרים׳, **נזיר אחיו**, עמ׳ קעח-קעט; ר׳ משה צבי נריה, **בשדה הראי״ה**, כפר הרואה תשנ״ד, עמ׳ 190–191. על הזיקה בנושא ׳אחדות ההפכים׳ ראו: אבינועם רוזנק, ׳הלכה אגדה ונבואה בתורת ארץ־ישראל׳, בתוך: אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית**, א, רמת־גן תשס״ג, עמ׳ 276.

המהר"ל

המהר"ל מציין שתי סיבות לכינוי הנשמות שיורדות לעולם 'נשמות שבגוף':

א) המקום שהן באות ממנו נקרא 'גוף', מכיוון שהנשמות שממקום זה הן נשמות ממדרגה פחותה, הן 'מוטבעות בגוף', מה שאין כן הנשמות שלעתיד לבוא.

ב) הנשמות עצמן נקראות 'גוף', כי הן נשמות הראויות לעולם הזה: הן במסגרת הגוף של העולם, והן מתאימות לו:

> 'אין ב"ד [בן דוד] בא עד שייכלו כל הנשמות שבגוף'[96] [...]. וביאור עניין זה כי הנשמות שהם קודם ימות המשיח נקרא המקום אשר באו משם גוף, כי קודם ימות המשיח יש לנשמות צירוף אל הגוף, אבל לימות המשיח לא יהיו הנשמות מוטבעות בגוף, אבל יהיו נבדלים מן הגוף, ולפיכך אמרו אין ב"ד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, שאז יהיו הנשמות באות לעולם נבדלים.
>
> ועוד הנשמות אשר באות לעולם הזה באים ממדרגה הזאת הנקראת גוף, מפני שהמדרגה הזאת היא גוף המקום אשר ראוי לנשמות אשר הם בעולם הזה [...], אבל לימות המשיח יבואו הנשמות ממדרגה יותר עליונה ואין זה גוף המדרגה אשר ראוי לעולם הזה.[97]

קבלת האר"י

לעומת המהר"ל, המזהה את ה'נשמות שבגוף' עם אוצר הנשמות: 'כי יש אוצר שמשם באות הנשמות לעולם, ונקרא האוצר שבאים משם גוף',[98] קבלת האר"י מפרשת את משמעות ה'גוף' באמצעות עולם המושגים שלה. בכתבי רח"ו לפעמים מזוהה הגוף עם גופו של 'אדם בליעל', שהוא 'גוף הקליפה':[99] 'אמרו רז"ל "אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף", שהוא על תערובת הקדושה שנתערבו בגוף ההוא דאדם בליעל',[100] ולפעמים מזוהה הגוף עם גופו של אדה"ר שכשיכלו נשמותיו להתברר, תבוא הגאולה.[101]

הראי"ה קוק

הרב קוק לוקח את דברי המהר"ל ומשבצם במערכת המושגים של נשמות ישנות וחדשות שבקבלת האר"י. כאמור, קבלת האר"י מדברת על 'נשמות שבגוף' מבחינת המיקום — גופו של אדה"ר/אדם בליעל, ואילו הרב קוק מצרף לה את הפרשנות הנגלית שבמהר"ל.

96. בבלי, יבמות סב ע"א.
97. ר' יהודה ליוואי בר רבי בצלאל (מהר"ל), **נצח ישראל**, בני ברק תש"ם, פרק לב, עמ' קמט.
98. הנ"ל, **חידושי אגדות מהר"ל מפראג**, א, בני ברק תש"ם, מסכת יבמות, עמ' קלג.
99. רח"ו, **ספר הליקוטים**, ירושלים תרע"ג, פרשת דברים, פרק א.
100. שם, פרשת כי תצא, פרק כא.
101. רח"ו, **ליקוטי תורה**, סוף ספר ישעיה; ר' נפתלי בכרך, **עמק המלך**, שער ה, שער עולם התוהו, פרק נה, דף לג ע"א; ריי"א חבר, **ספר אפיקי ים: ביאורים וחידושים על אגדות הש"ס ע"ד הנגלה והנסתר**, א, ירושלים תשנ"ד, דף נח ע"א, עמ' שמז.

'נשמות שבגוף' נקראות בשם זה מצד אופיין ודרגתן, כלומר, הן מוגבלות; 'שמרי הגוף מתאחזים בהן'. באופן זה נוצרת פרשנות גלויה על גבי הפרשנות הנסתרת, ה'רזית'.[102]

אף שנהוג לראות ברב קוק את אחד מראשי הדוברים הנוקטים תפיסה של תהליך גאולה הדרגתי, המתרחש בדרך הטבע, יש בכתביו מקומות שבהם אנו מוצאים תיאורים של גאולה המתרחשת בדרך של קפיצה ודילוג. המעבר מעולם שבו המוות שולט לעולם של חיי נצח מתרחש עם הופעתן של נשמות חדשות ממדרגה אחרת, המביאות את העולם לעידן חדש. בניגוד לנשמות הישנות, שחטאו בחטא אדה"ר, ועל כן 'עטיו של נחש מפעפע ומחלחל' בהן והן אינן יכולות לנצח את המוות, ב'נשמות החדשות' אין המוות יכול לגעת. הן באות מעולם האצילות, שעליו דרש רח"ו את הפסוק 'לא יגורך רע'.[103] נשמות חדשות אלה לא נפלו בשבירת הכלים ולא חטאו בחטא אדה"ר. נשמות שלא 'טעמו טעם מיתה',[104] לפניהן 'יכרע המוות ברך'. על רקע קבלת האר"י מוארים דברי הרב קוק באור חדש: מובן ההבדל הבסיסי שבין 'נשמה ישנה' (שנכללה באדה"ר) ל'נשמה חדשה', ומובן הקשר שתולה הרב קוק בין הניצחון על המוות להופעתן של הנשמות החדשות שאינן תלויות בחטא אדה"ר. להלן שתי פסקאות שבהן מתאר הרב קוק את אופיין ופעולתן של הנשמות החדשות שלעתיד לבוא:

[א] אני רואה[105] עולם מלא של נשמות ישנות נשמות שבגוף, נשמות ששמרי הגוף מתאחזים בהן, שאין להן המעוף הגמור, הטיסה העליונה, שמעל כל שְׁאֵר וגוף, ממשלה מוחלטת על הגוף ועל כל ערכי הגוף. ואותו האוצר הגדול המלא נשמות שבגוף מוכרח שיכלה. כל הנשמות הללו שלא על גוף הם שורים, עליו הם מקיפים, חונים סביבו, מאירים אותו מכל עברים, ומשתמשים בו לתעודות המעשה וריכוז

102. כפל משמעות זה מופיע גם במקומות אחרים. להלן כמה דוגמאות: א) 'סתימת אור היושר והצדק, שאינו מאיר בחלקים רבים מכוחותיו' (הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ג, עמ' רמט): 'יושר' = ספירות, דיושר = ההנהגה המוסרית שבהוויה (שם, עמ' כד). ב) 'זיו השלום מיסד עולם ומכינו לחיי יחיד וחברה' (שם, ב, עמ' תקט): 'מיסד' = יסוד = שלום. ג) 'נפלו העולמות בנפילת הרצון [...] הוי מה הומה לתקן את הלב, להחזיר את העטרה ליושנה' (שם, ג, עמ' פא): מה = אור מ"ה המתקן את עולם השבירה; עטרה = אחד מכינויי ספירת מלכות המתעלה להיות עטרה, בסוד 'אשת חיל עטרת בעלה'.

103. רח"ו, **ספר הגלגולים**, פרק ז, דף ח ע"ב. הפסוק הוא מתהלים ה:ה.

104. 'אמר המגיה [...] נשמות קין והבל [...] כבר טעמו טעם מיתה [...] וטוב משניהם [...] אותם שלא נכללו באדה"ר, והם נשמות החדשות ממש [...] אשר לא ראו את המעשה הרע [...]. מאחר שלא נכללו באדה"ר אין להם חלק באותו מעשה שעשה אדה"ר באכילת עץ הדעת' (הערת המגיה בתוך ספרו של ר' חיים ויטל, **ספר הגלגולים**, פרק ט, דף י ע"ב).

105. כך הנוסח **בשמונה קבצים**, ואילו **באורות הקודש**, ג, עמ' שסח נכתב 'אנו רואים'. ר' דוד כהן ('הנזיר'), הפך את יומניו האישיים של הרב קוק לפילוסופיה סיסטמתית, ועל כן שינה את הפתיחה. בנוגע ליחס שבין הקבצים לעריכה ראו: אבינועם רוזנק, 'מי מפחד מקבצים גנוזים של הרב קוק?', **תרביץ**, סט (תש"ס), עמ' 257–291.

החיים הפעולתיים בצמצומם, הם מוכרחים לכלות, מוכרחים להשתלם בצביונם המיוחד, להוציא אל הפועל את תפקידם הגופני ולהתעלות אחר כן ממעל לו, אחרי כן אור חדש יופיע, אוצר חיים חדש ומלא רעננות, נשמות חדשות, מלאות הופעת חיים גאוניים, ממשלת עולמי עולמים, הפורחת ועולה, המשחקת בכל עת לפני הדר אל עליון, האצולות[106] מזיו החכמה והגבורה של מעלה. 'אין בן דוד בא עד שיכלו נשמות שבגוף', [...] אך אז יגיע תור מלכות אל עליון, אל אלהי ישראל, להגלות, על כסא דוד ועל ממלכתו.[107]

[ב] כפי ערכו של הזיכוך הרעיוני, תעלה יקרת הנשמה המופעת, ושלטונה על הגוף יגדל, אבל לנצח את המות לא תוכל, עטיו של נחש מפעפע ומחלחל, 'עד אשר יפוח היום'[108] והשאיפה העליונה תלך ותתגשם, הרצון הנשגב, של שכלול חיים שלמים ונשאים, יגדל ויגבר על כל נטיה, וההשפלה העבדותית אשר לחומר ותנאיו הנלחצים לא תהיה מעורבת בכח היצירה. הנשמות שבגוף תכלנה. נשמות חדשות, שהן למעלה מן הגוף, יוצרות אותו, מתרכזות בו, ושואפות ממנו ועל ידו למרומים נשאים מאד, הן יופעו, והתולדה שהקריאה אל חייה נובעת בפועל מחפץ מרומם זה של שאיפת יקיצה לחיים עליונים, היא תהיה המנצחת בעולם. לפניה יכרע המות ברך, ולא יזכר ולא יפקד, ובולע לנצח.[109] המות מום הוא ביצירה, ישראל נועד להעבירו, חרפת עם הוא לנו, 'וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ, כי ד' דבר'.[110]

סיכום

מתוך מאמר זה ניכר שהרב קוק כותב את דבריו בנושא הופעת הנשמות כמקובל לוריאני. הוא יוצר פירוש מחודש לא רק מתוך עיסוק בכתבים העיוניים של קבלת האר"י, אלא גם מתוך הבנה מחודשת של כוונות התפילה הלוריאניות. הרב קוק מעכל את רוחות זמנו ויוצק אידאות מודרניות (כגון חופש הרצון) לתוך פרטי הפרטים של תהליך הופעת הנשמות החדשות בקבלת האר"י. כמו כן, הוא מחדש פרטים בקבלת האר"י מתוך הערכתו למפעל החלוצים (אופיין של 'נשמות מעקביים'). מניתוח המרכיבים השונים הללו מצטיירת דמות מורכבת של מקובל לוריאני והוגה מודרני גם יחד. עם זאת, נוסף על הפנמתן של האידאות המודרניות, הגותו של הרב קוק כוללת גם תפיסות הרחוקות מדרך החשיבה של העולם המודרני: היא עוסקת בפעולת הכוונות, בסוגי הנשמות ובחיים נצחיים בעולם.

106. מעולם האצילות, נשמות חדשות דאצלות.
107. הראי"ה קוק, **שמונה קבצים**, קובץ ג, אות טו.
108. שיר השירים ב:יז.
109. על־פי ישעיה כה:ח. המשכו של הפסוק מובא בסוף הפסקה.
110. הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ב, עמ' שפו. וראו עוד שם, עמ' תעח.

פעמים רבות, כשהוצגו רבדים קבליים בהגותו של הרב קוק, הוצגו הרבדים המקבילים לצורת החשיבה המודרנית — כגון הזיקה שבין תורות ההתפתחות לגאולה ההדרגתית בקבלת האר״י[111] — תוך כדי התעלמות מצדדים קבליים הזרים לצורת החשיבה המודרנית ונוגעים לשלושה היבטים של תהליך הגאולה:

(א) נוסף על הגאולה המושגת על־ידי העם, קיים אצל הרב קוק גם רובד של גאולה הנעשית על־ידי יחידים, צדיקים, ׳נשמות גדולות׳ שמתקנות את העולם.[112] הרב קוק מצפה לשפע חדש, לפריצה, לעליית מדרגה ולעידן חדש בתהליך הגאולה: להופעת נשמות המתאימות לעידן של גאולה, ומאחדות בנשמתן את הקודש והחול.

(ב) נוסף על הגאולה הבאה על־ידי פעילות פיזית, בניין וחקלאות, קיימת גם גאולה הבאה על־ידי פעולה ספיריטואלית; פעולת הרצון בתפילה ובכוונות, הממשיכות נשמות עליונות לעולם.

(ג) נוסף על הגאולה בדרך הטבע וההדרגתיות, קיים אצל הרב קוק גם רובד של גאולה בדילוג, באמצעות נשמות חדשות, גאולה השואפת לחיי נצח שמעל הטבע — שהם לפי הרב קוק הטבע האמיתי.

מניתוח נושא הופעת הנשמות בכתבי הרב קוק ניתן ללמוד שאף כי נכתבו מאות מחקרים על הגותו, עדיין יש ׳חורים שחורים׳ שיש להאירם. מן ההשוואות הפרטניות שהובאו בנושא זה ניתן להקיש בנוגע לפסקאות ולנושאים אחרים בכתבי הרב קוק, שאין להבינם אלא מתוך השוואתם למקורות הלוריאניים שמהם שאב ופיתח את תורתו. חשיפת המושגים הקבליים שביסוד אותן פסקאות ובחינת היסודות המודרניים שהרב קוק משבץ לתוך המבנים והתהליכים של קבלת האר״י מאירות את דבריו באור חדש.

111. ׳בחיובה של ההתפתחות והקדמה מתמזגת במשנתו של הרב, ההגות המודרנית במוטיבים פילוסופיים וקבליים מתוך ההגות היהודית הקלאסית׳ (שלום רוזנברג, ׳מבוא להגותו של הראי״ה׳, בתוך: איש שלום ורוזנברג (עורכים), **יובל אורות**, עמ׳ 41).

112. ראו לעיל עמ׳ 72–73 (על הנשמות המביאות גאולה לעולם). וכן: ׳יש צדיק כזה שיכול לערוב שיתוקן העולם כולו, וכל ישראל ישובו בתשובה שלמה [...] וצדיקים כאלה מוכרחים להימצא בעקבתא דמשיחא׳ (הראי״ה קוק, **אורות הקודש**, א, עמ׳ קכ).

היהדות כשליחות אוניברסלית בהגותו של עמנואל לוינס

אליזבט גולדווין

עמנואל לוינס הבחין בבירור בין כתיבתו הפילוסופית וכתיבתו 'היהודית'. ספריו הפילוסופיים מופנים לכל אדם העוסק בפילוסופיה; אין בהם כמעט התייחסות ליהודים כקבוצה אתנית או לאומית נפרדת. ועם זאת, לפי דעתו ועדותו הפילוסופיה שלו היא סוג של 'תרגום ליוונית' של תכניה המרכזיים של היהדות.[1] בכתיבה זו הוא מקפיד שלא לדבר על היהדות או על היהודים, והוא מתייחס לתנ"ך כאחד משני יסודות מכוננים של תרבות המערב לצד תרבות יוון. זהו מימוש הלכה למעשה של עניין שהִרבה לכתוב עליו ב'כתיבתו היהודית', הווה אומר, שליחותה האוניברסלית של היהדות. הקשרים העמוקים שבין חלקי יצירתו והלכידות של כלל מפעלו של לוינס נדונים במחקר, ולא בכך אעסוק כאן.[2]

במאמר זה אסקור כמה היבטים בהשקפתו של לוינס על תפקיד היהודים והיהדות בעולם ויחסם למי שאינם יהודים, כפי שהוא מבטא אותה בכתיבתו היהודית, ואבחן עמדה זו, שהיא פתוחה לאוניברסלי, כמקור השפעה וכמושא לשליחות, בלי לאבד את ייחודיותה ושליחותה.[3]

* תודתי למדרשה באורנים ולמכון הרטמן, ששיתוף־הפעולה ביניהם אפשר לי את כתיבת המאמר הזה.

1. ראו למשל: עמנואל לוינס, **אלוהים והפילוסופיה**, תל־אביב 2004, עמ' 36–39; הנ"ל, **הומניזם של האדם האחר** (תרגמה מצרפתית סמדר בוסתן), ירושלים 2004, עמ' 126–129; זאב לוי, **האחר והאחריות**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 141–186; זאב הרווי, 'לוינס על ייעודה של הפילוסופיה היהודית', בתוך: ג'ואל הנסל (עורכת), **עמנואל לוינס בירושלים**, ירושלים תשס"ז, עמ' 231–236; Anette Aronowicz, 'Teaching Levinas's Talmudic Commentaries: The Relation of the Jewish Tradition to the non-Jewish World', in: Raphael Jospe (ed.), *Paradigms in Jewish Philosophy*, Madison, NJ 1997, pp. 280-289

2. ראו למשל: Catherine Chalier, *Lévinas: L'utopie de l'humain*, Paris 1993, pp. 9-11; Richard Cohen, 'Emmanuel Levinas: Philosopher and Jew', *Revista Portuguesa de Filosofia*, 62, 2-6 (2006), pp. 481-490

3. כאשר נשאל לוינס 'האם יש ביהדות ייחודיות מעבר לאוניברסאליות?', ענה: 'אצל הרמן כהן הדגש הוא על האוניברסאליות. ואילו אצלי להפך, עיקרו של המודל הוא הייחוד' (עמנואל לוינס, **אתיקה והאינסופי**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 93–94).

תרגום ערכי היהדות לשפה אוניברסלית, שעושה לוינס בכתיבתו הפילוסופית, עשוי להיות סוג של פתרון לבעיית יחס היהדות והיהודים למי שאינם יהודים: אפשר להניח שעמדת המוצא של יהודים ושאינם יהודים שונה, אך בסופו של דבר יתבטלו ההבדלים ביניהם וכולם יחיו על־פי ערכים נעלים שהיהדות מלמדת. אפשר לחשוב שמדובר בהשקפה המובילה להתבוללות ולאובדן זהות ייחודית בתוך חברה כללית הנוסדת על עקרונות היהדות, כפי שמבין אותם לוינס וברוח חזון ישעיה ומיכה: 'והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית־ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל־הגוים' (ישעיה ב:ב; מיכה ד:א).[4]

לוינס מעיד על עצמו שבפרשו קטע מן התלמוד 'אני מנסה לחפש את משמעותו בחיי האדם ובעבור חיי האדם [...] דאגתי נתונה בעיקר להיבט המוסרי'.[5] מדובר על יחסים בין בני־אדם ולאו דווקא יהודים. כל אדם נדרש להתנהגות אתית כלפי כל אדם. לא הפילוסופיה בלבד אלא גם הטקסטים היהודיים, התלמוד, הם דרך ללמוד וללמד את הערכים האוניברסליים האלה. זו הנחת יסוד שאינה מובנת מאליה במסגרת התרבות היהודית שיש בה יחס הלכתי שונה בין יהודים ליהודים ובין יהודים למי שאינם יהודים. לוינס אינו מכיר בהבחנה זו בנוגע להתנהגות אתית. צורכי כל אדם מחייבים אותי באותה המידה. ועם זאת נוכל להיווכח שעמדתו מורכבת, וייחודו של עם ישראל נותר על כנו למרות האוניברסליזציה של הערכים. עם ישראל נותר עם מובחן, בעל מורשת, היסטוריה ומחויבות הלכתית משל עצמו. אין בגישתו משום רדוקציה של היהדות לערכים אוניברסליים.

עמדה זו נראית במבט ראשון לא עקיבה ומתקשה לבסס את עצמה מבחינה לוגית. ועם זאת, ולאור השקפות יהודיות אחרות בנות זמנו של לוינס ובנות זמננו על יחס היהודים אל לא־יהודים, נדמה שיש לה תפקיד. על רקע תפיסה מהותנית רווחת של הזהות היהודית היוצרת פער מהותי בין יהודים למי שאינם יהודים מחד גיסא, ותפיסות המוותרות על ייחודה של היהדות ועל הגדרת זהות יהודית מכל סוג שהוא מאידך גיסא, נדמה שראוי

4. גישה הדומה ליחסו של הרמן כהן ליהדות בהגותו המוקדמת ולעמדה של היהדות הליברלית במאה ה־19 ובמחצית הראשונה של המאה ה־20. אדגיש כי בהגותו המאוחרת יותר התייחס כהן לדת בצורה הרבה יותר מורכבת, כפונה אל האדם היחיד — ולא אל האדם כמושג. הוא גם ראה חשיבות בייחוד האתני של העם היהודי כבעל שליחות לאומות העולם. קיימים קווי דמיון ושוני מעניינים בעניין זה בין כהן, בהגותו המאוחרת כפי שהיא מתגלה בספר **דת התבונה ממקורות היהדות**, ירושלים 1971, לבין עמדת לוינס, אך לא אעסוק בכך במאמר הזה. לעיון נוסף בעמדתו של כהן בנושא ראו: אליעזר שביד, 'יסודות הפילוסופיה הדתית של הרמן כהן', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ב (תשמ"ג), עמ' 255–306; יהוידע אמיר, 'לפיכך נברא אדם יחידי: פרטיקולריזם ואוניברסליזם בפילוסופיית הדת של הרמן כהן', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, יט (תשס"ה), עמ' 643–675; יוסי טרנר, 'המחלוקת בין הרמן כהן ומרטין בובר על הציונות', **עיונים בתקומת ישראל**, 17 (2007), עמ' 155–178.

5. עמנואל לוינס, **תשע קריאות תלמודיות**, תל־אביב 2002, עמ' 11–12.

לעיון הניסיון שלו להציע זהות יהודית מובחנת ומשמעותית, יחד עם פתיחות גדולה לעולם ולמי שאינם יהודים, ודחייה מוחלטת וחד־משמעית של האופציה המהותנית של ההגדרה העצמית היהודית.

המתח שבין הייחוד לאוניברסליות בהגותו היהודית של לוינס נדון לא מעט במחקר.[6] במאמר זה אדגיש את הקשר ואת הדמיון שבין סוגיה זו לסוגיית הסובייקט ואחריותו, ואת האופן שבו נושא זה משתקף ביחסו של לוינס למדינת ישראל. המאמר עוסק ברובו בפרשנות לפרשנות של לוינס לסוגיה תלמודית, שהיא פרשנות למשנה ומדרש על פסוקי מקרא. שיטת פרשנותו לתלמוד אינה מחקר פילולוגי כי אם פרשנות שהיא סוג של מדרש, שיחה בין הטקסט למציאות ולהשקפותיו של הפרשן־הפילוסוף. הוא היה ער לכך לחלוטין ונימק זאת במטרה של לימוד התלמוד, מטרה שנועדה להשפיע על הלומד לא רק כאובייקט למחקר אלא גם לשמש השראה ומפגש עם האחר. יש כאן ניסיון לשקף ולו במקצת את שיטת פרשנותו של לוינס על סמך הנחות דומות.

החזרה לנושא זה קשורה גם למציאות הישראלית במאה ה־21, שבה יהודיותה של מדינת ישראל משתמעת במציאות כפגיעה בזכויותיהם של כל מי שאינם יהודים לפי הגדרה מסוימת. בהשקפת לוינס על היהדות ועל ההלכה, על היחס לאדם האחר ועל הפוליטיקה בכלל ומדינת ישראל בפרט, יש הצעה למשמעות אחרת. מדע מגויס? אולי, אך לדברי לוינס עצמו: 'אין כל ביטחון בכך שמחשבה פילוסופית באה אי־פעם לעולם מחוץ למסגרת של הנחות יסוד, או שהופיעה תפיסה פילוסופית כלשהי לפני עמדה מסוימת' (**תשע קריאות תלמודיות**, עמ' 12). בחרתי להציג תפיסה זו באמצעות לימוד אחד משיעוריו התלמודיים של לוינס, 'יתיק כמו העולם?',[7] ומדי פעם בפעם אשווה אמירות של המחבר בשיעור זה למובאות אחרות מכתביו.

בשיעור זה, שנלמד בכנס האינטלקטואלים היהודים דוברי הצרפתית בשנת 1966 ונושאו היה 'האם היהדות דרושה לעולם?', עסק לוינס בשאלה האמורה, ואגב פרשנות הסוגיה שבחר ללמד (סנהדרין לו ע"ב ולז ע"א) נדרש גם לבעיית הגדרת מיהו יהודי ולהלכה היהודית, נושאים שגם להם יש נגיעה חשובה לנושא הנדון.[8] בהמשך המאמר אדון בקצרה גם ביחסו המורכב של לוינס למדינת ישראל, שגם בו משתקפת מורכבות תפיסתו את הייחוד היהודי כבעל שליחות אוניברסלית.

6. ראו לעיל הערות 2, 3.
7. לוינס, **תשע קריאות תלמודיות**, עמ' 93–115. במקור: 'Vieux comme le monde?', בספר Emmanuel Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968, pp. 149-187
8. על הכנסים של האינטלקטואלים היהודים דוברי הצרפתית ועל השיעורים התלמודיים של לוינס בהם ראו: Lévinas, *Quatre lectures talmudiques,* pp. 9-25 (המבוא שטרם תורגם לעברית). וכן: לוינס, **תשע קריאות תלמודיות**, עמ' 7–8.

האם היהדות דרושה לעולם?

כנס שנושאו 'האם היהדות דרושה לעולם?' מניח הימצאות יהודים שהעולם (הלא־יהודי) מעניין אותם והם שואלים על סוג מסוים של יחסים בין היהדות לעולם הלא־יהודי. עמדת המוצא אינה חרדית או מסתגרת, ועם זאת, מניסוח הנושא עולה שהיחס הנבדק אינו הדדי אלא חד־צדדי. מהי ההנחה הגלומה כאן, כאשר לא מופיעה השאלה: האם העולם נחוץ ליהדות? האם ההנחה היא שהעולם ממילא נחוץ ליהדות, או שאינו נחוץ לה כלל, או שאין זו השאלה הנשאלת כאן, אף שזו שאלה חשובה? האנשים שבחרו לדון בשאלה זו חיו בעולם לא־יהודי תוך כדי אינטראקציה יומיומית עם עמיתים למקצוע, שכנים ומכרים לא־יהודים. שאלת היחס למי שאינו יהודי לא היתה שאלה תאורטית מבחינתם אלא אדרבה, המציאות שלהם היתה של יחסי גומלין רבים ומשמעותיים כדבר מובן מאליו. זו התרבות שבתוכה בחר לוינס לחיות ולפעול. ואכן ערכיו פונים אל בני־אדם, אל האדם האחר, כל אדם אחר. אך שאלת הייחוד והמשמעות של היהדות בתוך עולם מעורב זה היא זו שבחרו לעסוק בה בכנס.[9]

בפתח דבריו, לאחר שציין שהוא מתכוון 'להסביר את הסוגיה [שבחר ללמד ממסכת סנהדרין] בשלמותה', הוא נדרש לשאלת הקשר שלה לעניין המרכזי העומד על הפרק בכנס:

> היא [הסוגיה] עוסקת בארגונו של בית המשפט העליון, הנקרא בשם 'סנהדרין'. מה הקשר בינה לבין נושא הכנס, המוקדש הפעם לשאלת היזקקות העולם ליהדות? אנסה להסביר. יכולתי לפטור את עצמי מלחשוב על זה: כל סוגיה בתלמוד מוכיחה שהעולם נזקק ליהדות וליהודים, גם כשאינה מנסה להוכיח את זה [**תשע קריאות תלמודיות**, עמ' 93].

לוינס, פילוסוף המפרש סוגיות תלמודיות, ואינו חוקר תלמוד, קובע כאן שבכל סוגיה מסוגיות התלמוד יש פנייה לעולם, גם אם היא סמויה. בשלב זה אין הוא מוכיח טיעון זה ואינו מסביר אותו. למה הוא מתכוון? האם באמת סוגיה העוסקת בביצה שנולדה בשבת מוכיחה שהעולם זקוק ליהדות? ואם נניח שכן, באיזה אופן? בפרשנותו לסוגיות בנושאים שונים, לוינס תמיד מנסה לחלץ משמעות אוניברסלית, שאינה מצטמצמת ליהודים. נחשפת כאן הנחת יסוד של כלל פרשנותו התלמודית, שהיא רלוונטית לנושא הנדון כאן: התלמוד הוא בעל מסר לכלל האנושות, מסר שיש לתרגמו לשפה המובנת לכול. הנחה זו אינה מועמדת להוכחה, אלא היא בגדר אקסיומה. עם זאת, עצם ההנחה מכילה את המסר העיקרי של לוינס בנושא הנדון. הוא יישם הנחה זו וידגימה בסוגיה שלפנינו. כך הוא מרחיב ומחיל את מה שמקובל לייחס לתנ"ך גם אל מה שבאופן מסורתי נחשב

9. הגרסה הכתובה של השיעורים התלמודיים היא שכתוב של שיעורים בעל־פה, ולוינס מקפיד שיישמרו לכך עקבות ברורים בטקסט הכתוב.

לטקסט יהודי מובהק, התלמוד. בעשותו זאת, ועל־פי עדותו, הוא נסמך על הוראתו של המורה שלו לתלמוד מר שושני.[10] ועם זאת, נוכל להיווכח בהמשך השיעור התלמודי הנלמד כאן, שהרלוונטיות הכלל־אנושית אינה נחלת הכתבים היהודיים בלבד, כי אם גם של ספרות רוסית ופילוסופיה יוונית.[11] נותרת בעינה השאלה: האם העולם זקוק ליהדות? נעיין בהמשך השיעור. לאחר שהתייחס לעובדה שאין הוכחה לקיומו אי פעם של מוסד הסנהדרין, הוא מוסיף:

> המילה 'סנהדרין' היא יוונית. אולי המוסד הוקם תחת השראה שמקורה מחוץ ליהדות. אבל אנחנו צריכים להתייחס לטקסט כפי שנכתב: כך חושבת המסורת היהודית על המוסד העליון של הצדק מאז אלף ושמונה מאות שנה [**תשע קריאות תלמודיות**, עמ' 93].

היו וישנן השפעות זרות על היהדות, אך אין זה מבטל את הקיום הנפרד של היהדות ושל התרבות היוונית — גם אם הסנהדרין היא גוף שמקור השראתו יווני, סביר להניח שהתלמוד מפתח מוסד זה בדרך משלו, ובכך הפרשן מתעניין כאן בפירושו. מבנה הגורן שבו הכול רואים זה את זה, המתואר במשנה, מודגש בפרשנות כנושא משמעות של פתיחות לדו־שיח, 'אסיפה של פנים ולא חברה אנונימית', והוא מוסיף:

> המעגל פתוח: הדיינים העומדים בלב היהדות, כפי שנראה בהמשך, הם לא רק טבורה, אלא טבור האנושות כולה, פתוחים אל עבר העולם או חיים בעולם פתוח [...] עדיין לא ברור אם העולם נזקק ליהודי, אבל ברור לגמרי שהיהודי נזקק לעולם [שם, עמ' 94].

מבנה הגורן הוא מטפורה מרכזית השבה ומופיעה גם בשיעור 'הברית':[12] זהו מבנה חברתי שבו בני־אדם רואים זה את זה, שהיחס ביניהם הוא אישי ולא אנונימי, אך הוא גם פתוח

10. מר שושני, ששמו האמיתי אינו ידוע, היה מורה לתלמוד נווד שלימד בישראל, בצרפת ובארצות רבות נוספות, נקבר באורוגוואי ב־1968. עם תלמידיו המפורסמים ביותר נמנים, מלבד לוינס, אלי ויזל ופרופ' שלום רוזנברג.
11. במבוא לספרו **מעבר לפסוק** (*L'au-delà du verset*) הוא משווה בעניין זה בין 'הספרויות הלאומיות', כדבריו, לספרי הקודש היהודיים. ועם זאת הוא מייחס לכתבי הקודש היהודיים משהו נוסף, מבחינת הציווי האתי הטמון בהם. ראו: עמנואל לוינס, **מעבר לפסוק** (תרגמה מצרפתית אליזבט גולדוין), ירושלים 2007, עמ' 10, 149–152, ובהמשך המאמר כאן.
12. בשיעור זה לוינס נדרש לטקס כריתת הברית כפי שהוא מתואר במשנה, סוטה ז ח וקובע: 'מסר המופנה לאנושות כולה! הטקס הייחודי הזה של עם אשר כל בניו רואים אלה את אלה, קהילה מסוימת שניתן לראותה במבט אחד, כאשר חושבים על מלוא משמעותו, משתף את כל האנושות בחקיקה שבשמה הברית הזו נכרתת. המעבר הזה מן העברי אל האוניברסלי שאני מכנה בשם יווני, ראוי לתשומת לב. המילים "באר היטב", המורות על כתב ברור, בהיר ומובחן, הן מעתה גם המילים שמתפרשות במשמעות היות הדברים ברי תרגום לחלוטין. תהליך השחרור והאוניברסליזציה שחייב להימשך. עוד לא סיימנו לתרגם את התנ"ך. תרגום השבעים טרם הושלם. וגם עוד לא סיימנו לתרגם את התלמוד. בקושי התחלנו. ויש לציין שבאשר לתלמוד, המשימה מורכבת! מה

ומופנה לאנושות כולה. בשלב זה עוד לא ברור מה התוכן של אמירות צורניות אלה, וכיצד המבנה המפנה אנשים זה לזה פונה גם לאנושות כולה, אך זו בעיני תמצית יחסו של לוינס לסוגיה שאנו עוסקים בה. ליהדות יש שליחות כלפי העולם, שליחות שתוכנה עוד יוסבר, אך שליחות זו אינה מבטלת את אינטימיות החברה היהודית ונבדלותה משאר העולם, או את הסנהדרין כמוסד שיש בו ביטוי לערכים ייחודיים. אך מהי השליחות הזאת? התחלת התשובה נמצאת בהמשך הדברים כשהפרשן, כדרכו, מעניק לכל פרט מן הפרטים המתוארים במשנה משמעות ערכית.

הוא ממשיך בסוגיה ומתעכב על פרטים מבניים של הסנהדרין בהעניקו לכל פרט טכני משמעות אתית,[13] וקובע כי 'אצל היהודים לא גוזרים גזר־דין מוות על חודו של קול אחד בלבד' (**תשע קריאות תלמודיות**, עמ' 96).[14] זו כנראה התחלת התשובה על השאלה, האם העולם נזקק ליהודי — הוא שליח של הוראה המיועדת לאנושות כולה, בדבר ערך חיי האדם שאין לפגוע בהם אלא במקרים קיצוניים ביותר. זה ערך שאינו בהכרח ייחודי ליהדות. ועם זאת, עמדתו של לוינס קשורה כנראה לנסיון חייו. אדם שהעריך מאוד את תרבות המערב, אך חווה את כשלונה, או מה שהוא הגדיר כשלונה, למנוע את השואה. הנחתו היא שיש ביהדות כדי להשלים את החסר בהומניזם המערבי, את המחויבות ההטרונומית לאתיקה. לכן הוא מניח שיש כאן הוראה של היהדות לעולם.[15]

בעברו לפירוש הגמרא נדרש לוינס לשאלה כיצד להסמיך את הנאמר במשנה על פסוקים משיר השירים, פסוקים שהם תיאור ארוטי של אהובה? ותשובתו היתה:

שהיה עד כה מורשת שנועדה להוראה בעל־פה, מועבר, בקלות רבה מדי אולי, אל שפות זרות מבלי לאבד את מראהו המוזר בצורות החדשות. אוניברסליות זו נוצרת, באופן מסוים, מחברה שכל כולה ניתנת לראיה על־ידי כל חבריה המכונסים על שני הרים, ניתנת לראיה כמו על במה. החברה הרוצה אינטימיות של שנים־עשר שבטים המסתכלים אלה על אלה, החברה הקהילתית, נוכחת מלכתחילה בפני כל האנושות או פותחת עצמה לכל האנושות' (לוינס, **מעבר לפסוק**, עמ' 106). ראו גם: חנוך בן־פזי, 'הברית: אמנה שיש בה סולידריות חברתית', **עיון**, נה (2007) עמ' 417–435.

13. 'אנו מכנים את הערעור הזה של הספונטניות שלי בנוכחותו של האדם האחר, אתיקה' (Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Paris 1971, p. 33 [להלן: TI]). תוכן ערעור זה הוא אחריות לחייו ולצרכיו הקיומיים של האדם האחר.

14. על־פי המשנה, סנהדרין ד א. דינים רבים נוספים במסכת סנהדרין מאפיינים מערכת משפט שהיא זהירה ביותר בכל הקשור לחיי אדם. אך השיעור התלמודי של לוינס איננו מחקר ואין לו יומרה למצות את הנושא אלא לפרש את הטקסט שלפניו כמיטב הבנתו.

15. לוינס מרבה להתייחס לתרבות המערב, ולדעתו אין בפילוסופיה שלה כדי למנוע פגיעה של אדם באדם אחר, ומנגד הוא גם מניח שתכליתה של התורה היא ללמד את האתיקה, כלומר מניעת פגיעה של אדם באדם אחר. האם הנחות גורפות אלה תקפות? אם כן, באיזו מידה? שאלות אלה פותחות דיון כללי בהגותו של לוינס, דיון החורג הרבה מעבר למגבלות המאמר הזה. אסתפק בחשיפת הקביעות הנוגעות לנושא הדיון וההנחות שביסודן. ראו עוד: Michael J. MacDonald, 'Jewgreek and Greekjew', *Philosophy Today*, 35, 3 (1991), pp. 215-225

> אולי אחד מיסודות הצדק הוא כיבוש התשוקה. הצדק שבזכותו העולם קיים עומד על הסדר הרב־משמעי ביותר, ואולם יסודו הוא כיבוש הסדר או אי־הסדר הזה. [...] הסכנה המאיימת על הצדק אינה המשיכה לעוול [...] הסכנה היא הזימה, השייכת בעולמנו המערבי לתחום האישי ש׳אינו נוגע לאיש׳ [...] נזכור את הספר התחייה לטולסטוי, שבו מאוד חשוב לדעת מה עשו וחשבו השופטים והמושבעים בחייהם הפרטיים כדי שיוכל בית־הדין לחרוץ את הדין על פי המצפון. בדומה לטקסט שלנו, טולסטוי רצה למצוא מתאם בין סדר האהבה, העלול להתפתח לכל סוג זימה, לבין סדר הרוח המוחלט [**תשע קריאות תלמודיות**, עמ׳ 98].

לוינס נדרש לטולסטוי כדי להסביר מדוע הגמרא מסמיכה את המשנה על פסוק משיר השירים. בבחירה מפתיעה זו נראה שלמרות מה שנאמר על השליחות היהודית, הוא גם סבור שאפשר למצוא ערכים דומים במקורות היהודיים העתיקים ובספרות הרוסית של העת החדשה, והם מאירים זה על זה. היחס אינו חד־כיווני בלבד, ואם כן שוב מתעוררת השאלה: האם העולם זקוק ליהדות? המהלך הבא הוא רב־תהפוכות ומלא באירוניה עצמית.

ראשית, נקבע ביחד עם הטקסט שהסנהדרין יושבת בטבורו של עולם. משמעות דימוי זה היא ש׳היציר נתלש מן המקור המזין אותו, אולם המקור שבו נקבע הצדק נמצא במקום הבריאה׳. והערת שוליים מבהירה: ׳מקום המשפט נמצא במקום שבו באופן סמלי נחתך טבור העולם, כדי להמחיש את הקשר בין מעשה הבריאה לעשיית הצדק׳ (**תשע קריאות תלמודיות**, עמ׳ 99).

הצדק שייך לסדר העולם, הוא מקיים את העולם מאז הבריאה, והוא מכונן אותו כמו הבריאה. בלעדיו אין לעולם קיום. זו משמעות הדימוי של טבור העולם. ואולם באירוניה עצמית אופיינית, לוינס מציין מיד שרעיון דומה של טבור המקיים את העולם נמצא במחזה של המחזאי היווני אייסכילוס, **נוטות החסד**. שם הטבור הוא בדלפי, כי רק שם יודעים לפרש את רצונו של זאוס. שוב נראה שלמחבר מקורות השראה והסתמכות רבים ושונים, ואין הוא נרתע כלל מדמיון והפריה הדדיים. ועם זה, אין הוא מוותר על השאלה: ׳האם היהדות דרושה לעולם? האם אי־אפשר להסתפק באֵיסכילוס?׳ (שם).

כל תשובה שתינתן לשאלה זו עלולה להיראות כאפולוגטיקה. ואולם נראה שלוינס סבור שמשהו בכל זאת מייחד את הסנהדרין, וזה נובע מן התוכן של מה שנעשה שם ומן האנשים העושים זאת. משמעותו של בית־המשפט הזה היא אוניברסלית. הוא מגן על העולם בזכות הצדק שנעשה בו. תפקידה של היהדות, כשהסנהדרין היא מרכזה, הוא אוניברסלי (שם, עמ׳ 100).

נטען כאן שיש משהו המייחד את הצדק מבית היוצר של הסנהדרין בשונה מבתי־דין אחרים. מה מייחד אותו? זה כנראה קשור למה שכבר נאמר על הפרטים של מבנה הסנהדרין, שלכל אחד מהם יש משמעות אתית לפי הפירוש הזה, על כך שלא גוזרים בו מוות על חודו של קול וגם על תכונותיהם הייחודיות של השופטים בו:

> הם כובשים לגמרי את יצריהם. אדם השופט בני־אדם אחרים חייב להיות טוב יותר משאר בני־האדם. זו תביעה שאי־אפשר להתפשר עליה, גם אם היא תביעה אוטופית. [...] הסנהדרין, טבורו של עולם, קיימת רק בזכות זן אנושי כזה. אחרת הצדק הוא רק בדיחה [שם, עמ׳ 102].

כלומר, מה שמקנה לסנהדרין את כוחה לקיים את העולם הוא גם היותה מורכבת מאנשים מיוחדים, משופטים המקיימים בעצמם את הערכים שבשמם הם שופטים. ההתאמה שבין העמדה הערכית להתנהגות בפועל היא עיקרון שלא תמיד עומדים עליו: האם אנו מצפים מחוקר אתיקה שיהיה אדם אתי יותר מבני־אדם אחרים? לוינס מאפיין את תפיסת האדם השלמה, שבה הוא נדרש להתאים בין הידע שלו למעשיו, בין עיסוקו להתנהגותו האישית כתפיסה ייחודית לסנהדרין, וכפי שנראה בהמשך, ליהודים. זה עלול להיראות כהתנשאות מן הסוג הצפוי והמגונה. אך הפרשן עצמו מציין שאין מדובר בתיאור מציאות כי אם בדרישה אוטופית, שעם היותה אוטופית — אין לוותר עליה. כלומר, יש כאן אתגר ולא תיאור — באמצעות הכתוב על הסנהדרין אפשר ללמוד על השאיפה ההכרחית לכל מערכת משפטית, ששופטיה יהיו בני־אדם העוסקים בשאלת ההתאמה בין ערכיהם להתנהגותם בפועל. זהו אחד הדברים שהחוכמה היהודית מלמדת לכל העולם. האוטופיה הנלמדת באמצעות הדיון בסנהדרין מכוונת לכל העולם, ולכך מובילה פרשנותו של לוינס כאן. מובן שהשאלה מדוע לטעון שזו הוראה של היהדות לעולם ולא ערך אוניברסלי נותרת כאן בלא מענה. רמזתי על תשובה אפשרית, ואדחה את המשך הדיון בשאלה זו לסוף המאמר. לעת עתה, נעיין בטקסט בניסיון להבינו.

הפרשן ממשיך לפתח את הרעיון שהיהדות מלמדת את האחרים — מינים או נוצרים, המקבלים את סמכות התנ״ך אך כופרים בסמכות החכמים — דברים שאינם ידועים להם, וזאת הוא עושה בפרשנות הסוגיה. על הביטוי ׳סוגה בשושנים׳ (שיר השירים ז:ג) אומר רב כהנא, המותקף בדברי אדם שאינו מקבל את סמכות הפרשנים: ׳התורה העידה עלינו, ״סוגה בשושנים״, שאפילו כסוגה בשושנים, לא יפרצו בהן פרצות׳ (סנהדרין לו ע״ב). כלומר, במילים של לוינס:

> היהדות מבינה את אנושיות האדם כמסוגלת להגיע לדרגה תרבותית המפרידה בין האדם לבין הרוע רק בגדר של שושנים. ברם, השורות שאני מפרש עכשיו מוסיפות חידוש גדול על מה שכבר נאמר. כל מה שנאמר קודם על הדיין נאמר כעת על העם היהודי כולו [...] היהדות אינה מבטאת בדרך זו את גאוותה הלאומית או הגזעית. היא מלמדת את מה שלפי דעתה נמצא בהישג ידו של כל אדם. ואולי בגלל הוראה זו היהדות דרושה לעולם [...] יהודי הוא אולי מי שמבין בגלל ההיסטוריה הלא־אנושית שלו את התביעה העל־אנושית של המוסר, את הצורך למצוא בעצמו את מקור הוודאות המוסרית [...] היהודי מבשר טיפוס אנושי חדש [שם, עמ׳ 103–104].

הגדרתו של לוינס את מי שנכלל בקטגוריה 'יהודי' היא תמיד הגדרה ערכית:[16] זהו אדם המודע לאחריותו לאדם האחר, לאתיקה. הגדרה זו אינה מוסבת על בן לאום מסוים, אלא על מי שממלא את התנאי הערכי הזה, גם אדם שלא נולד לאם יהודייה. במובן זה, 'היהודי מבשר טיפוס אנושי חדש'. ועם זה, מי ששותף להיסטוריה הלא־אנושית של היהודים, כלומר מי שנולד יהודי, קרוב יותר למודל האנושי הזה. מורכבות עמדתו של לוינס נחשפת כאן בכל חוסר עקיבותה. אמנם הגדרת 'מיהו יהודי' אינה הלכתית או גנטית ואף לא מהותנית, אלא היא ערכית, ולפיכך אפשר לחשוב שאדם אתי הוא יהודי. אבל היהודי הוא מי שזו מורשתו, כלומר מי שאמור להיות אחד ממקדמי ערכים אלה בעולם. באיזה מובן זו מורשתו ומדוע לחשוב שדווקא יהודים הם מי שמלמדים ערכים כלל־אנושיים לכל העולם? לוינס סבור שהתורה ומה שהיא מלמדת ודרך החיים שהיא מעצבת מלמדים את האתיקה טוב יותר מכל מערכת ערכית אחרת. על מה הוא מסתמך בטיעון הזה? כמדומני שאין לכך הוכחה לוגית או אמפירית. זו כנראה 'עמדה שנקבעה מראש', וכפי שכבר צוין, אני מניחה שהיא קשורה בנסיון חייו של הכותב.

מעבר להגדרה הערכית של מיהו יהודי, היהודי גם נתון להיסטוריה המשותפת של סבלו של העם היהודי. 'גורל של עם נהדף והודף בחיי היומיום שלו את מי שבחייו מסתפק במשמעות הטבעית או "ההיסטורית"' (**מעבר לפסוק**, עמ' 22). **ההיסטוריה המשותפת היא** ההתחייבות בסיני, 'נעשה ונשמע', היא סיפור יציאת מצרים המלמד את היהודי להזדהות עם המשועבדים ולהיאבק אתם על חירותם, והיא, אולי יותר מכול, הרדיפה שאין ממנה מפלט של היהודי בשל גזעו בידי הנאצים.[17] מצד אחד לוינס דוחה כל הגדרה גזעית של

16. לוינס עקיב מאוד, ובכל פעם שהוא מפרש טקסט שיש בו התייחסות לייחודו של עם ישראל הוא 'מתרגם' אותו לשפה ערכית. למשל, ''ישראל" פירושו עם שקיבל את התורה, וממילא אנושות שהשיגה את מלוא אחריותה ומלוא מודעותה העצמית. בני אברהם יצחק ויעקב הם האנושיות שהתבגרה. [...] בני אברהם הם אותם בני אדם שקיבלו מן הסב מסורת קשה של חובות ביחס לזולת [...] כל אדם שהוא באמת אדם הוא כנראה מצאצאי אברהם'. לוינס, **תשע קריאות תלמודיות**, עמ' 119–120, 167, 241; הנ"ל, **חירות קשה** (תרגם מצרפתית עדו בסוק), תל־אביב 2007, עמ' 145, 157–160; הנ"ל, **מעבר לפסוק**, עמ' 101, 115, 117, 167; הנ"ל, **קריאות תלמודיות חדשות**, (תרגם מצרפתית דניאל אפשטיין), תל־אביב 2004, עמ' 68; Emmanuel Lévinas, *A l'heure des nations*, Paris 1988, pp. 94-95

17. עניין זה מופיע כחוט השני למן החיבור המוקדם: עמנואל לוינס 'היות יהודי' (תרגמו לעברית אלי שיינפלד ודניאלה יואל) ב־*Cahier d'études Levinassiennes*, 1 (עורך: בני לוי), ירושלים 2000, עמ' ז–יג, ועד הכתיבה המאוחרת בהרבה, למשל: לוינס, **חירות קשה**, עמ' 74; הנ"ל, **תשע קריאות תלמודיות**, עמ' 138–141. על הגדרתו של לוינס את מי שהוא יהודי ועל הקשר שבין היהדות לסבל ראו גם: Annabel Herzog, 'Benny Levy versus Emmanuel Levinas on "being Jewish"', *Modern Judaism*, 26, 1 (2006), pp. 15-30, and note 59. אמנם העמדות המוצגות ב'היות יהודי' מעוררות תהיות משום שאינן תואמות את עמדות הכותב במאמרים אחרים, וייתכן שהדבר נובע מכך שלוינס מעולם לא פרסם מאמר זה מחדש. אבל דווקא בעניין הנדון כאן, עניין הסבל כחלק מהגדרת היהודי, ניכרת עקיבות של לוינס מן המאמר האמור ועד מאמרים מאוחרים בהרבה. ראו גם את הערותיו של בני לוי למאמר 'היות יהודי' ב־*Cahier d'études Levinassiennes*, 1, pp. 107-117. וכן אלי שיינפלד, 'מבוא ל"היות יהודי"', שם, עמ' א–ו.

היהודי, אך היותך נרדף בשל גזעך, בלא שום מפלט, מופיע יותר מפעם אחת כחלק ממה שמגדיר את היהודי. האם זו סתירה? לא בהכרח. יש הבדל בין הגדרה עצמית גזעית לבין הגדרה הבאה מבחוץ בצורה של רדיפה וסבל, שהם גורל משותף.

מרכיב אחר בהגדרת היהודי הוא היותו כפוף להלכה, מנגנון המעצב את האדם כאדם אתי. מכאן שעל אף ההגדרה הערכית האוניברסלית, נותר בעינו ייחוד הקשור ללאום מסוים.[18] מצד אחד לוינס אינו כפוף להלכה בעניין הגדרת מי שהוא יהודי; הוא מחפש משמעות אתית ליהדות. אך מצד אחר אין הוא מסתפק במשמעות זו, והוא מוסיף להגדרתו מרכיבים ייחודיים של מורשת ושל גורל משותפים. וכך ההגדרה מכילה בתוכה פן אוניברסלי וגם פן ייחודי. זו אחת הנקודות שבהן נראה שיש משהו לא לגמרי עקיב בהגדרות: מצד אחד הגדרה ערכית הדוחה את ההגדרה הגזעית, ומצד אחר הגדרה של שותפות גורל בשל נרדפות על רקע גזעי. כלומר, שהקבוצה המצוינת היא, בסופו של דבר, הקבוצה הגזעית. המורכבות הזאת נמצאת רק בכתבים היהודיים של לוינס, ונעדרת לחלוטין מכתיבתו הפילוסופית שבה הוא נמנע בעקיבות מלהתייחס לקבוצה אתנית כלשהי.

מהו אפוא יחסו של לוינס להלכה וכיצד הוא מבין אותה? הבה נעיין בהמשך השיעור התלמודי:

> העיקר עבור האדם הוא המימוש ולא המצאת האידיאל [...] בטקסט שלנו העיקר הוא ליצור אדם המוגן מן הפיתוי על־ידי גדר של שושנים בלבד [...] והרי כל מגמת היהדות היתה לדרוש זמן למחשבה בין הספונטאניות הטבעית לבין הטבע. אהה, השכלתנות היהודית! גדר השושנים זו המחיצה הדקה של המצווה העוצרת אותנו. [...] שמירת המצוות אינה קללה [...] עול המצווה אינו אלא גדר של שושנים [**תשע קריאות תלמודיות**, עמ׳ **104–105**].[19]

קיום המצוות, הציות לצווים הטרונומיים אלה, הוא תרגול של הגבלת התמדת הקיום (conatus essendi) של העצמי, הגבלה שהיא אתיקה. המצווה חוצצת בין האדם לבין העולם כמו ׳גדר של שושנים׳. האדם החי לפי ההלכה חייב לקיים כמה פעולות לפני

18. שניות זו מזכירה את גישתו של הרמב״ם לנבואה ולחוכמה: כל אדם יכול להגיע לכך, אבל היהודי יוצא מנקודת מוצא טובה יותר, שכן התורה היא מנגנון מקדם במסלול זה.
19. ראו גם: עמנואל לוינס, ׳משמעות העשייה הדתית׳, בתוך: הנסל (עורכת), **עמנואל לוינס בירושלים**, עמ׳ 4–7; לוינס, **תשע קריאות תלמודיות**, עמ׳ 49–59, 167–168; **חירות קשה**, עמ׳ 80. מאמרי מחקר בנושא זה ראו: שמואל ויגודה, ׳בשמי גן העדן הראשונים׳, בתוך: הנסל (עורכת), **עמנואל לוינס בירושלים**, עמ׳ 185–215; Peter Atterton, Mattew Calarco and Joelle Hansel, ‘The Meaning of Religious Practice by Emmanuel Levinas: An Introduction and Translation’, *Modern Judaism*, 25 (2005), pp. 285-289; Richard Gibbs, ‘Blowing on the Embers: Two Jewish Works of Emmanuel Levinas – A Review Essay’, *Modern Judaism*, 14 (1994), pp. 99-113

שהוא ממלא את תשוקותיו הבסיסיות ודואג להתמדת קיומו. עליו לבדוק אם המזון כשר ולברך עליו לפני אכילתו. כשהוא מקיץ בבוקר עליו ליטול את ידיו ולהתפלל, ויחסי מין הם מצווה בתנאי שהם מתקיימים עם האישה הנכונה (אשתו), בזמן הנכון (ולא בזמן נידה למשל) ובהסכמתה. האתיקה, הדאגה לאחר הקודמת לעצמי, איננה של היהודי, אך יש לו מנגנון המכשיר אותו לכך, המרסן תמיד את הסיפוק, את ההיענות הבלתי־אמצעית לצרכים העצמיים. בכך יש לו יתרון על פני אדם שאינו יהודי. זה מה שהופך את היהודי לשליח ומקדם של האתיקה בעולם. לוינס מבטא אמון גדול בכוחה של ההלכה לעצב טיפוס אנושי מסוג מסוים, אתי.

נקודת מבטו של לוינס על ההלכה היא מטא־הלכתית. הוא פילוסוף ואינו פוסק הלכה. ובכל זאת, האם לא נמצא סתירה בין הערכתו הרבה להלכה לבין הגדרתו את מי שהוא יהודי, הגדרה שונה מן ההגדרה ההלכתית במידה ניכרת? האם סבר שיש לשנות את ההגדרה ההלכתית של מי שהוא יהודי? למיטב ידיעתי הוא לא עסק בשאלה הזאת.[20] וגם כאן ניכרת הפרדוקסליות בעמדתו, שאמנם ההלכה היא עניין ערכי שלכאורה יש לו נגיעה לכל אדם, אבל היא מורשתם של היהודים, ואין בדבריו ציפייה שכל אדם, גם אם אינו יהודי, יחיה על־פיה. אדרבה, ההלכה והשפעתה על ערכיות האדם היהודי היא אולי מרכיב מרכזי בזהותו כבעל שליחות אוניברסלית. ואכן נוכל למצוא את הדברים בהמשך הטקסט שלנו:

> ריש לקיש משיב על השאלה שהתעוררה אצלכם כששמעתם את מעלת האנשים המוגנים מן הפיתוי על־ידי גדר של שושנים. כיצד נוצרו בני־אדם כאלה? בזכות דרך המצוות. [...] ההפנמה הגמורה של החוק אינה אלא ביטולו של הטבע. אין משמעות אחרת לדברי ריש לקיש אם אנחנו לא מאמינים במעלתה הגזעית של היהדות או בזכות שניתנה לה כמתנת חינם [...] כדי שיהיה צדק בעולם, יש צורך בדיינים המתגברים על הפיתוי ובקהילה המקיימת את המצוות כאן ועכשיו. [...] התלמוד הבין וקבע בחריפות בלתי־רגילה שנתוני הגזע אינם יכולים להגן עלינו בפני הרוע. על־פי התלמוד, יהודי בלי מצוות הוא סכנה לעולם [...] יתרונו של ישראל אינו בגזע אלא בחינוך על־ידי המצוות [שם, עמ' 106–107].

דחיית ההגדרה הגזעית של מי שהוא יהודי מפורשת כאן לחלוטין. זו הגדרה ערכית. ועם זאת, יש בהגדרה זו אמון מלא בכוחן של המצוות להבדיל בין האדם לבין הרוע. האם זו אמונה תמימה בכוחן המיוחד של המצוות? האין בני־אדם שומרי מצוות שהם גם פושעים?

20. בעניין זה מעניין מאמרו של חנוך בן־פזי, 'תומת ישרים תנחם: הקזואליסטיות התלמודית כאלטרנטיבה של הלכה' (טרם ראה אור, ותודה לד"ר בן־פזי שנתן לי לעיין במאמר), שם הוא מציע להבין את יחסו של לוינס להלכה דרך יחסו לדיון ההלכתי ולגישה ההלכתית הקזואיסטית הניכרת גם בשו"ת כחלופה לקודיפיקציה ההלכתית המכלילה. אם נקבל השקפה זו, לא נתפלא שלוינס אינו רואה את עצמו מחויב להגדרה ההלכתית של 'מיהו יהודי' וגם לא להלכות המפלות לטובה בין יהודי למי שאינו יהודי.

ההלכה המפרידה את האדם מן הרוע אינה הגדרה תיאורית. אין זה בהכרח כך, אך זה יכול להיות. כיצד? כדי להבין זאת יש להתייחס לתפיסתו של לוינס את מהות ההלכה ומה שהיא נועדה ללמד. הציות לחוקים אינו מנותק מן המטרה שלהם, מטרה שהיא האתיקה. זו עמדת מוצא שלו, ואותה הוא חוזר וחושף כעמדת מוצא, כלומר כהנחה שאינה מצריכה הוכחה, כאקסיומה. הבה נעיין בהמשך הטקסט:

> טוהרת האדם המוגנת מן הרוע על־ידי גדר של שושנים אינה מטרה בפני עצמה. [...] לעולם איננו חופשיים לפני האחרים, אנחנו יותר מאשר עדים. אנחנו בני־ערובה שלהם. האני מוגדר על־ידי המושג הזה מעבר לחירות. רבי זירא אחראי על כל אלה שאינם היטלר. אולי רעיון כזה לא נמצא בדברי אייסכילוס. האיש, שהוא בן־הערובה של כולם, חיוני לכולם, מפני שבלעדיו לא יוכל המוסר להתחיל. מעט החסד הנמצא בעולם אינו דורש פחות. היהדות לימדה את זה [שם, עמ׳ 110].

קיום ההלכה אינו המטרה ואינו עומד בפני עצמו. מהי המטרה? האחריות לאדם האחר, לכל האחרים. רק המצווה הכפופה לכך מבטיחה מרחק מן הרוע.[21] למשל, אדם השומר שבת אך לא תופס את עצמו אחראי לצורכי עובדיו אינו מופרד מן הרוע. שמירת השבת הופכת מיניה וביה לפולחן ריק מתוכן. ההלכה אינה יכולה לסתור את האתיקה משום שהאתיקה היא המטרה העליונה שלה. לוינס ער להבדל בין מצוות שבין אדם לחברו ומצוות שבין אדם למקום, אך הוא סבור שאין להפריד ביניהן. אלה הם חלקים של אותו השלם. קיום מצוות שבין אדם למקום על חשבון מצוות שבין אדם לחברו הוא אבסורדי היות שהוא סותר את עצם המטרה של מצוות שבין אדם למקום. כמו הלל הזקן, גם הוא סבור ש׳מה ששנוא עליך, לחברך לא תעשה, זו כל התורה כולה והשאר פירוש הוא׳ (שבת לא עא בתרגום לעברית). זו גישה להלכה שתמיד תראה את השלכות הפעולה ההלכתית על האדם האחר, לפני משמעותה הדתית, וככזו יש בכוחה להפריד את האדם מן הרוע.

אך האתיקה היא אוניברסלית, והיהדות נחוצה לעולם כדי ללמדו את האתיקה. זו התשובה לשאלה: ׳מדוע היהדות נחוצה לעולם?׳. מדוע ערך אוניברסלי מתגלה באמצעות מנהגים דתיים של עם מסוים? כדי שלא יהיה רק בגדר עיקרון מופשט, אלא מציאות המתעצבת במגוון פעולות היומיום של אנשים אמיתיים. פילוסוף זה חושד בהכללות טוטליות המנתקות את עצמן מן המציאות ברעיונות יפים שאין מחויבות ליישמם, במושגים המתנערים מייחוד. האתיקה היא לחמו של האדם הרעב, קורת הגג של חסר הבית. לא נאומים יפים כי אם פעולה ממשית, לא רעיון מקורי כי אם האכלת אדם רעב. ואולי משום כך לא ניתן לוותר על הייחוד היהודי. הרעיון האוניברסלי מתממש בחייו של עם אחד בצורה של עיצוב אורחות חיים מדוקדק. חשוב גם להדגיש, ששליחות זו איננה זכות יתר כי אם אחריות ומחויבות נוספת. לעם ישראל אין שום פריבילגיות הנגזרות מן

21. על היחס שבין מצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחברו ראו: לוינס, **תשע קריאות תלמודיות**, עמ׳ 12–17.

השליחות שלו אלא רק אחריות. ועם זאת נותרת השאלה, מדוע הערכים האוניברסליים נלמדים באמצעות עם מסוים, שכנראה לא במקרה הוא העם שאליו משתייך לוינס? נותר בעינו המתח בין הערכים השייכים לכול לבין השליחות של עם אחד ללמד ערכים אלה לשאר העולם, ועמדת ההתנשאות הכלולה בתפיסה זו שקשה להצדיקה, ואולי גם לא רצוי.

הקושי נותר בעינו אך אציע להתבונן בו מזווית אחרת: קיים דמיון מבני בין שתי רמות התייחסות, האישית והלאומית, בהגותו של לוינס. אני, הסובייקט, מוגדר על־ידי אחריותו לאדם האחר. אבל הגדרה זו אינה מבטלת את האני, ונותר רווח שהוא יחס בין האני לאחר — אחרת זו היתה שוב טוטליות. בעניין זה חלוקות דעות החוקרים: יש הטוענים שהאני נעלם בהגות המאוחרת של לוינס ומתמוסס אל תוך אחריותו.[22] חוקרים אחרים, שאני נמנית עמם, סבורים שהרווח שבין האני לאחר נותר בעינו ולו כנושא של האחריות המוטלת עליו.[23] ואכן שיעורו התלמודי האחרון של לוינס, 'ואני כשלעצמי, מי אני?' עשוי להתפרש על־פי שתי העמדות שהצגתי כאן. אפשר להבין שהוא מדבר על ביטול האני, או לחלופין לראות נושא, אני, שהוא הכרחי כדי לשאת את מלוא כובד האחריות, כנבחר. לחיזוק דעתי אציין, שמשה ואהרון הם השואלים בשיעור זה: 'ונחנו מה?', זו אינה אמירה אנונימית. צריך אדם שיבטל את עצמיותו כדי לשאת באחריותו.[24] והדברים מפורשים עוד יותר בספר 'אחרת מהיות':[25]

> המילה **אני** משמעה **הנני**, כאשר אני עונה ונענה לכול ולכולם. [...] האחר בזהה־לעצמו הוא ההמרה (substitution) שלי את האחר בהתאם לא**חריות**, התובעת אותי, אני בלתי־ניתן להחלפה. על־ידי האחר ובעבור האחר, אך ללא ניכור [AE, p. 180].

אף שהאחר 'פולש' לאני, הופך אותו לבן ערובה, אף־על־פי שהאני ממיר את האחר, עדיין נותר אני שהוא הנושא, נפרד ואינו ניתן להמרה. האחריות מגדירה את הסובייקט ואינה מבטלת אותו. כך גם היהדות — מה שמגדיר אותה הוא אחריותה ושליחותה לעולם, בלי להתבטל ולהתמזג בעולם. נותר רווח בין ישראל לעמים כשם שנותר רווח בין האני לאחר. יש נושא (אדם או עם) שתפקידו לשאת באחריות ולא רק כרעיון מופשט, אלא עד כמה שמתממש במציאות במפגש בין אדם לאדם. בשני המישורים ניכרת הסתייגותו של לוינס מרעיונות מכלילים מדי, טוטליים, שאין להם מימוש במציאות של אדם ממשי, של עם ממשי. היהודים כעם שהמורשת שלהם, מורשת הסבל המשותף ומורשת ההלכה והאגדה,

22. ראו למשל: קסבייה טילייט, 'עמנואל לוינס: בעיות הסובייקטיביות', בתוך: ג'ואל (עורכת), **עמנואל לוינס בירושלים**, עמ' 11–26, ובעיקר עמ' 25–26.
23. ראו למשל: אלי שיינפלד, **פלא הסובייקטיביות**, תל־אביב 2007, ובייחוד עמ' 91–112.
24. ראו: לוינס, **קריאות תלמודיות חדשות**, עמ' 67–76, ובעיקר עמ' 73–76.
25. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974 [להלן: AE].

מכשירה אותם להיות בני־אדם המודעים לחובתם ולאחריותם, ואף שכל אדם אחראי לזולתו, הרי היהודים מפיצים רעיונות אלה וממשים אותם בחייהם. כשם שהאני אינו אובד באחריותו, כך היהודים כעם אינם אובדים בשליחותם שהיא אחריותם.[26]

רעיון זה נמצא כמדומני גם ביסוד תפיסתו העצמית של הפילוסוף כיהודי, שתמיד זיהה את עצמו כיהודי, הכותב בשפה אוניברסלית את הפילוסופיה שהשראתה שאובה מן המורשת היהודית.

עד כאן נוכל להבחין בקרבה בין עמדתו של לוינס לעמדתו המאוחרת של הרמן כהן. להלן אבחן עוד ממד של תפקידו האוניברסלי של עם ישראל בעולם, כפי שהוא מתבטא ביחסו של לוינס לציונות ולמדינת ישראל, ובנקודה זו נראה פער גדול בין עמדותיהם של שני ההוגים האלה.

מדינת ישראל – 'מעבר למדינה במדינה'

הקשר שבין אדם לאדמה הוא קשר שלוינס חושד בו. תפיסת היסוד המיוצגת בפסוק 'והארץ לא תימכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי' (ויקרא כה:כג) משמעה שאין לאדם בעלות בלתי־מותנית על קרקע, גם אם קנה אותה בכסף מלא. 'אף אחד אינו בביתו. זיכרון של שעבוד מכנס את האנושות' (**הומניזם של האדם האחר**, עמ' 127). ביטוי נוסף לאמצעיות של הקשר שבין אדם לאדמה אפשר לראות בכך שעל־פי האמור בתורה (ויקרא יח:כח; כ:כב), ארץ־ישראל מקיאה את יושביה המתנהגים בצורה לא מוסרית. זהו ביטוי לרתיעה מן הגישה הרואה ערך חשוב ב'ילידות', קשר בלתי־אמצעי שבין אדם לאדמה, שלוינס מכנהו פגאני.[27] לפי תפיסתו, הקשר המוסרי שבין אדם לאדם הוא המתנה את הקשר לאדמה ולא להפך.

מצד אחר, לבית יש משמעות מכוננת;[28] הבית הוא תנאי לכל פעילות אנושית במובן זה שהוא נקודת המוצא, ושאדם בונה לעצמו את מושגי האובייקטיביות שלו ביחס אליו — מה שנמצא מחוץ לביתי, שאינו שלי, הוא העולם האובייקטיבי (TI, pp. 162-163). הבית הוא גם מקלט מעולם היסוד (L'élémental, שם, עמ' 138), מכוחות הטבע הלא מוגדרים והלא נשלטים, כך שלמושג 'בית' יש משמעות החורגת אל מעבר לחומריותו כשטח מוגבל שנעשות בו פעולות מסוימות. הבית מאפשר את תחושת השייכות, שביחס אליה אדם יכול לצאת אל העולם ולחזור ממנו אל תחום האינטימיות שלו, ובכך הבית מתנה את החיים

26. רעיון דומה אך במהופך, כלומר שהבנת המושג 'בן ערובה' נגזרת מהבנת גורל העם היהודי, ראו במאמר של טילייט (לעיל הערה 22), עמ' 22.

27. ראו המאמר 'היידגר גגרין ואנחנו', בתוך: לוינס, **חירות קשה**, עמ' 311–314; חנוך בן־פזי, '"גר אנוכי בארץ": טריטוריה, מולדת וזהות במשנת לוינס', **דעת**, 5759 (תשס"ו), עמ' 393–412; הנ"ל, 'על אדמה וארץ־ישראל במשנת לוינס', **עיונים בתקומת ישראל**, 17 (2007), עמ' 123–153.

28. TI, pp. 138-139, 162-190

הפנימיים (שם, עמ׳ 139). לעתים יש בו גם אדם או בני־אדם שהיחסים אתם הם יחסים אינטימיים (שם, עמ׳ 165). הוא המקום שאליו מביאים את פרי עבודתם, שהוא אמצעי התגוננות מפני הכוחות היסודיים של העולם. וכן: ׳האפשרות של בית להיפתח בפני אדם אחר היא מהותית לבית באותה מידה כמו דלתות וחלונות סגורים׳ (שם, עמ׳ 188).

אפשר להכניס הביתה אדם אחר שאין זה ביתו משום שאפשר להסתגר בבית. האם יש סתירה בין יחסו של לוינס לבעלות על אדמה לדבריו על חשיבות הבית? ייתכן, אך לא בהכרח, היות שהבית לפי תפיסתו אינו תלוי בהכרח בבעלות על קרקע, כילידות, כי אם הוא מרחב המגונן על בני־אדם: בעל או בעלת הבית, הקרובים להם ואורחיהם. הבית אינו מגדיר את האדם, אף שהוא אמצעי הכרחי בעבורו,[29] ומה שהופך את המקום לבית הוא מה שבני־אדם עושים בתוכו. במובן זה, גם דירה בשיכון היא בית ואפילו אוהל נוודים הוא בית, ואכן אוהלו של אברהם שימש להכנסת אורחים מופתית.[30]

מכל מה שראינו עד כה היה אפשר להניח שלוינס מתנגד לציונות. אך כעת אשאל: האם בחר לחשוב על מדינת ישראל כטענה לבעלות על קרקע, או שמא בחר לראות בה בית, כלומר הכרח קיומי של עם? נעיין בשיעור ׳נזקי האש׳:[31]

> צריך לחזור הביתה. וזאת, בתנאי שיש בית לחזור אליו. ראו כיצד מופיעה בעיית ישראל בימינו, עם כל קשיי השיבה. צריך לבוא הביתה. ׳חבי כמעט רגע עד יעבור זעם׳ (ישעיה כו כ). אין הצלה אלא בכניסה אל עצמך. נחוצה פנימיות שבה ניתן למצוא מקלט, שבה ניתן להפסיק את נטילת החלק בעולם. וגם אם ב׳חדרים׳ — במקלט או בפנימיות — ׳אימה׳ (terreur), עדיפה מולדת, בית או פנימיות עם אימה מאשר להיות בחוץ [**תשע קריאות תלמודיות**, עמ׳ 240].

לוינס בחר לדבר כאן על מדינת ישראל כבית לאומי, כאשר הבית הוא במשמעות של הכרח קיומי, לא לאדם או למשפחה, כי אם לעם שלם. המשמעות הבסיסית ביותר של מדינה זו היא שהיא מאפשרת קיום פיזי, התגוננות מפני העולם החיצון. נקבע כאן שיש בעולם איום קיומי על היהודים. לוינס חווה זאת על בשרו במלחמת העולם השנייה. ואולי משום כך, למרות ספקנותו כלפי בעלות טריטוריאלית, הוא סבור שבית לאומי נחוץ לעם היהודי. ויחד עם זה אין הוא מסתפק בכך, שכן ׳ספק אם יתרון מוסרי כלשהו מצדיק הפקעת רכוש. [...] הזכרת הזכויות הנובעות מן היתרון המוסרי של ישראל אינה מתקבלת׳ [**תשע קריאות תלמודיות**, עמ׳ 76].

בשיעור ׳ארץ מובטחת או ארץ מותרת׳,[32] העוסק במדינת ישראל (ומתוכו לקוח הציטוט האחרון), נמצא מודעות לבעיות המוסריות שמדינת ישראל מציבה בדיונו בפרשת המרגלים.

29. ראו: שיינפלד, **פלא הסובייקטיביות**, עמ׳ 98–99.
30. ראו למשל: לוינס, **תשע קריאות תלמודיות**, עמ׳ 120.
31. שם, עמ׳ 231–248.
32. שם, עמ׳ 65–83.

> בני האדמה היפהפיים הסמוכים לישויות השמימיות הגלויות — כל ההתחברות האלילית של האדמה והשמים — [...] אפשר עתה להבין טוב יותר את דאגתם [...] אולי המרגלים ראו בעיני רוחם את הצברים. הם נבהלו, הם חשבו: הנה, זה מה שצפוי לנו שם, כך ייראו ילדי ישראל בעתיד, אנשים המשאירים חורים בכל מקום שדורכת כף רגלם, אנשים שחורשים תלמים, בונים ערים ועונדים את השמש לצווארם. זה חורבן העם היהודי [שם, עמ׳ 74].

החשש מפני מה שהקשר לאדמה עלול לעולל לעם היהודי ולערכים שלו מתבטא כאן בעוצמה. זו סכנת ההשתעבדות לאדמה כערך וכמטרה. סכנת הילידיות והפגאניות של האדמה. אך לוינס, המבטא חששות נפוצים אלה, הוא גם אירוני כלפיהם ומזכיר מיד שהמרגלים נענשו על כניעתם לחששות האלה. לא בכך מסתכם יחסו אל מדינת ישראל.[33] החששות המוסריים, אין די בהם כדי לערער על זכות קיומה של מדינת ישראל.

מדוע? האם הסכנה הקיומית כה גדולה? כן. אבל מבחינתו, מדינת ישראל היא הרבה יותר מאשר מקום להגנה על הקיום הפיזי של היהודים. לדעתו היא המקום שבו יש ליהדות סיכוי לממש את האתיקה שהיא הוראתה לעולם, ברמה של קיום פוליטי בתוך המדינה, ׳מעבר למדינה במדינה׳. כל עוד היהודים חיו בגלות, הם יכלו להתמקד באתיקה כיחס בין אדם אחד לרעהו במישור הפרטי, או ברמת הקהילה שלהם. החידוש הגדול של מדינת ישראל הוא ביצירת תנאים להמצאה ובעיקר ליישום של פוליטיקה הכפופה לאתיקה, פוליטיקה שאינה המטרה של עצמה אלא משרתת את הצדק ברמה לאומית.[34] אנסה להבהיר זאת.

האתיקה היא מחויבות אינסופית לאדם אחד. עם הופעת אדם נוסף, כלומר במציאות, הפוליטיקה, המגבילה את אינסופיות הזכויות של הפרט ומשווה את זכויותיהם של כולם, נעשית הכרחית מבחינה אתית. לוינס אינו אנרכיסט. הוא רואה במדינה המודרנית הכרח בל יגונה של הגבלת זכויות אינסופיות של כל אדם ליצירת חיים משותפים.

אך נטייתה של הפוליטיקה היא להפוך למטרת עצמה, לצבור כוח כערך עליון ובסופו של דבר לפגוע בבני־אדם בשם המדינה. ׳יש אנטינומיה בין האתיקה לפוליטיקה׳.[35] לכן האתיקה צריכה להיות מעל לפוליטיקה גם במדינה ולהוות עיקרון של ביקורת והגבלה של

33. בשיעור זה, עם שהוא מעמיד את העמדה המוסרנית המסתייגת מקיומה של ישראל במלוא עוצמתה, לוינס גם אירוני כלפיה ומסתייג ממנה. הארץ מותרת על־פי הכותרת, והמרגלים שבפיהם הוא שם עמדה המתנגדת לקיומה של ישראל מטעמי מוסר — נענשו בחומרה. לוינס מתווכח כאן עם השמאל הצרפתי, שמאז מלחמת ששת הימים מטיח במדינת ישראל את עוולותיה ומטיל ספק בצדקת קיומה. לוינס משוכנע בצדקת קיומה.

34. על כך ראו גם: **חירות קשה**, עמ׳ 291–303; **מעבר לפסוק**, עמ׳ 227–239; Lévinas, *A L'heure des nations*, pp. 107-124

35. Emmanuel Lévinas et Alain Finkielkraut, 'Israël: Étique et politique' *Nouveaux Cahiers*, 71 (1983), pp. 1-8. **שודר ברדיו הצרפתי (28.9.1982) ופורסם ב־4. הציטוט מעמ׳**

הפוליטיקה. האתיקה היא עיקרון חתרני שהוא הכרחי למדינה כדי לשמור על עצמה מפני השתעבדותה לעצמה וגלישתה לאלימות, 'מעבר למדינה במדינה'. זהו רעיון אוניברסלי, חשוב לכל מדינה, אך אינו מתממש בדרך־כלל. הוא אוטופיה. ולמרות זאת הוא אינו נשאר בגדר תאוריה בלבד.

לדעת לוינס, המתח שבין האתיקה לפוליטיקה ויישומו במציאות פוליטית נעשה במדינת ישראל. זהו המקום שבו נעשה ניסיון מודע להתמודד עם המתח הזה. ובנקודה זו נדמה שנוצר אצלו ערבוב, וישראל בהקשר זה היא גם מציאות וגם אידאל בו בזמן.[36] כדי להמחיש את תפיסתו זו, נעיין בקטע מריאיון ששודר ברדיו הצרפתי, סמוך מאוד לאירועי סברה ושתילה בשנת 1982 ובהתייחס אליהם:[37]

> הרעיון הציוני כפי שאני רואה אותו כעת, אם מפנים אותו מכל מיסטיקה, מכל משיחיות שקר של מידיות, הוא למרות הכול רעיון פוליטי שיש לו הצדקה אתית. יש לו הצדקה מכיוון שנחוץ פתרון פוליטי כדי לשים קץ לשרירותיות שאפיינה את מצבם של היהודים, ולכל הדם השפוך הזה הנשפך זה מאות בשנים ברחבי העולם. והוא מצטמצם לקיום יחידה פוליטית עם רוב יהודי בתנאים שאינם מופשטים לחלוטין, כלומר לא במקום כלשהו. זו בעבורי הציונות. משמעה מדינה במלוא מובן המילה, מדינה עם צבא וכלי נשק, צבא שיש לו כושר הרתעה, ואם צריך — כוח הגנה. נחיצותו היא אתית: זה רעיון אתי עתיק שמצווה עלינו להגן על זולתנו. עמי וקרובי משפחתי גם הם זולתי. מי שמגן על העם היהודי מגן על הזולת; ובפרט, כל יהודי מגן על זולתו כשהוא מגן על העם היהודי.

כצורך קיומי של עם, למדינת ישראל יש הצדקה אתית. ההגנה הפיזית על בני עם נרדף מצדיקה את קיומה של מדינה ואף של צבא — מדינה מציאותית וארצית. מבנה הטיעון מניח שהפוליטיקה זקוקה להצדקה אתית. הגנה על קיומו של עם היא הצדקה מהסוג הזה. כך תופס לוינס את המאבק על קיומה של מדינת ישראל, בהדגישו את הצורך המוסרי בקיומה. ובכל זאת, מה קורה כאשר קיום זה הופך אלים ורצחני, כאשר נראה שלמרות ההצדקה המוסרית, המדינה בכוחה פוגעת בבני־אדם חפים מפשע? מה קורה כאשר מדינת ישראל מאפשרת או לפחות אינה מונעת את הטבח בסברה ושתילה? נעיין בהמשך:

36. ראו גם: סיימון קריצ'לי, 'חמש בעיות בדבר השקפתו של לוינס על הפוליטיקה, והתוויית פתרון להן', **מדינה וחברה**, 3, 2 (תשס"ג), עמ' 699–710.

37. Lévinas et Finkielkraut, 'Israël: Étique et politique' (above note 35). במלחמת לבנון בשנת 1982 כבש צה"ל שטחים רבים סביב ביירות, וכוחות של פלנגות נוצריות נכנסו אל מחנות הפליטים הפלסטינים סברה ושתילה ועשו בהם טבח. כוחות צה"ל לא השתתפו בטבח אך גם לא מנעו אותו ולא 'הפריעו' לו (ועל־פי עדויות שלא נודעו בעת הריאיון עם לוינס, אף סייעו לפלנגות בתאורה. ראו: עירית גל ואילנה המרמן, **מביירות לג'נין**, תל־אביב 2002). בעקבות אירועים אלו הובילה הפגנת המונים להקמת ועדת חקירה, ומסקנותיה הביאו להתפטרותו של שר הביטחון דאז אריאל שרון.

> אך יש גבול אתי לקיום פוליטי זה, שהוא נחוץ מבחינה אתית. אך מהו הגבול הזה? ייתכן שמה שקורה עכשיו בישראל הוא המקום שבו מתרחש העימות בין האתיקה לפוליטיקה ובו מחפשים את הגבולות. אנטינומיה דוגמת זו שבין האתיקה לפוליטיקה אינה באה על פתרונה בהגות פילוסופית בלבד. נחוצים לכך אירועים, כלומר חוויות אנושיות. וייתכן שהפתרון לבעיה אנושית אוניברסלית של היחס בין האתיקה לפוליטיקה יכול לבוא מכאן: עם המצוי בלֵבה של האנטינומיה הזאת, שלמרות המלחמה המעסיקה אותו באופן יומיומי הוא עם עֵם מסורת אתית ארוכה. האירועים שם, שהיינו שמחים אילו לא קרו, יהיו בעלי משמעות עבור ההיסטוריה הכללית של הרוח. אולי כאן ייווצר איזה אור במצפונם הקונקרטי של בני־אדם סובלים ונאבקים.

'מעבר למדינה', מדינה המכפיפה את הפוליטיקה לאתיקה לא קיימת. היא אידאל. מה שנאמר כאן הוא, שבמדינת ישראל נוצרה הזדמנות לנסות ליצור מודל של מדינה שיש בה איזון אחר מהמקובל בין אתיקה לפוליטיקה, ניסיון שהתממשותו אינה פשוטה כלל ועיקר. אירועי סברה ושתילה הם כישלון, הם פוליטיקה אלימה. אך לוינס, בלי להתעכב על הוקעתם, בוחר להתמקד בהמשך הריאיון דווקא בתגובה הנזעמת של רבים בציבור הישראלי (הפגנת 'חצי המיליון') שבאה ממניעים מוסריים. בחברה הישראלית מתקיים דיון ציבורי ער, המנסה לטענתו למצוא איזון בין הצרכים הקיומיים של המדינה לבין האתיקה, המוסריות. במובן זה, מדינת ישראל היא ניסוי מציאותי ב'מעבר למדינה בתוך המדינה'. המציאות מזמנת מורכבויות והתנגשויות בין ערכים שאין להם פתרון חד ופשוט:

> אין אני אומר שישראל היא מדינה ככל המדינות ולא עם שאינו ככל העמים. אני אומר שבניסיון הפוליטי והמוסרי, בסבל של מלחמה זו — ובכל פעם שהעם היהודי מעורב באירועים, משהו אוניברסלי נמצא גם על הפרק — כאן נקבע היחס שבין אתיקה לפוליטיקה, כאן [...] הוא נקבע. זה קורה לצערי באופן מסוכן.

למדינת ישראל יש שליחות ותפקיד אוניברסליים. פוליטיקה הכפופה לאתיקה היא רעיון נחוץ לכלל בני־האדם, ומדינת ישראל היא הזירה להוראת עניין זה כמדינה של עם מסוים, הנאבקת על קיומה, ושבה מתנגשים האתיקה והפוליטיקה בעוצמה יוצאת דופן. בה מתרחש לדעתו, הלכה למעשה, הניסיון לממש פוליטיקה הכפופה לאתיקה. כך שמבחינתו נוסף על הצידוק לקיומה של המדינה זו גם הזדמנות של כלל האנושות ללמוד סוג חדש של פוליטיקה.

וכמו שהאחריות לאדם אחר מתממשת באדם קונקרטי, בסובייקט מסוים, ורעיון זה והפצתו הוא אחריותו של עם מסוים, עם ישראל, אף כי הוא נועד לכלל האנושות, כך גם פוליטיקה הכפופה לאתיקה היא רעיון אוניברסלי שיש לו זירת מימוש קונקרטית במדינת ישראל, כדגם לכל המדינות. מדינת ישראל היא נכס כלל עולמי למרות הכשלונות המזומנים לה במשימה הקשה הזאת.

מדוע לחשוב שכל זה קורה במדינת ישראל יותר מאשר בכל מדינה דמוקרטית אחרת? האם זו משאלת לב, ציפייה או תיאור מציאות? אם זו ציפייה ממדינת ישראל, הרי היא

גבוהה ותובענית, ציפייה שהפער שבינה לבין המציאות מעורר ייאוש או גיחוך. ייתכן שזהו אפילו פער מסוכן משום שהוא מטפח תפיסה עצמית שהיא רחוקה מן המציאות. ועם זאת, לוינס לא היה מנותק מן המציאות. הוא אמר דברים אלה בריאיון על הטבח בסברה ושתילה, ולא התעלם ממה שקרה שם. אבל הוא בחר שלא להוקיע את מדינת ישראל כשלם והתעקש לראות אירועים אלה בפרספקטיבה רחבה, ולהדגיש את המאבק הציבורי שהתנהל בעקבותיהם. האם גם לאחר עוד 25 שנה של אלימות מתמשכת בין ישראל לשכנותיה היה ממשיך בדעתו שישראל היא נכס אוניברסלי כמקום שמתמודדים בו עם היחסים הקשים שבין אתיקה לפוליטיקה?

סוף דבר

בתשתית חשיבתו של לוינס נמצא אדם הפוגש אדם אחר, מפגש פנים אל פנים שאינו מבחין בין סוגי בני־אדם. עמדתו בעניין זה היא א־הלכתית, שלא לומר אנטי־הלכתית — אין מקום להפליה בין אדם לאדם על רקע של מוצא. אסור שמיילדת יהודייה תסרב ליילד אישה נוכרייה או שמינקת יהודייה תסרב להיניק תינוק שאינו יהודי. זה נוגד את האתיקה הבסיסית שהיא לדעתו המסר העיקרי של התורה ושל היהדות. ועם זאת, הייחוד היהודי אינו נעלם בחזון האנושות האתית־האוניברסלית. עם ישראל נשאר, אליבא דלוינס, עם תפקיד מרכזי של קידום ערכים אלה בעולם, במישור הבין־אישי וגם במישור הפוליטי, במדינת ישראל.

ייתכן שיש בחשיבה זו טשטוש גבולות בין תיאור פנומנולוגי לבין חזון אסכטולוגי, אוטופי. המרחק שבינה לבין המציאות הוא גדול ואולי אפילו מנכר. האם אפשר להחזיק בהשקפה זו בלי לגלוש להתנשאות, לחוסר מודעות עצמית ולהיעדר ביקורת עצמית? ברור שלוינס אינו מתכוון להרפות מן הביקורת העצמית, ובכל זאת טמונה כאן סכנה. ועם זאת, תפיסתו היא קול חשוב בשלל הקולות המנסים להגדיר היום זהות יהודית, ולמשמֵע את קיומה של מדינת ישראל על אף קשייה הקיומיים והמוסריים. יש בה משום אתגר ליחסה של מדינת ישראל וגם ליחסה של ההלכה למי שאינו יהודי, יחס המפלה לרעה בצורה ממוסדת ושאינה ממוסדת את מי שאינו יהודי, ופוגע בעיקרון של שוויון זכויות אזרחי במדינה מודרנית ודמוקרטית. מבחירת עם ישראל לא נגזרת שום זכות יתר אלא רק חובות של דאגת יתר לחלשים ולאחרים, כלומר אחריות חברתית רחבת היקף. אין שום לגיטימציה לפגיעה באחרים שאינם יהודים, לא ביחסים בין־אישיים וגם לא ביחסים שבין מדינה לאזרחיה, יהודים ושאינם יהודים, ולא בבני־אדם המבקרים בה, מבקשים בה מקלט או מהגרים לצורך עבודה. אדרבה, מדינה יהודית, שמתקיים בה יחס פורה ונכון בין האתיקה לפוליטיקה, היא מדינה היודעת, או לפחות משתדלת, לדאוג לזכויות ואף לשמור על הזכויות של כל החלשים שבה, של הנוכרי, של היתום והאלמנה, של העני, הנכה, הקשיש, החד־הורי, מהגר העבודה ומבקש המקלט, בין שהוא יהודי ובין שאינו יהודי.

עמדה זו מאתגרת גם את התפיסה העצמית של יהודים כיום בארץ ובתפוצות, ואת עצם הגדרת הגבול בין מי שהוא יהודי למי שאינו יהודי, הגדרה שאין לה תוכן ערכי, כי אם תוכן תורשתי או טקסי דתי מסוים. זו פנייה אל הסוגיה של משמעות יהודיותה של מדינת ישראל, לא כסוגיה דמוגרפית בלבד כי אם כסוגיה ערכית וגם כלכלית. ערבות חברתית, מדיניות רווחה — אלו הם עקרונות של מדינה המממשת אתיקה בפוליטיקה. מדינה יהודית, מעצם הגדרתה כיהודית, חייבת להיות מדינה שעסוקה באתיקה המתממשת בפוליטיקה.

גרשום שלום: מביקורת תורת החסידות של מרטין בובר לשלילתה

שלום רצבי

אינני יודע, אם יש בינינו, מי שקיבל ממנו כל מה שבובר ביקש לתת — יש שאני נוטה לדעה, שלאמיתו של דבר, אין לו, לבובר, 'תלמידים' במובן הישן של המלה, וייתכן, שמן הנמנע שיהיו — אבל רבים מאוד מבינינו חייבים לו הרבה על התעוררות, שאילמלא הוא, לא היתה באה לידינו.[1]

א

כבר מהשנים הראשונות של היכרותם, יחסו של גרשום שלום אל מרדכי מרטין בובר היה מורכב ביותר. אחד מביטוייו המובהקים של יחס מורכב זה מצא את מבעו בביקורתו של שלום על מפעלו של בובר בשדה החסידות בכלל ועל תפיסת החסידות של בובר בפרט, אך בעצם נגעו היחסים ביניהם במידה לא מועטה גם לתפיסות הפוליטיות והדתיות ולמבנה האישיות של כל אחד מהם.[2] כדי לסבר את האוזן די להזכיר את פגישתם הראשונה. זה היה בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה, ב־1915–1916.[3] שלום וחברו אריך בראואר פרסמו שלושה גליונות של כתב עת ליטוגרפי מחתרתי בשם **די בלאו־וייסה ברילה** ('המשקפיים בכחול לבן'), ובו יצאו חוצץ נגד ההתלהבות מהמלחמה, ששררה בקרב חוגים ציוניים שונים. כבר בחוברת הראשונה של כתב עת מחתרתי זה פרסמו שלום ובראואר קריקטורה ופארודיה של בובר, שבאותה עת נמנה עם תומכיה הנלהבים ביותר של

1. גרשם שלום, 'על פעולתו של בובר בשדה־החסידות', **דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה**, תל־אביב 1975, עמ' 454. ההדגשה במקור.
2. ראו: עקיבא ארנסט סימון, 'גרשום שלום ומרטין בובר', **יעדים, צמתים, נתיבים: הגותו של מרדכי מ' בובר**, תל־אביב 1985, עמ' 236–245, 314–325.
3. על עמדתו של שלום כלפי מלחמת העולם הראשונה ראו: David Biale, *Gershom Scholem – Kabbalah and Counter-History*, Cambridge, MA and London 1979, pp. 60-69

המלחמה. ׳תגובתו של בובר׳, מספר שלום, ׳היתה מפתיעה: הוא הזמין את שנינו לבקר אצלו׳.[4] להפתעתו של שלום — שהיה רק בן 18 בשעה שבובר כבר היה דמות ידועה ומכובדת בחוגים הציוניים ובייחוד בחוגים של האינטלקטואלים הציונים הצעירים במרחב התרבות הגרמני — התייחס אליו בובר בכובד ראש גמור. ואם לא די בכך אף רמז, לדברי שלום, על תמורה צפויה ביחסו למלחמה.[5] שלום מסכם כי בובר עשה עליו רושם רב ׳שנתחזק על־ידי פגישות חוזרות שאירעו בחדשים הבאים׳.[6] שלום מוסיף ומספר שבובר אף יידע אותו על תוכניתו להוציא לאור את כתב העת **דער יודה** (׳היהודי׳), ומוסיף: ׳שֵׁם שלפני ששים וחמש שנים העיד, בעיני יהודים וגויים, על מידה גדושה של גאוָה׳. אך בזה לא אמר די, והוא אף משווה בין מפעלו של בובר בכתב עת זה למאבקם של גבריאל רייסר ולוחמי האמנציפציה בגרמניה וקובע שהם נלחמו לאמנציפציה של היהודים כגרמנים, ואילו ׳״היהודי״ של בובר — בלי ספק כתב־העת היהודי היותר טוב בלשון הגרמנית שהיה קיים בכלל — נלחם על האמנציפציה של היהודים כיהודים, כעם בין העמים׳.[7] אלה היו, כפי שמספר שלום, לא רק יחסים של הערכה. בובר אף שיתפו בפעילותו בכתב העת **דער יודה**, ועבודותיו הראשונות של שלום בשדה הקבלה אף התפרסמו בעריכתו של בובר **בדער יודה**. כמו כן פרסם בובר בכתב העת תרגומי שירה ופרוזה מעברית של שלום וביניהם אף את תרגומו של שלום למסה המפורסמת של חיים נחמן ביאליק ׳הלכה ואגדה׳. עם זאת במבט לאחור מסכם שלום:

> אף כי השקפותינו נפרדו בסוגיות רבות, במידה שהתעמקתי במקורות הראשונים, תמיד כיבדתי ואף הערצתי את אישיותו של בובר שלא היה בו שמץ של דוגמטיות ולבו היה פתוח לדעות אחרות. בשנים שקדמו לעלייתי נפגשנו פעמים רבות והוא עקב אחרי דרכי בתשומת־לב ובאהדה. לא נעלמו ממני חולשותיו, אבל זכרונות השיחות הרבות שהיו בינינו על החסידות והקבלה, כאשר פניתי אל לימוד המקורות הראשונים והתקוות הגלויות שתלה בי, היו שקולים כנגד ביקורתו של ולטר בנימין שרובּה היתה שלילית.[8]

עמדה מורכבת זו של יחסו שלום אל בובר קיבלה ביטוי מקיף וממצה ביותר במאמר ׳תפיסת היהדות אצל מרטין בובר׳.[9] במאמר זה שלום משרטט, מעריך, אבל בעיקר מבקר, הן את

4. שלום, **מברלין לירושלים: זיכרונות נעורים**, תל־אביב 1982, עמ׳ 74.
5. ואכן בשנת 1916 שינה בובר את עמדתו והפך אחד ממתנגדיה הנחרצים, ראו למשל: שם, עמ׳ 77–78. דיון מפורט על התמורה ביחסו של בובר למלחמה וזיקתה לתמורה בתפיסת עולמו בכלל ראו: Paul Mends-Flohr, *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit, MI 1989, pp. 190-193
6. שלום, **מברלין לירושלים**, תל־אביב 1982, עמ׳ 74.
7. שם.
8. שם, עמ׳ 75.
9. שלום, ׳תפישת היהדות אצל מרטין בובר׳, **עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה**, ב, תל־אביב 1989, עמ׳ 363–407.

עמדותיו הפוליטיות של בובר, הן את התנהגותו בפרקי חיים שונים והן את מפעלו ההגותי והמחקרי, לא בלי להזכיר את יחסו המסויג לבובר כבר מפגישתם הראשונה. כך, לדוגמה, הוא מציין את קריאתו של בובר להגשמה ועלייה לארץ־ישראל בעשורים הראשונים של המאה ה־20 מזה ואת העובדה שהוא, בובר, עצמו נשאר בגרמניה עד 1938.[10] ואין הוא פוסח על תפיסת הדתיות היהודית ומהות היהדות המיוחדת של בובר וזיקתה לתפיסתו ההיסטוריוסופית ולחקר החסידות שלו.[11] ושלום מסיים במילים שאין כמותן כדי להביע את יחסו המורכב לבובר: 'פעולתו [של בובר] מתוחמת וחתומה במתח שבין הקול־הקורא, מאותם הימים שבהם נפתחה השואה הנוראה של עם ישראל, לבין הקול הדועך לאטו בנאומי "מפנה הדורות". גם עליו חלים דברי השבח העצובים שבהם פותח אחד השירים העבריים היפים ביותר במאה הנוכחית: "אשרי הזורעים ולא יקצרו"'.[12]

כאמור אין הדברים אמורים רק בשדה העיון וההגות ובחקר החסידות. נוסף על המאמרים הביקורתיים שכתב שלום על תפיסת החסידות של בובר הוא הביע את הסתייגותו הרבה, אם לדבר בלשון המעטה, אף באשר לעמדותיו הפוליטיות והציוניות הקונקרטיות של בובר. הדברים בולטים ביותר במאמרו 'לדמותו של מרטין בובר, שבעים וחמש להולדתו'.[13] במאמר עוסק שלום במאמריו הציוניים של בובר, החל מהדרשות על היהדות שנשא לפני 'חוג בר־כוכבא — פראג', בעשור השני של המאה ה־20, וכלה במאמריו, הרצאותיו ופעילותו הציונית בשלהי שנות הארבעים ובשנותיה הראשונות של מדינת ישראל. קולו של בובר מ'שלושה נאומים על היהדות' — 'היהדות והיהודים', 'היהדות והאנושיות' ו'חידושה של היהדות'[14] — כמו גם מספריו על החסידות, אומר שלום, ענה על שאלותיו ותהיותיו של הדור הצעיר של יהודי מרחב התרבות הגרמנית בשני העשורים הראשונים של המאה ה־20. כך, מבהיר שלום, כמעט בהתלהבות: 'הוא הבטיח משהו, הוא קסם, הוא תבע. הוא הבטיח לעולם יהודי קפוא גילויי התעוררות מהפכנית מבפנים, הבטיח גילוי של חיים גנוזים מתחת לצורות הרשמיות והקפואות [...] אם רק נדע לעבור את הסף ולבוא פנימה'.[15]

שלום אף יודע לאפיין את הקסם של תפיסת הציונות והיהדות של בובר מתוך נאומים אלה. יותר מכל דובריה של הציונות, מציין שלום, ידע בובר לנסח את הכרעתו הציונית של היחיד היהודי 'בחינת עובדה מוסרית ודתית בעיקרה'.[16] ואמנם כפי שהראיתי במקום

10. שם, עמ' 364.
11. שם, עמ' 400–407.
12. שם, עמ' 407.
13. שלום, 'לדמותו של מרטין בובר: שבעים וחמש להולדתו', **דברים בגו**, עמ' 455–462. המאמר פורסם לראשונה ב**הארץ**, 6.2.1953.
14. נאומים אלה כונסו בתוך מרדכי מרטין בובר, **תעודה ויעוד: מאמרים על עניני היהדות**, א, ירושלים תש"כ, עמ' 21–53.
15. שלום, 'לדמותו של מרטין בובר: שבעים וחמש להולדתו', **דברים בגו**, עמ' 457.
16. שם.

אחר,[17] חידושם של שלושת הנאומים של בובר על היהדות הוא באופי האקזיסטנציאלי שנתן בובר לשאלת מהותה ומשמעותה של היהדות.[18] הוא העתיק את תשומת הלב מהשאלה המופשטת: 'מהי יהדות?' לשאלה קיומית דוחקת ביותר: 'האם היהדות היא שייכות אתנית, לאומית, או שמא היא מציינת אך ורק אמונה דתית ששדה מימושה עשוי להיות רק בתחומו של היחיד?'.[19] לשון אחר: בשלושת הנאומים על היהדות נדרש בובר למשמעותן היהודית־פנימית של הלאומיות והדת היהודית מזה, ולתפקידן במסגרת השאיפה האוניברסלית לתיקון עולם מזה. העתקה זו בולטת במיוחד בנאומו השלישי על היהדות 'חידושה של היהדות',[20] שבו הוא מעמת את הציונות התרבותית נוסח אחד־העם עם הציונות התרבותית בעלת האוריינטציה הרליגיוזית.[21]

ואם לא די בכך, שלום אף מדבר על 'שתי סיסמאות' שטבע בובר בחיבורו 'דניאל: דיאלוגים על ההגשמה' (1914) ושהשפעתן היתה רבה ביותר: 'התחדשות יהודית' ו'הגשמה'.[22] כוחן של שתי סמאות אלה, מבהיר שלום, היה בתביעה שבהן ובהיקף הרחב שבהן. הן לא היו נוסחה השווה לכל נפש, ופירושן יכול היה להיות הגשמה יהודית פנימית ותודעה יהודית חיה אף באירופה, כשם שיכול היה להיות הגשמה חלוצית בארץ־ישראל. מרכז הכובד שלהן היה בדרישה, או נכון יותר בתביעה. ושלום מבהיר: 'ל ב ח ו ר, אבל במה לבחור — זה היה לדעתו [של בובר] סוד בחירתו של כל פרט ופרט, וגלוי וידוע היה לכל, שיהדותו של בובר, לא יהדות של מצוות היתה; ושום דבר לא הזיז אותו לא ממקום בחירתו ולא ממקום שתיקתו'.[23]

ואכן אין ספק שתפיסה זו מצאה את גיבושה המושלם בספרו המונומנטלי של בובר 'אני ואתה'.[24] סימניה העיקריים של התמורה הם הקהיית הדגש של הסובייקטיביזם ברוח

17. שלום רצבי, 'מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר', **עיונים בתקומת ישראל**, 10 (תש"ס), עמ' 641-671.
18. שלושת הנאומים פורסמו לראשונה בגרמנית בשנת 1911. Buber, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt a.M 1911
19. ראו גם: Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work: The Early Years 1878-1923*, London and Tunbridge Wells 1982, pp. 131-132
20. בובר, 'חידושה של היהדות', **תעודה ויעוד**, א, עמ' 38-53.
21. ראו גם: Frank W. Buckner, *Zionism and Socialism in the Theology of Martin Buber*, Ann Arbor, MI 1987, pp. 4-36
22. Buber, *Daniel: Dialogues on Realization*, (trans. Maurice Friedman), New York 1964
23. שלום, 'לדמותו של מרטין בובר', **דברים בגו**, עמ' 460 (ההדגשה במקור).
24. הספר *Ich und du* ('אני ואתה') ראה אור לראשונה בלייפציג 1923. בעברית: מרטין מ' בובר, 'אני ואתה', בתוך: **בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההוויה**, ירושלים 1973, עמ' 3-103. על התמורה בהגותו של בובר וגורמיה ראו: Mendes-Flohr, *Fron Mysticism to Dialogue*, pp. 93-126; Laurence J. Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought: Alienation and the Quest for Meaning*, New York and London 1989, pp. 99-100; אברהם שפירא, **הרוח במציאות: מגמות העיצוב בהגותו של מרטין בובר**, ירושלים 1994, עמ' 93-117.

פילוסופיית החיים מצד אחד, ושל התגבשותה של התפיסה הדיאלוגית, הדתית והחברתית מצד אחר. בנאומים על היהדות, שנשא בובר עד 1918, להיות יהודי פירושו שילוב של תודעה לאומית ויחס אישי אל האלוהים. מאחר שהדתיות, המושתתת על חווייתו הפנימית של היחיד, היא אוניברסלית במהותה, מה עשוי להיות הצידוק לקיומם של היהדות ושל העם היהודי? יש בפי בובר תשובה אחת: רק השתרשותו של הצעיר ביהדותו עשויה לפתור את החיצוי, או בשפתו של בובר 'הקרע' בין 'דמו' של הצעיר היהודי ובין סביבתו החיצונית. השתרשות ביהדות היא תנאי קודם לחוויית הדתיות, שהיא חוויה כלל אנושית בעיקרה.[25] אך בדברים אלה היתה תשובה שדיברה ללבם של צעירים שחיפשו ביטוי טוטלי לזהותם לא רק בתחומי חווייתם הסובייקטיבית, אלא גם בעשייה הפוליטית והחברתית, אם כי זו היתה תשובה קלושה ביותר. לא כך הם הדברים בנאומיו ובמאמריו של בובר משנת 1918 ואילך. עתה להיות יהודי פירושו מאמץ לממש את האלוהות באמצעות תיקונה של החברה וכינון חברה מקורית.[26]

אם כן, ביחס להשפעת נאומיו של בובר על היהדות משנות העשרים, שלום מתריס כי לא כך הם פני הדברים בהופעת מאמריו האחרונים של בובר בכרך 'במפנה — נאומים על היהדות'. אם בנאומיו הראשונים, סובר שלום, דיבר בובר 'בקול איתן וחזק' לא כך באחרונים. הם 'מדברים בקול דממה דקה, ולא בכדי נוסחו עיקרי דבריו בצורת שאלות, שאין תשובות בצדן'.[27] שלום אינו מסתפק בכך ובחיבוריו הציוניים האחרונים הוא מראה את הכשלים שהוא מוצא כביכול במשנתו הציונית של בובר:

> הוא, שדרש את חידוש כניסתנו להיסטוריה באחריות עצמנו, מעלים את עינו מן הדיאלקטיקה שבכניסה זו, ועוד בתחילת מאבק המדינה על הגשמת המטרות הנשגבות שלשמן נוצרה הוא מדבר בלעג על השעה ההיסטורית (בניגוד לשעה העל־היסטורית) ועל מאורעות שאינם מתרחשים אלא בתחום הפוליטי בלבד (בניגוד לתחום המשיחי או הדתי) — כגון יסוד מדינת־ישראל. וכל מעריציו יקראו דבריו מתוך כאב עמוק.[28]

אין ספק שדברים אלה מכוונים נגד עמדותיו הפוליטיות של בובר הן בשנים שקדמו להקמת המדינה הן נגד עמדותיו עם הקמת המדינה היהודית, עמדות שבמרכזן ניצבה שלילה נחרצת של המדינה הלאומית בכלל, והקמת מדינה יהודית־לאומית, דהיינו מדינה

25. לדוגמה, במאמר 'היהדות והאנושות' מבהיר בובר שהשניות הנפשית של היחיד, ותהיה אשר תהיה, והשאיפה לאחד הקטבים, הן היסוד לכל רוחניות שהיא, אלא שביהודי הן פעלו ביתר שאת ולפיכך רעיון האחדות בקרבו לבש אופי כה מועצם, ראו: בובר, 'היהדות ואנושות', **תעודה ויעוד**, א, עמ' 32 ואילך.
26. ראו: Silberstein, *Martn Buber's Social and Religious Thought*, pp. 100 ff
27. שלום, 'לדמותו של מרטין בובר', **דברים בגו**, עמ' 461.
28. שם.

שתהיה מדינת הרוב היהודי, בפרט.[29] מן הראוי לציין שאף מאמר זה (׳לדמותו של מרטין בובר׳) כמו המאמר ׳תפישת היהדות אצל מרטין בובר׳, מסתיים בשורת השיר: ׳אשרי הזורעים ולא יקצורו׳.[30]

ב

עקב מורכבות זו שביחסי בובר-שלום אך נהיר הוא שתקצר היריעה מלדון במערכת היחסים המלאה שביניהם. לפיכך בדברים שלהלן יצומצם הדיון לטענותיו של שלום נגד מפעלו הפרשני של בובר בשדה החסידות. ודוק. עניינו המרכזי של מאמר זה הוא התפתחות יחסו של ג׳ שלום למפעלו של בובר בשדה החסידות מביקורת אוהדת לשלילה כמעט מוחלטת ולאו־דווקא הפולמוס גופו שהמחקר נדרש אליו רבות.[31] יחסו הביקורתי של שלום, אם לדבר בלשון המעטה, לפירוש החסידות של בובר נחשף בכל עוצמתו ומלואו במאמר ׳פירושו של מרטין בובר לחסידות׳ שפורסם בכתב העת *Commentary* בשנת 1961 ואחר־כך בעברית בכתב העת **אמות**.[32]

כאמור, במאמר ׳פירושו של מרטין בובר לחסידות׳ ניסח שלום את ביקורתו על מפעלו הפרשני של בובר בשדה החסידות על כל סעיפיה בבהירות ובהחלטיות, בחינת ייקוב הדין את ההר. גם במאמר זה, כמו בעיסוק קודם בדברי בובר,[33] לא נמנע שלום מלהזכיר

29. בשאלת יחסו של בובר למדינה היהודית ראו: שלום רצבי, ׳המדינה היהודית בהגותו הפוליטית של בובר (1942-1965)׳, בתוך: אניטה שפירא (עורכת), **עצמאות — 50 השנים הראשונות: קובץ מחקרים בין־תחומי**, ירושלים 1998, עמ׳ 195-214; הנ״ל, ׳מרטין בובר והמדינה היהודית׳, בתוך: מרדכי בר־און (עורך), **אתגר הריבונות: יצירה והגות בעשור הראשון למדינה**, ירושלים 1999, עמ׳ 131-150.
30. ׳תפישת היהדות אצל מרטין בובר׳, **עוד דבר**, עמ׳ 407.
31. על מנת לעמוד על הדיון המקיף והממצה ביותר בפולמוס זה בשדה האקדמי די לציין את המחקרים שלהלן: Moshe Idel, 'Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism: A Critical Appraisal', in: Ada Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, London and Portland, OR 1997, pp. 389-403; Andreas B. Kilcher, 'Figuren des Endes: Historie und Aktualitat der Kabbalah bei Gershom Scholem', in: Stéphane Mosès & Sigrid Weigel, *Gershom Scholem: Literartur und Rhetorik*, Köln 2000; משה אידל, **החסידות בין אקסטזה למאגיה**, ירושלים ותל־אביב 2000, עמ׳ 14-44.
32. ראו: שלום, ׳פירושו של מרטין בובר לחסידות׳, **דברים בגו**, עמ׳ 361-382. המאמר פורסם בעברית לראשונה **באמות**, ו (תשכ״ג). לפני כן פורסם באנגלית: Gershom Scholem, 'Martin Buber's Hasidism, A Critique', *Commentary*, 32, 4 (October 1961), pp. 304-316
33. ראו למשל: שלום, ׳על פעולתו של בובר בשדה־החסידות׳, **דברים בגו**, עמ׳ 450-454, המאמר פורסם לראשונה **בהארץ**, 6.2.1948. וכן: הנ״ל, ׳תפישת היהדות אצל מרטין בובר׳, **עוד דבר**, עמ׳ 401-406; הנ״ל, ׳עוד הערה לעניין בובר והחסידות׳, שם, עמ׳ 408-413.

את תרומתו של בובר להכרת החסידות. הוא אף רואה חשיבות רבה בפרסומים בתחום החסידות שעוררו בני־ברית ושאינם בני־ברית, ומסכם: 'למעלה מחמישים שנות פעילותו הניאו־חסידית של בובר נענתה להן בת־קול עזה'.[34] אך דומה שהפעם אין הוא עושה זאת אלא בדרך של שגרה וכמתכוון לצאת ידי חובה ותו לא. שכן אף בתיאור תרומת מפעלו של בובר לא נרתע שלום מלהוסיף מעין הערות שעליהן, במידה זו אחרת, מושתתת ביקורתו על מפעלו של בובר. אגב תיאור תרומתו של בובר להפצת החסידות לא נמנע שלום מלהכניס נימות העומדות במרכז ביקורתו על מפעלו של בובר: 'למעשה, בבוא רובנו לגלגל בחסידות, הננו חושבים קודם־כל במושגים שהורגלנו בהם בשל פרשנותו הפילוסופית של בובר; [...] כי אחרי ככלות הכל מפעלו של בובר מהווה פירוש, שאפשר שזיקתו לעצם הענין תהא בצריך־עיון'.[35]

במאמר זה אין שלום מסתפק בהארת נקודות התורפה המתודיות והפרשניות של בובר. הוא נדרש, ולא בלי אריכות, למוטיבציה שמאחורי מפעלו של בובר ורואה בה את הגורם המרכזי לכשלון מפעלו הפרשני ואף, לא פחות ולא יותר, לזיוף דיוקנה של החסידות. שלום מקדיש מקום רחב לתיאור הקשיים העומדים בפני החפץ לבחון את מפעלו החסידי של בובר בדרך ביקורתית. בתיאור זה מדבר שלום על השלב המיסטי של בובר, שלדעת שלום יש לחפש בו את אחת מתגליותיו החשובות ביותר של בובר בשדה חקר החסידות, דהיינו ההבנה 'כי התנועה החסידית מצוי בה גרעין מיסטי של יהדות חיה'.[36] אל לנו לשכוח שהגרעין המיסטי וזיקתה של תנועת החסידות אל קבלת האר"י והשבתאות הם ההיבט המרכזי המאפיין אותה לדעת שלום. שכן הוא ראה את ייחודה ואת חשיבותה ההיסטורית התרבותית והדתית של החסידות בהיותה השלב האחרון בהתפתחות המיסטיקה היהודית אחרי השבתאות.[37] אך לא כאן מסתיימת ההתפתחות של בובר לדעת שלום. התמורה החשובה שחלה בה לדעתו היא 'נטישת עולם המיסטיקה' וקביעת עמדה חדשה, 'שהביאתו לשורה הראשונה של מה שהיה נקרא היום "אֶכסיסטנציאליסמוס דתי"'.[38] ותמורה זו, מטעים שלום, אינה תמורה של מה בכך. חרף התמורה שחלה בתפיסת עולמו גם בשלב חדש זה הוסיף בובר להדגים את 'השקפותיו מאוצרה של החסידות'.[39]

בלי להפליג בהנחות ובסברות רחוקות נהיר שלדעת שלום מרגע שנטש בובר את 'עולם המיסטיקה' היה עליו להימנע מלהשתמש 'באוצרה של החסידות' להמחשת רעיונותיו. משלא כך נהג בובר לא נותר לו לשלום אלא להסיק שמפעלו הפרשני של בובר

34. הנ"ל, 'על פעולתו של בובר בשדה־החסידות', **דברים בגו**, עמ' 363.
35. שם, עמ' 362–363 (ההדגשה שלי, ש"ר).
36. שם, עמ' 364.
37. ראו: הנ"ל, 'החסידות: השלב האחרון', בתוך: אברהם רובינשטין (עורך), **פרקים בתורת החסידות**, ירושלים תשל"ח, עמ' 31–52.
38. שלום, 'על פעולתו של בובר בשדה־החסידות', **דברים בגו**, עמ' 364.
39. שם.

מונע מתפיסת עולם לא מיסטית ואל לה להשתמש בחסידות, שעולמה הוא עולמה של המיסטיקה. לשון אחר: הידרשותו של בובר הבוגר, דהיינו של בובר מכונן הפילוסופיה הדיאלוגית, אל החסידות אינה בגדר מפעל פרשני, אלא בגדר מפעל מוטה 'אידיאולוגית' שנועד לשרת תפיסת עולם של 'אכסיסטנציאליסמוס דתי' רחוק וזר לחסידות. מובן מאליו, לדעת שלום, שמפעל זה יהיה אנוס לאנוס ולזייף את 'אוצרה של החסידות' על מנת להשתמש בה לצרכיו. מן הראוי לציין שהנחת היסוד של שלום בדברים אלה, הנחה העולה בקנה אחד עם תובנותיו במאמרו 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל',[40] היא שאמת המידה לבחינת כל פרשנות שהיא לתופעה היסטורית כמו החסידות היא מידת הצלחתה להאיר את התפתחותה, את תוכנה ואת בשורתה בהקשר המקורי, ומבחינה זו דווקא כשל בובר, לדעתו של שלום.[41]

בדרך של הכללה ניתן לראות את ביקורתו של שלום בשני מישורים: במישור הדיסציפלינרי־מדעי ובמישור התוכני־פרשני. במישור הדיסציפלינרי־מדעי נדרש שלום בעיקר למקורות ועליהם יצק את מסכת פרשנותו, וראה בהם את משקפי רוחה, תכניה וייחודה של החסידות. במישור התוכני־פרשני עוסק שלום במושגיה, בתכניה ובעולמה החברתי־דתי של החסידות בהקשרה ההיסטורי, דהיינו בזיקתם לקבלה בכלל ולקבלת האר"י בפרט. במישור הדיסציפלינרי, קבע שלום, התעלם בובר מהספרות הדרשנית והעיונית שיצרו מייסדיה ומוריה של החסידות. תחת זאת, לשם העמדת דמות דיוקנה של התנועה ולשם פרשנותה על הספרות האגדית של החסידות, הסתמך בובר בעיקר על סיפורי צדיקים. ואכן בתגובתו למאמר ביקורתי זה של שלום,[42] וכן בדברי תגובתו לטענותיה של רבקה ש"ץ־אופנהיימר בספר *The Philosophy of Martin Buber*,[43] לא הכחיש בובר שאת פרשנותו השתית על שימוש כמעט בלעדי באגדה, אך שלא כשלום טען שאת משמעותה וחידושה של החסידות יש לחפש בספרות זו דווקא. ואילו את הטענה שמבחינה כרונולוגית הועלתה ספרות האגדה על הכתב זמן רב אחרי ספרותה העיונית של

40. כזכור אחת הטענות המרכזיות של שלום במאמרו על חכמת ישראל נוגעת לפער שבין מגמתה ומטרתה המוצהרת, חקירה מדעית צרופה, ובין היותה אמצעי וכלי בידי אידאולוגיית ההתבוללות, או בלשונו של שלום, בין הכרזות 'על מדע טהור' ואובייקטיביות 'ובין העובדה הבולטת של התפקיד הפוליטי שמדע זה בא למלא, ביקש למלא ונתקבל על דעת הציבור כדי למלאותו'. ואילו על המהפכה המדעית שחוללה הלאומיות היהודית ב'חכמת ישראל' ראו: שלום, 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל', **דברים בגו**, עמ' 387. ראו גם: שם, עמ' 398–403; אברהם שפירא, 'בין פילולוגיה להיסטוריוסופיה: מדעי היהדות בתפיסת גרשום שלום', בתוך: אניטה שפירא, מינה רוזן ודינה פורת (עורכות), ספר יובל לדניאל קארפי, תל־אביב תשנ"ו, עמ' קסה–קפב, ובייחוד עמ' קעג–קעד.

41. שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', **דברים בגו**, עמ' 369.

42. בובר, 'כמה הערות לתיאוריה של החסידות', **תקוה לשעה זו: סוגיות מענייני הרוח והמציאות**, תל־אביב 1992, עמ' 127–134.

43. ראו: Buber, 'Replies to My Critics', in: Paul Arthur Schlipp and Maurice Fridman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, London 1967, pp. 732-739

החסידות פטר בובר בנימוק הפשוט שאיחור זה אין בו 'לאשר את הטענה שהן בחזקת מקור מפוקפק'. ולהוכחה ציין בובר את 'שבחי הבעש"ט שהופיע בדפוס רק חמישים וחמש שנה לאחר מותו של הבעש"ט'.[44]

לאמיתו של דבר תשובה זו של בובר, וכן תשובתו למאמר הביקורת של ש"ץ־אופנהיימר, עולות בקנה אחד עם תפיסתו את מהות החסידות כפי שסיכם בתמציתיות כבר במאמרו 'דרכי אל החסידות' שכתב בשנת 1918.[45] לגרסתו, סגולתה של החסידות לא היתה בתחום התאוריה הקבלית. כאן, הבהיר בובר לא אחת, החסידות לא חידשה דבר. טעמו של הדבר פשוט. החסידות לדעת בובר אינה סוג של תורה, אלא צורה של חיים,[46] וכפי שהבהיר באור הגנוז, 'מציאות שבניסיון של נשמות נלהבות'.[47] על בסיס תפיסה זו נקל להסיק כי אין לדרוש מהחוקר 'שיפנה ויעבור מן הסיפורים שנמסרו על אותם החיים שמלפנים אל התורה שעליה הסתמכו המייסדים ותלמידיהם [...] העיקר הוא לא בתורה הנתפסת בפני עצמה, אלא במאורע שהוא חיים ודיבור בעת ובעונה אחת'.[48] יתר־על־כן היות שהדברים אמורים בתנועה שסגולתה וייחודה 'אינו תורה, אלא אורח־חיים [...] היוצר עדה', גרס בובר שהיחס בין התורה ואורח־החיים אינו 'מסוג כזה שאורח־החיים יהא התגלמות של אותה תורה; אדרבה, אורח־החיים החדש הוא שדחף לביטוי מחשבתי, לפירוש תיאולוגי'.[49] ונהיר שאורח חיים זה ימצא את מבעו בראש ובראשונה באגדה. הווה אומר, המקור הראשון להכרתה היא האגדה שלה, ורק אחריה באה הספרות העיונית. ואילו לדעתו של שלום, יהיו יתרונותיה וכוחה של הספרות החסידית האגדית גדולים ככל שיהיו נשארת בעינה העובדה כי 'החיבורים החשובים ביותר נתחברו בין תק"ל (1770) ותקע"ה (1815), כלומר בתקופה שהחסידות נעשתה, מתוך מלחמות ומריבות קשות, לכוח ממשי ביהדותה של מזרח־אירופה וניסתה להפיץ [....] את תורותיה ואורח־חייה. חיבורים אלו, מקופלות בהם תורות גדולי החסידות'.[50] לא כן הספרות האגדית. זו נוצרה אחר־כך. ואם לא די בכך הרי שמטרתה לא היתה הפצת החסידות ותורותיה, אלא האדרת דמותו של הצדיק.[51] הספרות הפרשנית־תאורטית ולא ספרות האגדה החסידית, לדעת שלום, היא שצריכה לייצג את קורפוס תעודותיה האותנטיות של החסידות. בשל מגמתם של כתבים אלה, קרי 'הפצת תורת החסידות', אין לשלום ספק שמעמד אוטוריטרי ניתן לייחס לאותם כתבים תאורטיים

44. בובר, 'כמה הערות לתיאוריה של החסידות', **תקוה לשעה זו**, עמ' 134.
45. בובר, 'דרכי אל החסידות', שם, עמ' 101–113.
46. ראו למשל: בובר, **בפרדס החסידות: עיונים במחשבתה ובהויתה**, ירושלים ותל־אביב תשכ"ג (הדפסה שנייה), עמ' כב.
47. הנ"ל, **אור הגנוז: סיפורי חסידים**, ירושלים ותל־אביב תשכ"ט, עמ' 13.
48. בובר, 'כמה הערות לתיאוריה של החסידות', **תקוה לשעה זו**, עמ' 128.
49. בובר, **בפרדס החסידות**, עמ' כב.
50. שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', **דברים בגו**, עמ' 366–367.
51. שם, עמ' 367.

ופרשניים המציגים תאולוגיה קוהרנטית פחות או יותר. ולמרבה האירוניה, לטענת שלום דווקא מהם התעלם בובר. אך מה שחמור במיוחד הוא שלגרסת שלום התעלמות זו היא מיניה וביה התעלמות מהעדויות האותנטיות והמקוריות למשמעותה של החסידות בהקשר המקורי של היווצרותה והתפשטותה. ברור אפוא שלדעת שלום על מנת לתאר ולהבין את החסידות יש לברר בראש ובראשונה את עמדותיה התאולוגיות ולא את האגדה החסידית המאוחרת וההגיוגרפית. מכל מקום שלום מסכם:

> אגדות ומאמרות אלו [שבובר עשה בהם שימוש בלעדי], רישומם, בלא ספק, חזק ביותר ויש בהם, בלי ספק, ענין אנושי רב; אולם אם נבקש לדעת מה משמעם האמיתי בהקשרם המקורי, אין אנו יכולים אלא לחזור על אותם המקורות הראשונים, שבובר הסיטם כאילו אינם אלא מקורות־משנה בלבד.[52]

אם כך במישור המתודי, הרי שבמישור התוכני־פרשני השתית שלום את ביקורתו על הזיקה שבין החסידות בתור תנועה מיסטית לתנועות המיסטיות שקדמו לה, תנועת הקבלה בכלל וקבלת האר״י והשבתאות בפרט.[53] לגרסתו, על מנת להבין את החסידות בתור תופעה היסטורית יש כאמור להבינה בהקשר לזמנה ולמקומה, ולפיכך יש להבינה מתוך זיקה להתפתחותה הדיאלקטית של הקבלה. לא כך עשה בובר. לדעת שלום התעלם בובר מהזיקה המהותית שבין החסידות לקבלה, ובעיקר לקבלת האר״י והיסוד הגנוסטי המהותי לה. וכך במקום לראות ולהבין את החסידות בתוך קונטקסט היסטורי ראה בה בובר, לגרסתו של שלום, תופעה שניתן להידרש אליה במנותק מהקבלה והגנוסיס. שלום היה אמנם ער לעובדה שכבר בספרו הראשון על החסידות, 'סיפורי רב נחמן',[54] עסק בובר בשורשי החסידות בקבלת האר״י ושלוחותיה. אך, מבהיר שלום, הוא ראה בזיקה זו לא יותר מאשר חיבור של חוט הטבור, שכשניתק ממנו התינוק הוא חי ועומד כברייה בפני עצמה.

ואכן אליבא דבובר, החסידות, שהיא החוליה האחרונה שהתפתחה במיסטיקה היהודית, היא קבלה שהפכה אתוס. לגרסתו, כמו שהקבלה היא מיסטיקה כך אף בעיקרו של דבר החסידות היא מיסטיקה. אך שלא כמו במיסטיקה של הקבלה הלוריאנית ותורת

52. שם, עמ׳ 369.

53. דיון נרחב בפרשנותם של שלום ובובר לחסידות ראו: סימון, **יעדים, צמתים נתיבים**, עמ׳ 254–256, 314–326; רון מרגולין, **מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות**, ירושלים תשס״ה, עמ׳ 6–33; Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, pp. 53-70; Idem, 'Models of Discourse in Modern Judaism: The Buber-Schalom Debate Reconsidered', *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 71 (1988), pp. 657-681; Biale, *Gershom Scholem - Kabbala and Counter-History*, pp. 165-170; Grete Schaeder, *The Hebrew Humanism of Martin Buber*, Detroit, MI 1973, pp. 291-295

54. Martin Buber, *The Tales of Rabbi Nachman*, Atlanta Highlands, NJ 1988

התיקונים המאפיינת אותה, אורח החיים שדגלה בו החסידות היה של שמחה בחיים ולא של סגפנות.[55] יתרה מזו, שלא כמו הקבלה הנושאת במידה זו או אחרת גוון גנוסיטי, שהציבה לה לתכלית את הגאולה הקוסמית והאפוקליפטית, הֶסבה החסידות את מאמצי התיקון לגאולתו הרוחנית של היחיד, ובתור שכזאת ראה בה בובר תגובה לשבתאות.[56] תמורות אלה סימנן התנערות מהאפלטוניות ומהגנוסיס, שאפיינו את המיסטיקה הקבלית, ופנייה אל הממשות הקונקרטית שבתודעה מתוך אחריות. בובר תיאר תמורה זו כהסרת הסכמתיות מן המסתורין של הקבלה,[57] כלומר העולם נתפס על ככותו ולא על מצעם של סמלים ומושגים שמקורם בתאוסופיה שיטתית. שיאה של תמורה זו בא לידי ביטוי ב׳תורת הניצוצות׳ החסידית כפי שפירשה בובר.[58] כלומר, עיקריה של תורת הניצוצות החסידית הם שניים: (א) כל מה שהאדם עושה חייב הוא לעשותו בכל מהותו; (ב) כל מה שהאדם עושה הוא חייב לעשותו בכוונה לשם ייחוד עצמותה העליונה של האלוהות עם שכינתה השורה בעולם. בובר לא הסתפק בדברים אלה והוסיף: ׳אולם לא נרמז כאן בשום מקום כנהוג בכל תורה סגפנית השואפת להתגבר על המציאות, שתסתלק השכינה מהעולם, אלא איחוד הנפרדים משמעו דווקא — איחוד אלוהים עם העולם, שנשאר בחינת עולם, אלא שעתה נגאל הוא בחינת עולם׳.[59] ברוח זו ראה בובר גם את ׳רוחה וגופה של התנועה׳ החסידית.[60] הוא הבהיר שחידושה המשמעותי של החסידות הוא בהרחבתו של שדה העשייה הדתית, ׳שלא עוד מעשה זה וזה מכריע, אלא קידוש כל העשייה מכריע׳.[61] סמי מכאן שמצוות ואורח חיים מוכתבים אפריורי בבחינת כזה ראה וקדש. לכן יכול היה בובר לדבר בפשטות על החסידות בתור תורה ׳השמה למעלה מן ה״מה״ של העשייה, הניתן לעריכת חוקים, את ה״איך״ שאינו בקביעה׳.[62]

משמעם של דברים: אמנם חוויית היסוד של החסידות אליבא דבובר היא הדבקות. אלא שלדעתו מושג הדבקות החסידי אינו דורש את איון המציאות. נהפוך הוא. מושג זה מכיל בתוכו את התביעה לאישורה ולקידושה של המציאות באמצעות הכוונה הסובייקטיבית של האדם. לפיכך אף הכוונה שהיא הרכיב המהותי של העשייה הדתית שאותה תובעת החסידות אינה מוגדרת על־ידי תורה מיסטית או תאוסופית כלשהי, וזאת כמובן שלא כמו בתורת הכוונות של קבלת האר״י. עניינה של הכוונה בחסידות אינו אפוא לדעת בובר

55. Ibid., p. 10
56. ראו: בובר, **בפרדס החסידות**, עמ׳ טו-כא.
57. בובר, ׳רוחה וגופה של התנועה׳, שם, עמ׳ סה.
58. שם, עמ׳ נו-נח.
59. שם, עמ׳ נז.
60. פרק זה היה בעצם המבוא לספרו של בובר *Der Grosse Maggid und Seine Nachfolge*, שראה אור בפרנקפורט ב־1922.
61. בובר, **בפרדס החסידות**, עמ׳ סה.
62. שם, עמ׳ סז.

בספירות המהוות את מערכת האלוהות, אלא דווקא בהתכוונותו הסובייקטיבית והחד־פעמית ביותר של האדם לאיחוד העולם עם אלוהיו. דהיינו, ש׳בכל תנועה שהוא עושה, בכל דיבור שהוא מבטא יכוון אדם את מהותו של האיחוד׳. לשון אחר: אין הכוונה אלא ׳המגע האמיתי עם הדברים והעצמים׳,[63] מצד אחד, ואישור העולם על ככותו, מתוך קידושו בעשייה הנכונה מצד אחר. ואכן ברוח זו זיהה בובר את המעשה המוסרי ואף את המעשה הפוליטי הנכון עם העשייה הדתית, שעניינה קידוש ההוויה, קרי: נשיאה באחריות לפני אלוהים.[64]

שלום דחה פירוש זה מכול וכול. לדעתו, את מקורו של פירוש זה יש לחפש בראש ובראשונה בהתעלמותו של בובר ממצעה הקבלי־גנוסטי של החסידות, שעל־פיו עיקרה של תורת הניצוצות הוא שחרור הניצוצות משבי הקליפות והעלאתם אל שורשם. שלא כפירושו של בובר, לגרסתו של שלום, החסידות בהיותה תנועה מיסטית אינה מאשרת את הקיום הארצי, קל וחומר שאינה מקדשת את היש הקונקרטי באמצעות התכוונותו הסובייקטיבית והייחודית של היחיד. נהפוך הוא. המפנה שחוללה החסידות הוא הרחבת זירת המעשה הדתי, שראשיתו באדם ובהחלטתו לדבוק באלוהים.[65] כמו בקבלת האר״י, גם תכליתה של החסידות היא העלאת הניצוצות לשורשם העליון. עם מעשה השחרור של ׳הנסתר בתוך הלבוש׳ נותר הלבוש כקליפה ריקה. סמי מכאן הישארותו של העולם ואישורו באמצעות כוונתו והתכוונותו הקיומית של היחיד. בהתאם לתפיסה זו ראה גם שלום בחוויית ה׳דבקות׳ את לֵבה של החסידות.[66] אך שלא כמו אצל בובר דבקות זו עניינה איון, שלילת המציאות אגב שחרור ניצוצות הקדושה המצויים בה והעלאתם לשורשם. ודבקות זו היא היא לגרסתו תכלית המעשה הדתי. הווה אומר, אין החסידות שונה מהקבלה ביחסה לעולם. אם כי כאמור כבובר, ולא מן הסתם אף בהשפעתו, תכליתה של העשייה הדתית אינה הגאולה הלאומית והקוסמית, אלא עילויו וגאולתו של היחיד.

עם זאת מן הראוי לציין שככל שהדברים נוגעים למשמעותה של ׳תורת הניצוצות׳ הקבלית ומושג ׳הדבקות׳, שיאה של החוויה הדתית בחסידות, הן שלום הן בובר הודו במקצת זה לזה.[67] שלום הכיר בעובדה שייתכן שהיו בקרב החסידים כאלה שראו את הדבקות ואת העשייה הדתית כפי שתיארם בובר. הוא אף היה מוכן להודות שתפיסה זו משתקפת במידה זו או אחרת של אינטנסיביות בספרות החסידית האגדתית. אך, הוא מוסיף,

63. שם.
64. ראו: בובר, ׳אלוהים והנשמה׳, **בפרדס החסידות**, עמ׳ קו. ראו גם: פול מנדס־פלור, ׳מבוא׳, בתוך: מרטין בובר, **ארץ לשני עמים**, ירושלים 1988, עמ׳ 24–26; רצבי, ׳מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ״מ בובר׳ (לעיל הערה 17), עמ׳ 641–671.
65. ראו: שלום, **דברים בגו**, עמ׳ 330–331.
66. ראו: שלום, ׳״דבקות״ או ״התקשרות אינטימית עם אלוהים״ בראשית החסידות (הלכה ומעשה)׳, שם, עמ׳ 325–350.
67. ראו גם: מרגולין, **מקדש אדם**, עמ׳ 30.

'לכנות זאת בשם "בשורת החסידות" נראה בעיני מוטעה ביותר'.[68] אף בובר מצדו הכיר בשתי דרכים למימושה של חוויית הדבקות.[69] הדרך האחת היא הדרך הספיריטואליסטית. עיקרה ספיריטואליזציה של המציאות על־ידי ריקונה מניצוצות הקדושה וביטולה. לא כך השנייה — שהיא היא חידושה המהפכני של החסידות. בדרך שנייה זו עיקרה של הדבקות נעשה דווקא על־ידי קידושו של היש באמצעות התכוונות קיומית, המקיפה את כל אישיותו של האדם, וקבלת האחריות לפני האלוהים. אך, כאמור, לדעתו של בובר הדרך הראשונה הקבלית אינה חידושה של החסידות, ויתר־על־כן לא זו היתה דרכם של מוריה הראשונים. ואם לא די בכך הרי שלגרסת בובר רק משתש כוחו של החידוש שב מושג הדבקות הקבלי לקדמת הבימה.[70]

ג

שלום לא הסתפק בטענותיו המתודיות והתוכניות כבדות המשקל ונדרש גם אל המצע הפילוסופי של מפעלו הפרשני של בובר, מצע שראה בו את המוטיבציה למפעל זה. לדעת שלום, את פרשנותו של בובר לחסידות, כמו גם את דרכו בבחירת המקורות, יש להסביר כמושפעת מנסיונו להציג את תפיסתו האקזיסטנציאלית־דתית, ששלום הגדירה אנרכיזם דתי, וראה אותה כעולה בקנה אחד עם החסידות. לגרסת שלום אי־ההתאמה בין תפיסתו הפילוסופית של בובר, דהיינו האנרכיזם הדתי שלו, ובין החסידות בתור תופעה היסטורית, היא שעמדה מאחורי פרשנותו. אנרכיזם דתי זה פירושו, אליבא דשלום, תביעה 'מעם האדם שיקבע לו כיוון ויגיע לכלל הכרעה, אך אין היא [הפילוסופיה האנרכית־דתית של בובר] אומרת דבר על כך, מהו הכיוון ומהי ההכרעה'.[71] ואמנם כיוון והכרעה מוגדרים מוגבלים אליבא דבובר לעולם הלז (כלומר לעולם המוגדר על בסיס יחסי סובייקט-אובייקט, על צורות הסתכלות של זמן וחלל ועל קטגוריות תבוניות). לא כן בעולם הזיקה, עולם ה'אני ואתה' (דהיינו עולם שבו ה'אני' וה'אתה' ניצבים זה מול זה בהיותנו נוכחויות שאינן מאויכות ביחסי סובייקט-אובייקט, צורות הסתכלות וקטגוריות תבוניות). 'כאן', כפי שמיטיב שלום לנסח, 'אי־אפשר לו לשום דבר שיתגבש בניסוחים ואין חוקים ואין מצוות'.[72] נהיר הוא, מטעים שלום, שהחסידות 'שראתה עצמה משועבדת למסורת היהודית' לא היתה יכולה להיות שותפה להשקפה הזאת שהיא אנרכיסטית על־פי טבעה.[73] על בסיס

68. ראו: שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', **דברים בגו**, עמ' 378.
69. ראו: Buber, 'Replies to My Critics' (above note 43)
70. ראו: בובר, 'כמה הערות לתיאוריה של החסידות', **תקוה לשעה זו**, עמ' 129.
71. שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', **דברים בגו**, עמ' 379.
72. שם.
73. שם.

של טענותיו העקרוניות במישור הדיסציפלינרי והתוכני, ועל בסיס המוטיבציה שהנחתה את בובר לדעתו, לא נותר לשלום אלא להסיק בדרך של ודאי כי בובר תיאר ופירש את החסידות מתוך 'השמטות רבות מדי' על בסיס בררה מגמתית מכאן, והצגת משמעותה ובשורתה של החסידות העמוסה 'הגות אישית ביותר' מכאן. לפיכך מוסיף שלום, כי אף אם הגות זו 'נשגבה, מלבבת ומעוררת את התודעה המודרנית עד עמקה [...] אם רצוננו להבין את התופעה ששמה חסידות כהוייתה [...] נהא מחויבים לחזור ולהתחיל מבראשית'.[74]

כשם שבובר לא דחה את טענותיו של שלום במישור הדיסציפלינרי־מדעי והודה לו במקצת בתחום התוכני, כך לא דחה גם את הטענה בדבר המוטיבציה והסובייקטיביות שמושתת עליהם מפעלו הפרשני. בובר הודה שמעולם לא היה עניינו בחסידות עניין היסטורי־מדעי או לפחות לא היסטורי ומדעי בלבד. אך גם אם לא דחה את הבחנתו של שלום הרי שדחה את המסקנות שהסיק ממנה. בספר *The Philosophy of Martin Buber* בהידרשו לביקורתה של ש"ץ־אופנהיימר, תלמידתו של שלום, הודה בובר שפעל בדרך של בֵּרה ומתוך מה שניתן לראות בו מגמתיות. אך אין זאת אומרת, הוסיף בובר, שעקרון הבררה היה עניין של העדפה סובייקטיבית. הוא פעל לפי אותו קנה מידה שפעל בו בכל מחקריו בתחום היהדות, דהיינו חשיפת צורת החיים, קרי 'הדתיות היהודית', שנתגלתה בה.[75] חשיבותה וחידושה של החסידות לא היו בתחום התאולוגיה הקבלית. במישור זה לא היתה החסידות אלא בגדר תופעה אפיגונית. חידושה העיקרי היה בצורת חיים של אמונה, שבמרכזה חוויית הדבקות והשגתה, לא באמצעות התכוונות אל מעבר לעולם וליש כהופעתו בעולם המוחשי, אלא באמצעותם ודרכם דווקא. אך טבעי הוא, הבהיר בובר, שנבחרו אותם חומרים המשקפים 'צורת חיים' זו שהיא חידושה ובשורתה של החסידות.

כך גם, וביתר הרחבה בתגובתו לביקורתו של שלום, לא שלל בובר את המגמתיות של מפעלו ואת הבחירה שעשה בחומרים שעמדו לפניו.[76] תחת זאת הוא הבחין בין מפעלו של ההיסטוריון שמטרתו חשיפה אובייקטיבית של העבר מכאן ובין מפעלו של הוגה או חוקר שמטרתו אינה חשיפת העבר אלא עיצובם של ההווה והעתיד. החוקר שמטרתו אובייקטיבית מונע 'מתוך השאיפה להכרה מדעית — הכרה שראוי לה שתהיה מקיפה ומדויקת ככל האפשר'. לא כן מטרתו של זה הניגש אל העבר מתוך התכוונות לעיצובם של ההווה והעתיד. חוקר זה חותר בעיקרו של דבר 'לנשא אל האור נכס גדול של חיי־הדת שנתכסה עיי־חרבות'. אין הוא חותר לנאמנות היסטורית דייקנית. נהפוך הוא. הוא פועל בדרך מגמתית ביותר, שכן מפעלו נובע, לדברי בובר: 'מן הרצון להנחיל לדור שבהווה מכוחם של אותם החיים — שנשתמרה בידינו המסורת שלהם, אף כי לא בכול במידה שווה של נאמנות — כל מה שיכול לסייע לדור, כדי להכריע את מצוקת־האמונה שלו

74. שם, עמ' 383.
75. Buber, 'Replies to My Critics' (above note 43)
76. Ibid., p. 737; הנ"ל, 'כמה הערות לתיאוריה של החסידות', **תקוה לשעה זו**, עמ' 127–129.

וכדי לחדש את הקשר שניתק עם המוחלט׳.[77] ודוק: לא המסורת שנשמרה היא מבוקשו של חוקר זה, אלא ׳החיים׳ שמסורות אלה שיקפו. כיוון שכך אין עניינו של חוקר זה, גרס בובר, הצגת ממצאים אובייקטיביים כביכול. ׳במקום אובייקטיביותו של החוקר׳, מטעים בובר, נדרוש מהחוקר נאמנות ל׳משימתו המיוחדת׳.[78] על בסיס הכרות אלה מבהיר בובר, כאשר דנים בחסידות שעיקרה ׳לא בתורה הנתפסת בפני עצמה, אלא במאורע שהוא חיים ודיבור בעת ובעונה אחת׳, נהיר הוא שהיה עליו מתוך נאמנות למשימתו לפנות דווקא אל סיפורי החסידים שנתגלית בהם בשורתה וחידושה של החסידות, ולא בתאולוגיה שהיא תורה ישנה ובתור שכזאת ׳לא תוליד לעולם בדור מאוחר אורח־חיים חדש׳;[79] אם כי פעמים רבות בשל הצורך בלגיטימציה עשוי ׳החדש׳ בשלבי התפתחות מאוחרים להטמיע לתוכו תורה ישנה ולהסתמך עליה, ופעמים אף לשגות בתום ולראות בה את ׳מקור מחצבתו׳.[80] על רקע זה ברור היה לבובר שעל מנת למצוא את בשורתה של החסידות היה עליו לבחור בחומר האגדי דווקא.

עיון בביקורת שמעלה שלום במאמר זה, ובתמונת החסידות המצטיירת מכתביו השונים, מלמד שבין שלום לבובר ישנן זיקות לא מעטות, פעמים של הסכמה ופעמים של הסכמה והסתייגות.[81] כמו בובר זיהה גם שלום את מרכז כובדה של החסידות בנטרול המתח המשיחי שאפיין את קבלת האר״י.[82] יתר־על־כן, כבובר גם הוא ראה את אחד מחידושיה של החסידות בהרחבת תחומו של המעשה הדתי מכאן, ובהעתקת זירת הגאולה אל עולמו של היחיד מכאן.[83] עם זאת, בעוד בובר ראה במעבר זה פנייה אל אישור העולם וקידושו על־ידי הכוונה הנכונה, לדעת שלום הורחב תחום העשייה הדתית, ומכאן ואילך ׳אין הדבקות אידיאל רחוק׳, דהיינו מסע מדיטטיבי מיסטי מייגע ברוח קבלת האר״י, אלא ׳הכל מתחיל בהחלטת האדם לדבוק באלוהים׳.[84] כיוון שכך לא תורת הכוונות המסובכת ומסע בעולמות עליונים הם אליבא דשלום הדרך לדבקות, אלא החלטתו האינטימית של החסיד ׳לדבוק באלוהים׳. אך התכלית נותרה אותה תכלית: איונו של היש כמצע לחוויית הדבקות.[85] וכך אף אם לכאורה כמו בובר ראה גם שלום בחסידות ׳קבלה

77. שם, עמ׳ 127.
78. שם, עמ׳ 128.
79. שם.
80. שם.
81. ראו גם: מרגולין, **מקדש אדם**, עמ׳ 28–32.
82. ראו: Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism: and other essays on Jewish spirituality*, London 1971, pp. 176-202
83. ראו: שלום, ׳החסידות: השלב האחרון׳ (לעיל הערה 37), עמ׳ 31–52.
84. שם, עמ׳ 41.
85. כך לדוגמה יפסוק שלום חד־משמעית: ׳החסידות בכללה זהה פחות או יותר עם המיסטיקה הקודמת ובו בזמן צרה אותה מחדש׳. לפיכך את חידושיה של החסידות יראה כחידוש אמצעים להגשמת התכלית, כמו מוסד הצדיק, פופולריזציה של מושגי הקבלה ודרכיה וכדומה, ראו: שם, עמ׳ 41–45.

שהפכה אתוס',[86] הרי שכאן דווקא רב המרחק ביניהם. אליבא דבובר פירושה של תמורה זו הוא התנערות מעולמה הסמלי של הקבלה, עולם המושתת על האפלטוניזם והגנוסיס, ופופולריזציה של הקבלה.[87] עיקרה של התפנית בא לידי ביטוי בפסיכולוגיזציה של תורת הספירות הקבלית,[88] דהיינו בהעתקתה של תורת הספירות מהמישור המקרוקוסמי של העולמות האלוהיים אל העולם המיקרוקוסמי של האדם, ובהעצמת הממד המוסרי שבהן. בחשבון אחרון העתקה זו לא פגעה, לגרסת שלום, כהוא זה ביחסה לקבלה של האר"י, שעניינה היה המקרוקוסמוס.[89] כללם של דברים, הוא היה נאמן לתפיסתו שכמו כל תופעה היסטורית אין להבין את החסידות אלא במסגרת התפתחותה הדיאלקטית של הקבלה.[90]

על רקע תפיסתו זו יש להבין את יחסו של שלום לחסידות. שלא כרבים מבני דורו ובייחוד שלא כבובר, שראו בחסידות תנועה של התחדשות העשויה לשמש מודל לתחייתה של הוויטליות היהודית, גרס שלום שמקומו של היסוד הפסיבי־שמרני שבה רב ביותר. כמו שי הורוביץ גם הוא ראה בחסידות תנועה שמרנית, מיסטית וניהיליסטית שמטרתה אינה רק נטרולו של המתח המשיחי, אלא מבחינות רבות, שלא כבובר, אף נטרולו כביכול של העולם.[91] שלא כמו הקבלה, והשבתאות שבעקבותיה, ששאפו לתמורה ולגאולה קוסמית, הרי שהחסידות, בהעתיקה את זירת המעשה הדתי ואת הגאולה לעולמו של היחיד, סתמה לטענת שלום את הגולל על אפשרות של פעילות גואלת אקטיבית במסגרת ההיסטורית. וכך שלא כבובר, ששלל את השבתאות בהיותה תנועה גנוסטית הזרה ליהדות, ראה שלום בשבתאות דווקא תנועה דינמית ובעלת משמעות היסטורית. שאיפת הגאולה האוניברסלית שהניעה אותה עשויה היתה לגעת במציאות ההיסטורית. לא כן החסידות, שהעתיקה את זירת התגשמותה של הגאולה אל היחיד, תוך כדי שהיא חותרת לאיונו של העולם על־ידי המעשה הדתי. אך למותר הוא לציין שמשמעותן של הנחות אלה, כפי שאכן היטיבה להראות ש"ץ־אופנהיימר בספרה **החסידות כמיסטיקה**, היא שניתן לאפיין את החסידות כתנועה קוויטיסטית (Quietistic).[92] עם זאת חשוב לציין ששלום הבין היטב את הסכנות הטמונות בכל תנועה משיחית־אפוקליפטית, ובייחוד במגמות הניהיליסטיות המאפיינות אותה.[93]

86. שם, עמ' 44.
87. ראו: שם, עמ' 41–44. מן הראוי לציין שאף משה אידל מצביע על כך שהן שלום והן בובר זיהו בקבלה תופעה גנוסטית, ראו: אידל, **החסידות בין אקסטזה למאגיה**, עמ' 23–24.
88. ראו: שלום, 'החסידות: השלב האחרון' (לעיל הערה 37), עמ' 43.
89. כך לדוגמה הבהיר שלום: 'התיאוסופיה על כל תורותיה הסבוכות, גם אם אינה מושמטת לחלוטין, לפחות אינה משמשת עוד נקודת מוקד של התודעה הדתית', שם.
90. Biale, *Gershom Scholem - Kabbala and Counter-History*, pp. 166-168
91. Ibid., pp. 168-169
92. רבקה ש"ץ־אופנהיימר, **החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויטיסטיים במחשבה החסידית במאה הי"ח**, ירושלים תשכ"ח. להגדרת הקוויטיזם ראו: שם, עמ' 21–22.
93. על מודעותו של שלום לסכנות הטמונות במשיחיות האפוקליפטית ראו: שלום, 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', **דברים בגו**, עמ' 155–190, ובמיוחד עמ' 189–190; הנ"ל, **שבתי צבי והתנועה**

לא המחלוקת סביב מהותה של המיסטיקה[94] — דהיינו אם סימנה של החוויה המיסטית הוא ביטול ה'אני' והעולם והתאיינות באל, או שמא תיתכן מיסטיקה הרואה את הדרך לאל כדרך המותנית דווקא בשמירת גבולותיו של ה'אני' אל מול האל הניצב מולו בתור 'אחר מוחלט', שאף בעיצומה של החוויה המיסטית אינו מאבד מאחרותו — היא העומדת בשורשי הוויכוח בין שלום לבובר. ככלות הכול, כפי שכבר צוין לעיל, גם בובר הכיר בפירושו של שלום לחוויית הדבקות שבלבה של החסידות, אלא שלדעתו לא כאן מצוי היה לב חידושה של החסידות. יתר־על־כן, הוא סבר שאף אם מוריה ומכונניה של החסידות, הבעש"ט, בני חוגו ותלמידיו הקרובים ראו את הדרך לדבקות כעוברת בכאן ובעכשיו ומקדשת אותו, הרי רק משפג כוחו החי של החידוש שבה החסידות במידה זו אחרת אל הקבלה במובנה השגור. גם שלום מצדו הודה במקצת בצדקת תפיסתו של בובר. כך, לדוגמה, הוא הכיר בעובדה שהיו חסידים שאת חוויית הדבקות ראו בדרך שפירשה בובר, אך הוא סבר שלא הם אלה המשקפים את רוחה וגופה של התנועה.

מן המוֹתר לציין שאת פרשנותו של בובר, כפי שהיטיב להאיר שלום, יש להבין בעקבות תפיסתו הדיאלוגית של בובר, שאינה מכירה בייחודה של החוויה המיסטית בפרט והחוויה הדתית בכלל. שהרי המפגש עם האלוהים, שאליבא דבובר הוא ה'אתה הנצחי', ייחודו אינו אלא בכך שאלוהים הוא המוקד שבו כלל הזיקות 'אני אתה'. זאת, כמובן, מאחר שלאור תפיסתו הדיאלוגית רק אלוהים מכלל המצויים שעשוי לפגוש ה'אני' אינו עשוי להתגלגל מ'אתה' ללז.[95] ואמנם אליבא דבובר הפגישה עם האלוהים, קרי: האתה הנצחי, פירושה היענות ודריכות לקול הקורא אל האדם מתוך המציאות על ככותה וכלל וכלל לא על מנת לבטלה. ופסק: 'יודע אתה בלבך לעולם שאתה זקוק לאלוהים יותר מכול; וכלום אין אתה יודע גם זה, שאלוהים צריך לך במלוא נצחיותו? והיאך יכולת אתה לבוא לעולם? אתה צריך לאלוהים להיותך בעולם, ואלוהים צריך לך — לזה דווקה, שהוא תכלית חייך'.[96]

על בסיס זה נקל להבין את תפיסתו של בובר את החסידות בתור תורה המלמדת 'שהאדם משפיע על היסוד הנצחי לא על־ידי מעשים מיוחדים והתכוונות החורגים את גבולותיו של ה'אני', אלא על־ידי האחריות והכוונה המוטענים על כל מעשיו. היא התורה על קידוש המציאות במסגרת היומיום'.[97] ואמנם בסופו של דבר אין האדם יכול להקשיב

Biale, *Gershom* :כן ראו דיון נרחב **השבתאית בימי חייו**, א, תל־אביב 1974, עמ' יא. כמו *Scholem - Kabbala and Counter-History*, pp. 168-170

94. כך למשל כותב מרגולין: 'עיקר ביקורתו של שלום על פירוש החסידות של בובר קשורה כאמור בנטייתו לפסול למעשה את אפשרות קיומה של מיסטיקה המחייבת את העולם. ויכוח זה נעשה מרכזי ביותר בהבנת החסידות בדורות האחרונים, והביא רבים לדחייה כוללת של פרשנותו של בובר', מרגולין, **מקדש אדם**, עמ' 33.

95. ראו: בובר, 'אני ואתה', **בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההוויה**, ירושלים תשל"ג, עמ' 57, וכן עמ' 77–78.

96. שם, עמ' 62–63.

97. בובר, **בפרדס החסידות**, עמ' סו.

לקול הקורא לו, אלא על מצעו של היום־יום. ואם לא די בכך הרי נראה שאת זיקת האדם לאלוהים מאפיינת לדעת בובר 'התכללות' שאין בה לא ביטול ה'אני' וייתורו, כיוון שהזיקה לאלוהים אינה רק 'התכללות' ה'אני ב'אתה' אלא גם התכללות שניהם בהוויה על מילואה.[98] ולמותר הוא לציין שבין מושג זה ובין תיאור ההתכללות בקבלה רב המשותף מן המפריד.[99]

סביר יותר אפוא שאת שורשיה של המחלוקת בין בובר לשלום יש לאתר במחלוקת בסיסית יותר שעניינה: כיצד יש לחקור ולפרש תנועות היסטוריות ותהיינה דתיות או חברתיות או שתיהן כאחד? שאלה זו קשורה בשאלה אם ניתן לדבר על 'אמת' היסטורית בתור מטרת המחקר? ובכלל, מהי מטרתו של המחקר ההיסטורי? לשון אחר, ניצבים אנו לפני אותן שאלות ואותן אבחנות שהעלה ניטשה במסתו המפורסמת ורבת ההשפעה 'במה מועילה ומזיקה ההיסטוריה?'.[100] ברוח תפיסתו של ניטשה, לא בחקר העבר לשמו ראה בובר את מטרתו של המחקר ההיסטורי. כמו ניטשה אף הוא סבר שחקר העבר נועד לסייע ולעצב את ההווה, או בלשונו של ניטשה 'נשרת את ההיסטוריה רק במידה שזו משרתת את החיים'.[101] על־פי גישה זו, בחקרו את העבר מנסה החוקר לחשוף את אותם כוחות העשויים לסייע לבני הזמן להתמודד עם המשברים שמעמיד בפניהם ההווה. אם כי, כפי שמציין לורנס זילברשטיין,[102] שלא כניטשה שראה ב'מות האלוהים' בתודעת האדם המודרני את המפתח להתגברות האדם על ניכורו בעולם, זיהה בובר בדת דווקא את הדרך להתגבר על הניכור ואת המפתח ליצירתיותו האותנטית של האדם.

על יסודות אלה גרס בובר שניתן להבין וללמוד תופעה היסטורית על־ידי מציאת נקודות ההזדהות שבינה ובין המתבונן בה. כך ניתן לראות בתנועה ההיסטורית ובחסידות תופעה העומדת בעצמאותה מול החוקר. משימתו של החוקר היא אפוא למצוא את הכוח המניע, המעצב, שבא לידי מבע בתמורה ההיסטורית. טעמו של דבר ברור. לגרסתו של בובר כוח זה הוא בחינת 'צורה', וכאן 'הדתיות' היהודית אינה מותנה בהיסטוריה, אלא היא פרי החיים גופם ובאה לידי ביטוי באורח חיים ובצורות התנהגות. משום כך את ביטוייו העיקריים של הכוח הזה יש לחפש לדעתו של בובר באנקדוטה ולא בתאולוגיה שהיא

98. ראו: בובר, 'אני ואתה', **בסוד שיח**, עמ' 60.

99. ראו: Moshe Idel, 'Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism', in: Moshe. Idel and Bernard McGinn (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*: *An Ecumenical Dialogue*, New York 1999, pp. 27-57

100. ראו גם: Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, p. 57; Idem, 'Models of Discourse in Modern Judaism: The Buber-Schalom Debate Reconsidered' (above (note 53

101. פרדריך ניטשה, 'כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה', **דמדומי שחר**, ירושלים ותל־אביב תשכ"ח, עמ' 13.

102. ראו: Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought*, p. 57

פרי הרפלקציה ובתור שכזאת מועד יצירתה מאוחר יותר.[103] הווה אומר, בובר כמו שלום סבר שיש להבין את החסידות בהקשרה ההיסטורי.[104] אך מטרת מפעלו בחקר החסידות לא היתה הבנת החסידות כתופעה היסטורית. הוא ביקש למצוא את מבעה של 'הדתיות היהודית' שמצאה בה את גילויה. לפיכך הוא נדרש אל הפן המשייר בתוכו את הדחף המניע, קרי: האגדה המשמרת את עקבותיהם של החיים. לא כך סבר שלום, בהיותו נאמן לתפיסה ההיסטוריוסופית של 'חכמת ישראל' שעל־פיה כל תופעה וכל תנועה היסטורית ניתן להבין רק על רקעה והקשריה ההיסטוריים. לדעתו, בלי המלאות הפנורמית שנתגלתה ופעלה בה החסידות אין להבינה.[105] הווה אומר: את החסידות יש להבין רק על בסיס התפתחותה הדיאלקטית של הקבלה, שהחסידות מעולם לא ניתקה את עצמה ממנה.

ד

אף אם במאמר 'פירושו של מרטין בובר לחסידות'[106] נתן שלום ביטוי חד־משמעי לשלילתו המוחלטת את מפעלו של בובר בשדה החסידות, הרי שהסתייגותו ממפעלו הפרשני של בובר בשדה החסידות קדומה יותר. ביקורתו הפומבית הראשונה של שלום על תיאור החסידות של בובר באה לידי מבע כבר במאמר 'על פעולתו של בובר בשדה־החסידות' שפרסם ליום הולדתו השבעים של בובר בשנת 1948,[107] זאת לעומת המאמר 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', שבו דומיננטית ביותר, כפי שראינו לעיל, שלילת ערך מפעלו של בובר בשדה החסידות עד כדי הצגת פירושו את החסידות כזיוף. במאמר 'על פעולתו של בובר בשדה־החסידות' ניכרת דווקא הערכתו של שלום לבובר ולמפעלו. אמנם במאמר זה ניתן למצוא בפעם הראשונה, אם כי בצורה עוברית, את ניסוחם המלא והמקיף של עיקרי טענותיו המתודיות והתוכניות־פרשניות של שלום נגד דרך טיפולו של בובר בחסידות. לדוגמה, גם עתה נדרש שלום למקורות שבהם עשה בובר שימוש. כמו במאמר 'פירושו של מרטין בובר לחסידות' הוא מדבר על הסתמכותו המוחלטת של בובר על האגדה החסידית. בעצם, טוען שלום, מצויים שלושה מקורות לחקר החסידות: דרשות ארוכות, 'המצרפות כמה מוטיבים ומשעבדות אותם לרעיון עיקרי אחד', מימרות ופתגמים קצרים וסיפורי מעשיות 'על נפלאותיהם והליכותיהם של הצדיקים'.[108] אך מכל אלה, מדגיש שלום, בחר

103. ראו לדוגמה: בובר, 'כמה הערות לתיאוריה של החסידות', **תקוה לשעה זו**, עמ' 128–129; Idem, 'Replies to My Critics' (above note 43), pp. 737-739

104. ראו גם: משה אידל, **החסידות בין אקסטזה למיסטיקה**, ירושלים ותל־אביב 2000, עמ' 23.

105. ראו: Biale, *Gershom Scholem - Kabbala and Counter-History*, p. 168

106. שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', **דברים בגו**.

107. הנ"ל, 'על פעולתו של בובר בשדה־החסידות', שם, עמ' 450–454.

108. שם, עמ' 451.

בובר בשני היסודות האחרונים דווקא, אלה שבמרוצת הימים נתלכדו ׳מבחינה חיצונית בספרות האגדית, המשקפת, באספקלריה פחות או יותר מצוחצחת, את דמויותיהם של הצדיקים השונים׳. כיוון שכך, מוסיף שלום, ויתורו של בובר על הספרות הדרשנית והעיונית ׳פותח פתח לויכוח על מידת השלמות ההיסטורית, שבסיכומי תורות הצדיקים אשר בספריו, ואין ספק, שויכוח זה עתיד להתעורר בעקבות מפעלו של בובר עצמו׳.[109]

לצד ביקורת מתודית זו נדרש שלום במאמרו המוקדם ׳על פעולתו של בובר בשדה־החסידות׳ גם לפן התוכני־פרשני של בובר את החסידות. הוא מראה שפירושו האקזיסטנציאלי של בובר לחסידות מתעלם לחלוטין מהתשתית האפלטונית הגנוסטית שלה. שלום אינו מסתפק בכך ואף טוען לזיקה בין פירושו של בובר לחסידות ובין הפילוסופיה הדתית שלו: ׳פירוש זה׳, טען שלום במילים ברורות ביותר, ׳קשור באלף נימים בתפיסתו הפילוסופית של בובר עצמו, ועוד לא נמצא החוקר, שיאמר לנו כמה מן הפילוסופיה שלו באה מן החסידות וכמה מפירושיו על החסידות באו מן הפילוסופיה שלו׳.[110]

ואם לא די בכל אלה הרי ששלום מדבר על התעלמותו של בובר מהרקע ההיסטורי של החסידות. הוא מטעים שבובר ניתק את החסידות ממסגרת חיי התורה והמצוות שהיתה שרויה בה ומחויבת לה.[111] שלום מבין אמנם שבדרך זו סייע בובר לצמיחתו של זרם נאו־חסידי שהיתה לו השפעה רבה על יהודים ולא־יהודים באירופה. אך פועל יוצא מזה הוא שהוא גם שימש ׳מטרה ראשית לחציהם של כל מיני מקטרגים ומסטינים על חסידות חדשה זו, שאין בצדה לא קויטלע״ך ולא רבי, לא טלית ולא תפילין, בקיצור: שאין בה לא גופה של החסידות ההיסטורית ולא ממשיגי גופה׳.[112] אך חרף העובדה שכל טיעוניו של שלום נגד בובר מצויים במאמר ׳על פעולתו של בובר בשדה־החסידות׳ בצורתם ההיולית, אין ספק שהנימה השלטת במאמר היא הן של הערכה לבובר ומפעלו הן של הבנה למניעיו הדתיים האקטואליים, ולא הייתי מהסס לומר אף של אמפתיה. לדוגמה, באשר לבחירתו של בובר בספרות האגדית, שלום אינו שולל אותה מכול וכול ואף מציין את יתרונותיה. אחרי הכול, הוא מבהיר, ספרות זו משקפת ׳באספקלריה פחות או יותר מצוחצחת את דמויותיהם של הצדיקים השונים׳.[113] יתר־על־כן, ברור לשלום שאף אם בשל הסתמכותו הבלעדית על הספרות האגדית כאבן השתייה הפסיד בובר את ׳התמונה השלמה של תורותיהם העיוניות של גדולי החסידות׳, הרי שהוא הרוויח את ׳הפרצוף החד־פעמי של האישיות המתבטאת בפתגמים ואנקדוטות קצרות אלו׳.[114] בהקשר זה הצביע שלום ללא היסוס על הישגו של בובר האמן. שכן לדעתו בובר קיבל ׳על עצמו מדעת את הסיכון שבויתור ההוא [הוויתור

109. שם, עמ׳ 451–452.
110. שם, עמ׳ 452.
111. שם, עמ׳ 453–454.
112. שם, עמ׳ 453.
113. שם, עמ׳ 452.
114. שם.

על הספרות העיונית] ונשען במידה רבה על האינטואיציה בבחירת החומר האנקדוטי, ממנו צייר את קלסתר־פניהם של מורי החסידות. ואכן ידיו רב לו באומנות זו, ומי שמכיר את הספרות המודרנית על החסידות ואת מיעוט יכלתם של הכותבים בניתוח מדעי ובהתוית קוי דמויות, הרי זה יוקיר שבעתים את האינטואיציה של בובר ואת מידת יכלתו להעמיד הדברים על חודם׳.[115]

גם בדבר הטענה שבובר התעלם מהמציאות ההיסטורית, ובראש ובראשונה מהמסגרת של חיי תורה ומצוות שבתוכה פעלה החסידות, שלום נוטה לקבל בהבנה ובאמפתיה את גישתו הכמו־שרירותית של בובר. ׳בויכוחים ובהאשמות אלו׳, מבהיר שלום בלשון חד־משמעית, ׳חשבו לו לבובר לחובה מה שהוא עצמו חשבו לזכות. ואכן חושבני, שמותר לומר, כי בנידון זה הצדק כולו אתו. אין יחס חי למסורת של דורות עברו, אלא מתוך חופש האדם המבקש בה את עצמו. ספריו של בובר על החסידות לא נכתבו בחינת ספרי מדע ההיסטוריה ולא התימרו להקיף את החסידות בכל בחינותיה [...] ספריו נכתבו, כדי להבליט נקודות־יסוד, שנראו לו עיקריות במערכת־הערכין שלה׳.[116]

ואמנם בובר מעולם לא ראה את עצמו מוסר, מעבד ומתרגם את תורתה של החסידות לבני זמנו, יהודים ולא יהודים כאחד. הוא עשה זאת, כפי שהעיד על עצמו, למען ההבנה, ההפנמה והפצת הוראתה ודרכה של החסידות. אם כך, באשר למסירה, לעריכה ולבחירה, שעשה בובר באשר לוויכוח על תקפותו של פירושו ל׳ערכין׳ אלה, בניגוד לעמדתו במאמרו ׳פירושו של מרטין בובר לחסידות׳, שלום רחוק מלהיות חד־משמעי. ׳הויכוח על השאלה מהו התוך ומהי הקליפה של תופעה היסטורית׳, הוא מבהיר בנימה כמעט אגנוסטית, ׳לא ייגמר עד ביאת הגואל׳.[117] ואכן ברוח הערכה רבה זו לאיש, למפעלו המדעי ולדרכו האמנותית, כתב שלום לקראת סיום רשימתו:

> אנו מכבדים היום בבובר את האיש, שעשה יותר מחבורה שלמה ואף יותר מבית־מדרש שלם לגלות עינינו לחיפוש אחרי הערכים המיוחדים לנו במסורת עמנו. הוא עשה כן ועלתה בידו מתוך צירוף יחיד במינו של סגולות איש־המדע וההשראה, איש המחקר והאמן המושלם.[118]

ואם לא די בכל אלה הרי ששלום מסיים בציון העובדה שאולי לבובר אין תלמידים, אך הוא יודע להוסיף בחתימת הרשימה: ׳רבים מאד מבינינו חייבים לו הרבה על התעוררות, שאילמלא הוא, לא היתה באה לידינו׳.[119]

אכן בדברי בובר ניתן למצוא דברים העולים בקנה אחד עם תובנות אלה של שלום. כעדות עצמו, בתחילת מפעלו החסידי, סבר בובר שבדרך של שגרה על החוקר להתמסר

115. שם.
116. שם, עמ׳ 453–454.
117. שם, עמ׳ 454.
118. שם.
119. שם.

למלאכתו זאת רק כצופה ומתבונן. אך עד מהרה הוסיף: 'השגתי שתורה מצויה שם ושיש ללמוד לא רק אותה אלא גם את הדרך שעל האדם לצעוד בה. ואם לא בכל אלה הרי שהוא אף מטעים שככל שהבין זאת יותר לעומק, יצא מפעל זה מגדר עבודה מדעית גרֵדא. הוא חש שהוא מעריך את חייו, שאלותיו, סבלו ואף נחמתו לאורו'.[120] משמע שמעולם לא ראה בובר את מפעלו כמפעל שמטרתו מחקרית גרדא. נהפוך הוא. הוא דיבר על זיקתו הבלתי־אמצעית לתורה זו. כל ששאף היה להאיר דרכה את חייו של האדם המודרני. וכך העיד אף על עצמו. הוא חש כמו כורח להפנים אל קיומו העצמי ככל שרק יכול היה ממה שנתפס כמוחשי וכנוגע לחייו הוא.[121] עם זאת הוא ידע לתחום בין הווייתו ל'הוויית החסיד'. 'לא יכולתי להיות חסיד', מטעים בובר. והוא אף מסביר שאילו היה עושה כן ומאמץ את דרך החיים החסידית לא היה זה יותר מתחפושת. הוא מבהיר בנאמנות כי לשיטתו עליו לשים חיץ בין מה שהוא מצַווה ובין מה שאינו מצֻווה.[122]

סקירה כוללת של יחסו של שלום לבובר בפולמוס סביב החסידות עשויה ללמד בנקל שביקורתו של שלום לפרשנותו של בובר את החסידות מכאן ואמפתיה מכאן אינן תופעות חדשות ביחסו של שלום לבובר. אמביוולנטיות זו, כפי שכבר ציינתי, אפיינה את יחסו של שלום לבובר כבר מראשית שנות העשרים של המאה ה־20.[123] ואכן כבר בשנת 1921 נמצא ביטוי לאחת מנקודות הביקורת המרכזיות של שלום על מפעלו של בובר בשדה החסידות. זה היה לאחר קריאת כתב היד של המבוא **למגיד הגדול** שבובר שלח לעיונו. במכתב שכתב לבובר, לאחר קריאת כתב היד, טען שלום שאין לראות בחסידות התנגדות או יציאה נגד הגנוסטיות של הקבלה, כפי שכתב בובר במבוא. תחת זאת הוא הציע לראותה כ'התפתחות דיאלקטית' בתוך הקבלה.[124] משמעם של דברים הוא כי אף אם שלום נכון להסכים עם בובר שהחסידות לא חידשה דבר בתחום הקבלי התאורטי, הרי שלא כבובר, המטפל בה כבתופעה עצמאית היונקת מרבדיה של מה שראה כ'דתיות היהודית',[125] גרס שלום כי כמו כל תופעה היסטורית אחרת אין להבין את החסידות בתור תנועה חברתית ודתית, אלא במסגרתה ההיסטורית, קרי: במסגרת התפתחותה הדיאלקטית של הקבלה. זאת לעומת נסיונו של בובר.[126] נהיר אפוא שכבר בשלב זה של פעלו המחקרי לא יכול היה בובר

120. ראו: Buber, 'Hasidism and Modern Man', *Hasidism and Modern Man*, New York 2000, pp. 16-17

121. Ibid., p. 16

122. Ibid.

123. ביטוי ליחס זה ניתן למצוא למכביר בספריו של שלום: **מברלין לירושלים**; וכן, **ולטר בנימין: סיפורה של ידידות**, תל־אביב 1987.

124. ראו: בובר, **חילופי איגרות**, ב, **1918–1938**, ירושלים 1990, עמ' 77–79, וכן תגובתו של בובר, שם, עמ' **80–81**; Biale, *Gershom Scholem - Kabbalah and Counter-History*, p. 168

125. ראו גם: שלום, 'תפישת היהדות אצל מרטין בובר', **עוד דבר**, עמ' 374–377; רצבי, 'מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר' (לעיל הערה 17), עמ' **641–671**.

126. ראו: Biale, *Gershom Scholem - Kabbala and Counter-History*, p. 168

להסכים עם הנחות כעין 'החסידות מפוצצת את המושג המקובל של מיסטיקה',[127] שעל בסיסה יש להבין את התעלמותו של בובר מזיקותיה של החסידות לקבלה.

השאלה הנשאלת כמו מאליה היא מתי חלה התפנית ביחסו של שלום אל מפעלו של בובר בשדה החסידות עד כדי שלילתו החד־משמעית? כפי שכבר עמד על כך עקיבא ארנסט סימון,[128] נראה שתמורה זו התרחשה אי־שם בשנים שבין פרסום המאמר 'על פעולתו של בובר בשדה־החסידות' ובין פרסום המאמר 'פירושו של מרטין בובר לחסידות' ב־Commentary ב־1961.[129] למאמר זה קדמו שני מאמרים חשובים שיש בהם כדי לבשר את התמורה ביחסו של שלום למפעלו הכולל של בובר בכלל ולמפעלו בשדה החסידות בפרט. המאמר האחד הוא 'לדמותו של מרטין בובר: שבעים וחמש להולדתו' שפורסם גם **בהארץ**,[130] והשני הוא מאמרה של ש"ץ־אופנהיימר, תלמידתו המובהקת של שלום, שפורסם **בספר** *The Philosophy of Martin Buber*.[131]

במאמר 'לדמותו של מרטין בובר', חוץ משורות בודדות, שלום אינו נדרש במיוחד למפעלו של בובר בחקר החסידות. אך, כפי שהיטיב סימון להבחין, במאמר זה רב כוחו של היסוד הביקורתי הן בנוגע להשפעתו הממשית, העכשווית והעתידית של בובר הן 'בעניין השינוי הכפול, התוכני והלשוני' שבין בובר של ה'נאומים על היהדות' מהעשור הראשון והשני של המאה ה־20 ובין בובר בנאומיו האחרונים.[132] מבחינה לשונית הוא מבחין בין הדינמיות, החיוניות, הספרותיות והעוצמה הרגשית המגייסת, תכונות המאפיינות את נאומיו הראשונים של בובר על היהדות, לעומת דבריו המופשטים והמיואשים בנאומיו האחרונים. ואילו מבחינת התוכן מבקר שלום הן את שלילת המדינה היהודית של בובר הן את 'חוסר סובלנותה המשיחית כמעט', כניבו של סימון, של ביקורתו של בובר את מעשיה ומהלכיה הפוליטיים של מדינת ישראל.[133] ואם לא די בכך, בסיום מאמרו 'פירושו של מרטין בובר לחסידות' סיים שלום בהבעת ספק באשר להשפעתו העתידית של בובר בהחילו על בובר את שורת השיר המפורסמת של אברהם בן־יצחק 'אשרי הזורעים ולא יקצורו'.[134] ואילו באשר למאמרה הביקורתי של ש"ץ־אופנהיימר בספר *The Philosophy*

127. בובר, **בפרדס החסידות**, עמ' קמד.
128. סימון, 'המורשה החיה', **יעדים, צמתים, נתיבים**, עמ' 325–326.
129. ראו לעיל הערה 32.
130. שלום, 'לדמותו של מרטין בובר', **דברים בגו**.
131. Rivkah Schatz-Uffenheimer, 'Man's Relation to God and World in Buber's Rendering of the Hasidic Teaching'; in: Schlipp and Fridman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*
132. המאמרים כונסו בחוברת שנשאה את הכותרת *An der Wende* שיצאה לאור בקלן 1952 ובעברית בשנת 1953. מרטין מ' בובר, **משבר הרוח**, ירושלים תש"ג.
133. דיון מקיף בשאלת יחסו של בובר למדינה הלאומית ולמדינת ישראל ראו: רצבי, 'המדינה היהודית בהגותו הפוליטית של בובר (1942–1965)' (לעיל הערה 29).
134. ראו גם: סימון, **יעדים, צמתים, נתיבים**, עמ' 325. בהקשר זה ראוי לציין שאף כי המאמר 'לדמותו של מרטין בובר' לא תורגם לגרמנית, במפגש אירנוס, שנה לאחר פטירתו של בובר, בשנת 1966,

of Martin Buber אף ניכרה ידו המכוונת של שלום. על־פי עדותו של אחד מעורכיו של הספר, מוריס פרידמן, חרף ההפצרות המרובות סירב שלום לכתוב את המאמר שעסק במפעלו של בובר בשדה החסידות. תחת זאת הציע שתלמידתו תכתוב במקומו.[135] ואכן מאמרה של שץ־אופנהיימר, שפורסם אחר־כך גם **במולד**,[136] הכיל את כל גופי ביקורתו של שלום במאמרו 'פירושו של מרטין בובר לחסידות'. עם זאת נראה שלמרות הביקורת הנוקבת של שלום הנימה הכללית עדיין קרובה למאמרו האוהד משנת 1948.

אין ספק שהתמורה ביחסו של שלום אל בובר, שעיקרה מעבר חד מביקורת אוהדת לשלילה מוחלטת שאינה נושאת פנים, ניכרת לראשונה במאמרו של שלום 'לדמותו של מרטין בובר' משנת 1953. אשר לסיבותיה של התמורה, ייתכן מאוד שיש להסבירה במזג הכללי, וכן באישיותם של שלום ובובר מכאן, וביחסו של שלום אל תפיסותיו הפוליטיות הדתיות של בובר מכאן.[137] בולט במיוחד חוסר אמונו של שלום בבובר ובעיקר בספקות שהטיל בתמורה שהתחוללה בהגותו של בובר בעקבות מלחמת העולם השנייה, דהיינו במעתק ממיסטיקה לפילוסופיה קיומית וביחס לעלייתו המאוחרת של בובר לארץ, אף שהטיף להגשמה כל חייו. אך ייתכן שאת המוטיבציה לתמורה ביחסו של שלום למפעלו של בובר בשדה החסידות יש לחפש דווקא בשורשי המוטיבציה המדעית של שלום. סביר להניח שפרסום ספרו של בובר **בפרדס החסידות**, שהתפרסם בשנת 1945 ועניינו מצעה הדתי וייחודה של החסידות, וכן חיבורו של שלום *Major Trends in Jewish Mysticism* שראה אור באנגלית ב־1946,[138] היה בהם כדי להסב את תשומת לבו של שלום למפעלו של בובר. שהרי **בפרדס החסידות**, שלא כספריו האחרים של בובר, לא נשא אופי אנתולוגי, שרב בו קסמו הספרותי של בובר. עתה לא יכול שלום לפטור את בובר בטענה שאין עניינו להאיר את כל היבטיה ומשמעויותיה של החסידות כפי שעשה ברשימתו 'על פעולתו של בובר בשדה־החסידות' ב־1948. נהפוך הוא. ספר זה הציע תאולוגיה חסידית סדורה הנושאת בעליל אופי אקזיסטנציאלי, או אם תרצו 'אנרכי דתי' בשפתו של שלום. ואם

נשא שלום הרצאה על תפיסת היהדות של מרטין בובר, ופרסמה בתור מאמר כמה פעמים. במאמר עסק שלום בכלל מפעלו של בובר החל מחקר המקרא, היהדות, החסידות והציונות, וכלה בתמצות מאמרו 'לדמותו של מרטין בובר', שכתב 14 שנה קודם לכן, ובמובאה משירו של אברהם בן־ברוך 'אשרי הזורעים ולא יקצרו'. בעברית פורסם המאמר לראשונה בספר **עוד דבר**, ולפי עדותו של העורך אברהם שפירא התנגד שלום לפרסמו בספר **דברים בגו** משום רגישותו לזכרו של בובר.

135. על פרשה זו והסתעפויותיה ראו: Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work: The Later Years,* 1945-1965, New York 1983, pp. 284-285

136. רבקה ש"ץ, 'אדם נוכח אלוהים ועולם במשנת בובר על החסידות', **מולד**, 149–150 (תשכ"א), עמ' 596–609.

137. ראו גם: סימון, 'גרשום שלום ומרטין בובר', **יעדים, צמתים, נתיבים**, עמ' 253–254.

138. Gerschom Scholem, *Major Trands in Jewish Mysticism*, New York 1946. ראוי לציין שאף שלום קושר את הנתק המוחלט בינו לבין בובר בכל הקשור להבנת החסידות להופעת ספר זה. ראו: שלום, 'תפישת היהדות אצל מרטין בובר', **עוד דבר**, עמ' 402–403.

במדע עסקינן לא נותרה לשלום בררה, אלא להתייצב נגדה בעזרתם של אותם קני מידה וכלים פילולוגיים והיסטוריים שעליהם עמד בפרוטרוט במאמר 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל'.[139] ואכן בסיום מאמר הביקורת המקיף 'פירושו של מרטין בובר לחסידות' הבחין שלום בין שני צדדי מפעלו של בובר בשדה החסידות: 'הצעת אגדות החסידים ופתגמי הצדיקים' מכאן, ו'הבשורה הרוחנית' שייחס בובר לאגדה זו מכאן. אשר להיבט האנתולוגי, קרי להצעת אגדות החסידים, נהיר לו לשלום שמפעלו יעמוד במבחן הזמן. לא כזאת היא הערכתו באשר ל'בשורה' שייחס בובר לחסידות. כאן יפסוק שלום בהחלטיות 'אם רצוננו להבין את התופעה ששמה חסידות כהוייתה [...] הרי נהא מחויבים לחזור ולהתחיל מבראשית'.[140]

139. שלום 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל', **דברים בגו**.
140. שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', **דברים בגו**, עמ' 382.

חברה

אבטלה בישראל בשנות האלפיים:
מדוע לא קמה תנועת מחאה של מובטלים?

אברהם דורון

מבוא

שתי תופעות מאפיינות את נושא האבטלה והמובטלים במדינת ישראל בשנים 1995–2005: האחת — שיעורי האבטלה הגבוהים שעלו ברציפות על עשרה אחוזים מכוח העבודה במשק. בשנת 2003 הגיע שיעור האבטלה ל־11 אחוזים. על אף הירידה באבטלה שהסתמנה בשנת 2004, שיעורה היה 10.2 אחוז, וב־2005 הוסיפו שיעורי האבטלה להיות קרובים לעשרה אחוזים. התופעה האחרת הבולטת היא הפגיעה במובטלים בדרך של שחיקה מתמשכת של תוכנית ביטוח האבטלה על־ידי החמרות קשות בתנאי הזכאות לקבלת דמי אבטלה והפחתת שיעור החלפת השכר המובטח בתשלום דמי האבטלה לזכאים (המוסד לביטוח לאומי, 2004, עמ׳ 329–348; גל, 2004).

שלא כפי שהיה אפשר אולי לצפות, המצוקה הכלכלית והחברתית שגרמו שתי התופעות האלה לקבוצות אוכלוסייה גדולות בארץ, לא הביאה להופעת תנועת מחאה פוליטית פעילה של המובטלים עצמם. היא גם לא עוררה פעולת מחאה רצינית של גורמים אחרים בזירה הפוליטית הישראלית, שהיה אפשר לראותם כמעוניינים בדרך־כלל לסייע למובטלים ולמשפחותיהם. כיצד אפוא אפשר להסביר את היעדר המחאה ואת ההתנהגות השקטה למדי של המובטלים בישראל בתקופה הנסקרת? שאלה זו נוגעת לשתי סוגיות במחקר הסוציולוגי: התפתחות התופעה של תנועות מחאה חברתיות בכלל; והתפתחות פעולות קולקטיביות של מחאת מובטלים, שהם קבוצת אוכלוסייה חלשה הנעדרת בדרך־כלל כוח פוליטי (Richards, 2002).

מאמר זה עוסק בהיעדר מחאה חברתית פעילה של המובטלים בישראל בשנים 1995–2005. בשנים אלה היו בישראל אלפי בני־אדם בגיל העבודה שהיו מחוץ למעגל התעסוקה. אלה נשארו בלי פרנסה, זמן פנוי עמד לרשותם והיה טמון בהם הכוח הפוטנציאלי להרים את נס המחאה. בעבר היו המובטלים בארץ ובעולם הנושאים העיקריים של דגל המחאה החברתית. קבוצות בני־אדם במצוקה צעדו, למשל, מאז ימי הביניים צעדות מחאה ללונדון כדי להציג את קובלנותיהן לשלטונות. הצ׳רטיסטים המשיכו מסורת זו במאה

ה־19, ובשנות העשרים והשלושים של המאה ה־20 היו צעדות מחאה של המובטלים למעין מסורת בריטית (Reiss, 2007a). הפגנות, צעדות ואפילו שביתות רעב של מובטלים היו סימן ההיכר המובהק של אי־הנכונות של המובטלים לקבל באופן פסיבי את מצבם. הקריאות המסורתיות של 'לחם ועבודה' הדהדו בהפגנות האלה ושימשו ביטוי למחאה נגד הסדר החברתי הלקוי שגרם לקושי שלהם למצוא עבודה ולהתפרנס ממנה בלא להזדקק לעזרת הכלל (ליימן־ווילציג, 1992, עמ' 43). כל תופעות המחאה האלה כמעט נעדרו מן הזירה הישראלית בעשור האחרון.

מטרת מאמר זה להצביע על הגורמים שפעלו בחברה הישראלית בתקופה הנדונה וקבעו את גבולות האפשרות של צמיחת פעולת מחאה מאורגנת של המובטלים בישראל. המטרה גם לבחון באיזו מידה ההסברים המצויים במסגרת התאוריות הפוליטיות והסוציולוגיות הקיימות מסייעים לנו להבין את הגורמים שפעלו נגד התארגנות פעולות מחאה אקטיבית של המובטלים בישראל.

התפתחות תנועות מחאה חברתיות

עד סוף המאה ה־18 רעיונות דתיים הם שעמדו ברוב המקרים בבסיס התארגנותן של תנועות מחאה פוליטיות או חברתיות. הכוחות העיקריים שהניעו את תנועות המחאה מאז הופעת תנועת ההשכלה חדלו מלשאוב את מקורם מרעיונות דתיים. תנועות המחאה בעת החדשה, מאז המאה ה־18, היו על־פי־רוב ליברליות, רדיקליות או סוציאליסטיות במהותן. על אף השוני הרב ביניהן הקו המשותף שקשר אותן היה האופי הפוליטי שלהן והתביעה לשינוי המשטר ומבנה הכוחות השליטים במדינה כדי לכונן חברה טובה וצודקת יותר. כולן נשאו בחובן מסר חברתי שדיבר אל לב ההמונים ובו הבטחה לחברה טובה יותר בעתיד. הרעיונות שהניעו את תנועות המחאה היו קשורים קשר הדוק עם אינטלקטואלים של התקופה, שתרמו בעמדותיהם לעיצוב רעיונות המחאה, והם גם שפעלו להתאמת צורות המחאה לנסיבות שהשתנו עם הזמן. הכוחות שהניעו את תנועות המחאה רבו עם הזמן והם הושפעו מרעיונות הקדמה שרווחו וזכו גם להגברת כוחם באמצעות שיטות הפעולה שפיתחו והאמצעים הארגוניים שהצליחו ליצור (Della Porta and Diani, 2005; Dictionary, 2003).

במהלך המאה ה־19 פעלו תנועות מחאה חברתיות רבות שהיו קשורות לבעיית המובטלים. תנועת המחאה החברתית הראשונה והחשובה שהתארגנה באנגליה פעלה נגד חוק העניים החדש משנת 1834 (Brundage, 1978; Fraser, 1976). תנועה זו לא היתה אמנם תנועת מחאה של מובטלים במובן המדויק אלא יותר התארגנות פוליטית שהכילה קבוצות רדיקליות של המעמד הבינוני ושל איגודים מקצועיים שהיו אז בהתהוותם, וכל אלה יחד נאבקו בהוראות המחמירות של החוק החדש שפגע קשות בעניים ובמובטלים. תנועת מחאה זו והניסיון שלה שימשו מעין דגם למאבקים בהמשך הזמן, שבמרכזם היו

המובטלים. במאבקים אלה התגבש הרעיון שבעיית המובטלים אינה עוד קטגוריה כלכלית גרֵדא, אלא היא נוגעת לקולקטיב חברתי הסובל ממצוקה כלכלית ואינו יכול לספק את הצרכים הקיומיים של עצמו ושל בני משפחתו, ועקב היותו מובטל יש לו זמן פנוי להשתתף בפעילות פוליטית, יש בו הפוטנציאל להיווצרות סולידריות קבוצתית והיכולת להוות גרעין להתארגנות פוליטית על בסיס אינטרס משותף ותביעות מוגדרות (Mendes, 2003; Bagguley, 1991).

מחאות של מובטלים גברו במאה ה־20, בעיקר בתקופת המשבר הכלכלי הגדול שבין שתי מלחמות העולם. תנועות מחאה של מובטלים בשנים אלה בבריטניה, בגרמניה, בצרפת ובארצות־הברית לבשו בין היתר צורות של הפגנות ושל מצעדי רעב (Hunger marches), ופעולות התנגדות מאורגנות אחרות. רק קבוצות קטנות של מובטלים השתתפו באורח פעיל בפעולות המחאה הקולקטיביות, אבל אלה זכו לתמיכה ולתהודה נרחבות במקומותיהן, אף שהשלטונות עקבו אחרי מחאות אלה בעין פקוחה ובוחנת (Reiss, 2007b). המשתתפים בתנועות המחאה דרשו על־פי־רוב שהממשלות יפעלו להקל את המצוקה שהם נקלעו אליה ותבעו הסדרים נאותים יותר של הגשת סיוע ותשלום דמי אבטלה. בין הפעילים ביותר בארגון פעולות המחאה בשנים 1920–1940 היתה 'התנועה הבריטית הלאומית של עובדים מובטלים' (The British National Unemployment Workers Movement), שפעלה בהשראת המפלגה הקומוניסטית. פעולות מחאה נרחבות דומות נערכו בארצות־הברית בהנהגת ברית הפועלים של אמריקה (The Workers' Alliance of America), (ראו: Piven and Cloward, 1982), על־ידי הוועדה למען ביטוח אבטלה של האיגוד המקצועי הגדול, ה־AFL Insurance Committee for Unemployment), וכן על־ידי מועצות המובטלים (Unemployment Councils), שארגנה המפלגה הקומוניסטית (Wood, 2005).

אחד ממצעדי המחאה של מובטלים שנחרת עמוקות בזיכרון הקולקטיבי בבריטניה ורישומו מוזכר עד ימינו הוא ה־Jarrow Crusade. באוקטובר 1936 צעדו כ־200 גברים מהעיר Jarrow שבצפון־מזרח אנגליה קרוב ל־500 ק"מ ללונדון כדי להציג לפני הממשלה והפרלמנט את המצוקה של עירם, ששיעור האבטלה בה הגיע ל־70 אחוז. את המצעד הובילה חברת הפרלמנט של המחוז אלן וילקינסון. הצועדים דרשו שהממשלה תספק תעסוקה לתושבי העיר ותשפר את תנאי הסיוע למשפחות המובטלים, סיוע שהיה לא־מספיק בעליל והוגש בצורה קמצנית ומרתיעה. הצועדים זכו בדרכם לאהדה ולעזרה של תושבים ומוסדות רבים. המצעד היה במוצהר לא־פוליטי, אבל מפלגת העבודה (הלייבור) נמנעה מלתמוך בו. בהגיעם ללונדון הגישה המנהיגה עצומה של תושבי העיר ובה התביעות מהפרלמנט ומהממשלה ו־11,000 חתימות. ראש הממשלה השמרני בלדווין סירב להיפגש עם נציגי הצועדים והממשלה התעלמה מתביעותיהם (Pickard, 1982; Brundage, 2002; Matt, 2005). אבל צעדת ג'ראו לא נשכחה והיא הפכה להיות סמל למצוקה של שנות המשבר, ובייחוד של מצוקות 'צבא המובטלים' של התקופה.

האבטלה ששררה בארץ בתקופות שונות גרמה גם היא פעולות מחאה של המובטלים, אף שקשה לומר שאלה היו פעולות מחאה מאורגנות. התסכול והמצוקה הקשה של המובטלים בשנות העשרים הביאו פעמים רבות להתפרצויות אלימות, בייחוד בתור לעבודה בלשכות העבודה. בשנים אלה היו נסיונות להסית את הפועלים המובטלים נגד מוסדות ההסתדרות ולצאת להפגנות ברחובות הערים, ואף היו פעולות מחאה שבהן ניסו פועלים מובטלים לפרוץ אל משרדי מועצות הפועלים (גל, 2002, עמ׳ 47). התמרמרות המובטלים בשנות השלושים גרמה לעתים להתפרעויות שלהם באספות פומביות ובהפגנות של מובטלים נגד ההסתדרות. בראש מקצת ההפגנות עמדו עסקני ההסתדרות וחברי מפא״י, דבר שנעשה בניגוד לעמדות ראשי המפלגה, ואלה אף ניסו להעמיד את המעורבים למשפט בבית־דין של המפלגה (שם, עמ׳ 88). ההסתדרות היתה חלק של הממסד השלטוני של היישוב ופעלה בדרכים משלה להקל את מצוקת המובטלים, אבל כמו מפלגת העבודה בבריטניה לא ראתה בעין יפה פעולות מחאה מאורגנות של המובטלים שהופנו נגדה עצמה.

הניסיון של שתי המאות האחרונות בארצות המתועשות באירופה ובאמריקה מראה שלהתארגנות של תנועת מחאה חברתית היו ברוב המקרים כמה מאפיינים יסודיים משותפים. כל פעולות המחאה נשאו באמתחתן רעיונות פוליטיים שהטביעו בהן את חותמם; היו מאחוריהן כוחות אינטלקטואליים שנתנו להן כיוון וליוו אותן בדרכן; והן השכילו לבנות לעצמן כוח ארגוני שאִפשר באופן מעשי את הפעלתן. כדי שפעולות המחאה שלהן תהיינה אפקטיביות עמדו במרכז המחאה רעיונות של ביקורת או אפילו שלילה של הסדר החברתי. הן גם ניסו להציע דרכים טובות ויעילות יותר של טיפול בבעיות שעמדו במרכז עניינן. אידאולוגיות המחאה העיקריות של המאה ה־19 והמאה ה־20, למשל התנועה הסוציאליסטית והתנועות הרדיקליות האחרות, היו כולן בעלות צביון פוליטי וראו בשינוי הארגון המדינתי הקיים בסיס להשגת צדק חברתי. כולן נשאו מסר חברתי של תיקון ושיפור התנאים הקיימים ושל חברה עתידית מתוקנת, וניסו לפעול להגשמת הרעיונות האלה (Hobsbawm 1957; Walzer, 1988).

הניסיון ההיסטורי מראה שנושאי הדגל של תנועת המחאה החברתית עברו עם הזמן מקבוצות של המעמד הבינוני למעמדות העובדים. הדבר קרה הן בגלל גידולה של אוכלוסיית העובדים השכירים והתעצמות הדרגתית בכוחה, הן בגלל בעיות המצוקה הכלכלית שהיתה מנת חלקה והן בגלל השאיפה של העובדים השכירים לשפר את רמת חייהם במסגרת השפע היחסי שהלך וגדל בחברה התעשייתית המתפתחת. בתקופה שבין שתי מלחמות העולם, בשנות העשרים והשלושים של המאה ה־20, קבוצות העובדים המובטלים בקרב העובדים השכירים, אף שהיו נעדרות כוח כלכלי או פוליטי, נשאו את לפיד המחאה ועמדו בראש ההפגנות ובראש צעדות המחאה שתבעו מן הממשלות שינוי מדיניות ונקיטת צעדים להבטחת הביטחון הסוציאלי.

המוכנות של העובדים המובטלים לנקוט פעולות מחאה קולקטיביות מיצתה כנראה את עצמה בתקופה האחרונה. על אף אבטלה בשיעור גבוה בעשורים האחרונים של המאה ה־20, נמצא שהמובטלים בארצות רבות קיבלו את מצבם בשתיקה יחסית ובמעין הסכמה

פוליטית פטליסטית שמנעה אותם מלצאת למחאה פעילה (Bagguley, 1991; 1992). כמה תאוריות מספקות הסברים שונים לתגובות המובטלים על מצב המצוקה שלהם, לפעולות המחאה שלהם ולסיבות של היענות או אי־ההיענות לתביעותיהם (ראו למשל: Jordan, 1973; Piven and Cloward, 1977; Seabrook, 1982; Campbell, 1984; Esping-Andersen, 1985; Richards, 2002; Donatella della Porta, 2005; Giugni, 2005; Giugni and Statham, 2005). ואולם השאלה מדוע העדיפו המובטלים בתקופה האחרונה שלא לנקוט מחאה פעילה עדיין מחכה לתשובה משביעה רצון יותר.

התגייסות המובטלים לפעולות מחאה במבחן התאוריה

התאוריות הפוליטיות המנסות להסביר את סוגיית ההתגייסות של מובטלים לפעולה קולקטיבית קרויות Political opportunity theories. תאוריות אלה מפנות את תשומת הלב לאפשרויות לפעולת מחאה של המובטלים, עם הסיכויים והסיכונים הכרוכים בה. הן מדגישות את החשיבות של הנוכחות או היעדר הנוכחות של בעלי־ברית לפעולה מקרב האליטות, והן מנסות להבחין את האסטרטגיות הנקוטות בידי שלטונות כלפי מחאות המובטלים ואת היכולת והמוכנות שלהם לנקוט פעולות לדיכוי פעולות מחאה (McAdam, 1996; Tarrow, 1966; Koopman, 2004). תאוריות אחרות מסבירות את השקט היחסי של המובטלים בימינו בגורמים כמו היעדר אידאולוגיה או רעיונות פוליטיים היכולים להניע תנועת מחאה של מובטלים, היעדר משאבים תרבותיים וארגוניים שבכוחם לגייס את המובטלים לפעולת מחאה, וההרגשה של אדישות ואפילו אטימות של המדינה כלפי מחאה של מובטלים וכלפי התביעות לטיפול במצבם (Bagguley, 1992; 2004).

מה שאפיין את השתיקה היחסית של המובטלים בישראל בעשור הנסקר היה בראש ובראשונה היעדר רעיונות פוליטיים שיכלו לספק תמיכה להתארגנות של תנועת מחאה. רעיונות כאלה, אם הועלו לסדר היום הציבורי, לא זכו ללגיטימציה ציבורית, לא במובן הוובריאני, כלומר במובן הרציונלי או המסורתי, ולא במובן שהם אומצו בידי מפלגות פוליטיות שקיבלו על עצמן להפיץ רעיונות מחאה רדיקליים (Parkin, 1971, p. 99). לדעתו של זאב שטרנהל (2003), בחברה הישראלית חסרה מסורת של תרבות פועלית וסולידריות רחבה של עובדים המבוססת על אידאולוגיה משותפת של שינוי וחלוקה צודקת יותר של משאבים לאומיים. אפילו בשנת 1950, כשתנועת העבודה היתה בשיא כוחה וההשפעה של האידאולוגיה הסוציאליסטית היתה חזקה בה, 56 אחוז של נשאלים בסקר דעת קהל השיבו בשלילה על השאלה, אם הפגנות מובטלים היו מוצדקות (ליימן־וויליציג, 1992, עמ׳ 116). היעדר מסורת של תרבות פועלית רדיקלית היא אפוא תופעה שהיתה קיימת גם בעבר; היא רק התעצמה בהווה עקב הפיצול בחברה הישראלית וההטרוגניות הרבה שלה בימינו, שפגעה באפשרויות של התגבשות יסודות מלכדים בקרב המובטלים, הנחוצים לכל התארגנות של מחאה אנטי־ממסדית. נוסף על היעדר רעיונות

פוליטיים שיכלו לתמוך בהתגבשות תנועת מחאה של המובטלים, פעלו נגד התארגנות כזאת בארץ הגורמים האלה:

העמדה של האליטות — האליטות הממסדיות גילו בדרך־כלל עמדה מתנכרת לבעיות המצוקה של המובטלים. בלט בקרבן חוסר הנכונות להשתתף כבעלי־ברית בפעולה קולקטיבית במאבק לשיפור במצב המובטלים. התנכרות זו באה לידי ביטוי גלוי בחוסר העניין של המפלגות הממסדיות המזוהות מסורתית עם השמאל הפועלי הישראלי, כמו מפלגת העבודה, באשר לבעיות המצוקה של המובטלים ואף באדישותן לבעיות אלה. למשל, ראש הממשלה המנוח יצחק רבין הצהיר שלדעתו 'נושא האבטלה נחשף בכל ערוותו. חלק גדול מהאבטלה איננה אבטלה אלא מקצוע של המובטלים' (**דבר**, 7 במאי 1993); שר האוצר מטעם מפלגת העבודה, אברהם (בייגה) שוחט, קרא בזמנו 'למצות את הדין עם עשרות אלפים המקבלים דמי אבטלה ואינם זכאים לכך על־פי החוק' (זרחיה, 1993). ראש 'מרצ' יוסי ביילין חזר על עמדה זו בשנת 2006 כשטען שיש להגביר את מערך האכיפה כלפי המובטלים 'באופן שלא יאפשר לאנשים לגבות דמי אבטלה בעוד שהם עובדים בהסתר' (פרץ וחורש, 2006). עמדה זו השתקפה גם בחולשתו של הארגון המקצועי הגדול הסתדרות העובדים, שהיתה שנים רבות במרכז החיים הפוליטיים של החברה בישראל והועתקה מאמצע שנות התשעים לשוליים שלה.

האסטרטגיה של השלטונות — האסטרטגיה של השלטונות ושל הממסד הכלכלי־הפוליטי היתה מניפולציה מתוחכמת של התודעה הציבורית שכוונה לדה־לגיטימציה של המובטלים ולהצגה שלילית של המובטלים עצמם ושל תביעותיהם לתיקון מצבם. הממשלה גם לא הסתפקה בשימוש באמצעי הסברה בלבד אלא גם גילתה נכונות להשתמש בלא היסוס באמצעי כפייה כדי לדכא כל התארגנות מחאה של המובטלים.

הכוחות העצמיים של המובטלים — הכוחות העצמיים האלה קשורים למצב הפוליטי שהתהווה בישראל ולהרכב אוכלוסיית המובטלים בתוכה. בנסיבות הקיימות, המשאבים התרבותיים־האישיים של המובטלים היו מטבע העניין מוגבלים מאוד, מה שהקשה עליהם מאוד להתארגן לפעולה קולקטיבית של מאבק על תביעותיהם.

גבולות אפשרויות המחאה במציאות הישראלית

האפשרויות של המובטלים להתארגן ולהפעיל תנועת מחאה פעילה היו במציאות הישראלית מוגבלות מאוד. הכוחות שפעלו נגדם באו לידי ביטוי כמפורט להלן.

אדישות המפלגות הפועליות

תנועת הפועלים הישראלית לא היתה בעבר אדישה לבעיות האבטלה, אבל היא גם לא גילתה במרוצת השנים יחס אוהד במיוחד למובטלים עצמם. המפלגות הפועליות וההסתדרות התנגדו תקופה ארוכה להנהגת ביטוח אבטלה בארץ ולתשלום דמי אבטלה

למובטלים. הטיעון היה שיש להעדיף אספקת מקומות עבודה למובטלים, ולו בדרך של עבודות יזומות או עבודות דחק בעת משבר, מלספק גמלאות כספיות 'בעד לא עבודה' (גל, 2002; דורון וקרמר, 1992, עמ' 120–138). גישתה של תנועת העבודה, גם בהיותה במלוא כוחה, היתה לדחוק לשוליים את מי שלא היו מועסקים או שהיו מחוץ לכוח העבודה הפעיל במשק. היא פעלה בדרכים שונות כדי למנוע התארגנות של המובטלים לפעולת מחאה.

בעשור של 1995 עד 2005 מפלגת העבודה, גם בהיותה בשלטון או שותפה לשלטון וגם בהיותה באופוזיציה, לא גילתה יחס מיוחד לבעיות האבטלה ולמצוקת המובטלים. היא אימצה על־פי־רוב את העמדות הכלכליות הנאו־ליברליות הדומיננטיות של הממסד הכלכלי. בהתאם לעמדות אלה היא זנחה את התמיכה הסוציאל־דמוקרטית המסורתית במדיניות של תעסוקה מלאה, או לפחות רמה גבוהה של תעסוקה, ותמכה במדיניות הגמשת תנאי העבודה, קיצוצים בשכר והחמרת הנגישות לקבלת דמי אבטלה וקצבות ביטוח לאומי אחרות. כמה מן ההחמרות הקשות בתנאי הזכאות לקבלת דמי אבטלה אף נעשו ביוזמת מפלגת העבודה בעת היותה בשלטון בשנות התשעים (פרנקל, 2001; גל, 2004).

המדיניות הכלכלית שהנהיגה מפלגת העבודה בעת היותה בשלטון, או שהזדהתה אתה בגלוי או בסמוי בהיותה באופוזיציה בעשור הנסקר, לא היה בה כל גילוי של יחס אוהד למובטלים. היא אימצה בדרך־כלל את הגישה הרווחת בממסד הכלכלי של הטלת אשמת האבטלה על המובטלים עצמם. בהיותם בשלטון השתתפו ראשי מפלגת העבודה באורח פעיל במסע של הכתמת המובטלים. אורה נמיר, בהיותה שרת העבודה מטעם מפלגת העבודה, הדגישה שמלחמתה העיקרית היא ב'תרבות של אבטלה, שהתפתחה במדינה במקום תרבות של עבודה' (ביאור ורבין, 1993). גם בשנות האלפיים, בהיותה בשוליים של השלטון, אימצה מפלגת העבודה בשנת 2002 תוכנית כלכלית ובה קיצוץ בדמי האבטלה, בתשלומי הבטחת הכנסה ובשאר 'תשלומי העברה'. עיתונאית אחת כינתה את מפלגת העבודה בגין תוכנית זו 'קבלני משנה של נתניהו' (קדמון, 2004).

עמדות מסוג זה של מפלגת העבודה לא היו שונות במהותן מעמדותיהם של פוליטיקאים בקצה הימני של הקשת הפוליטית. לא ייפלא אפוא שבהזדהותה עם עמדות אלה לא נתנה מפלגת העבודה יד לארגון תנועת מחאה של המובטלים בנושאי הבטחת תעסוקה ודאגה לרווחתם של המובטלים.

חולשת הסתדרות העובדים

ההסתדרות – ארגון העובדים הגדול בישראל – האמורה לייצג את רוב אוכלוסיית העובדים בארץ ולפעול לקידום האינטרסים של הפועלים, היא באופן טבעי הארגון שיש לצפות ממנו לארגן ולהפעיל ביעילות פעולות מחאה של פועלים. ואולם מקומה השולי בקרב מוקדי הכוח בחברה הישראלית בשנות האלפיים לא אִפשר לה ליזום פעולה רדיקלית של התארגנות עובדים מובטלים לפעולת מחאה אנטי־שלטונית. הסיבה העיקרית לכך היא התרופפות כוחה מאמצע שנות התשעים. הממסד הפוליטי של ישראל הצליח בשנות

התשעים לשבור את כוחה של ההסתדרות ולשלול ממנה את היכולת למנוע צעדים שנתפסו בעיניו מפריעים למדיניות הכלכלית־החברתית שלו או פוגעים בה. הממסד לא רצה להשלים עם הניגוד שנוצר בין ערכים של סולידריות חברתית ושיתוף, שההסתדרות דגלה בהם, לבין המדיניות של הפרטה, הגמשה של שוק העבודה שפירושה פגיעה בשכר ובתנאי העבודה של קבוצות גדולות של עובדים, וקיצוצים נרחבים בשירותי הרווחה של הממשלה. ריסוק כוחה של ההסתדרות נעשה בהסכמה גלויה או בהסכמה שבשתיקה בין הליכוד לבין חלקים גדולים של מפלגת העבודה. הדבר נעשה במגמה ברורה לנטרל את כוחם המאורגן של העובדים כבעלי יכולת השפעה בקביעת מדיניות הנוגעת לשמירה על האינטרסים שלהם ועל רווחתם.

ביטוי בולט לריסוק כוחה של ההסתדרות הוא הפגיעה הקשה בצורות השונות של עבודה מאורגנת בישראל. פקידי האוצר הבכירים, המשמשים חוד המחץ של הממסד הכלכלי בנושא הזה, התפארו בכך ולא היססו לומר שהם הצליחו לשנות את כללי המשחק ולקדם את 'המהפכה הדרמטית מכולן' של שבירת העבודה המאורגנת, היות שלדעתם אין עוד צורך בה (ארלוזורוב, 2004). מאבקה של ההסתדרות על מעט הכוח שנשאר לה הוא על קיומה של העבודה המאורגנת המשתקפת בעיקר בהסכמי עבודה קיבוציים. ההסכמים הללו קובעים את מעמדה של ההסתדרות כאיגוד עובדים במקומות העבודה ומבטיחים את הזכות לקיים ועדי עובדים, שהם התא הראשוני המאורגן של העובדים (ביאור, 2005). לפי הערכה, מעט עובדים במשק הישראלי, כ־25 אחוז, עדיין מועסקים במסגרת הסכמים קיבוציים, ובהם רובו של המגזר הציבורי. הרוב הגדול של עובדי המגזר הפרטי והעסקי, חוץ מהבנקים, מועסקים בחוזים אישיים. בענף ההיי־טק, למשל, כל העובדים מועסקים בחוזים אישיים (ביאור, 2005).

המאבק על עבודה מאורגנת אינו רק מאבק על שמירת כוחה של ההסתדרות אלא גם על עצם זכותם של העובדים להתארגן באיגודים מקצועיים ולהילחם עם המעסיקים על זכויותיהם במקומות העבודה. עוד ועוד עובדים במדינת ישראל מצויים בשנים האחרונות במאבק על זכותם להתארגן, וגדל מספר המעסיקים המתנכלים לעובדים המנסים להתארגן. מצב זה יש בו מעין חזרה לתקופות קודמות בהתפתחות משטרים קפיטליסטיים, במאה ה־19 ובתחילת המאה ה־20, כאשר עובדים נאלצו לנהל מאבקים קשים על זכותם להתארגן. המאבק של העובדים על הזכות להתארגן יש בו כדי לדחוק לשוליים את מאבק המובטלים לפעולת מחאה אנטי־ממסדית.

לדוגמה, בנימין נתניהו בהיותו שר האוצר, ומאיר שטרית שר התחבורה דאז, נקטו כל אחד מהם צעדים מובהקים להחלשת העבודה המאורגנת בישראל — נתניהו נגד עובדי הנמלים ושטרית נגד נהגי חברת האוטובוסים 'מטרודן' בבאר־שבע (סיני, 2005 א). בעקבות המדיניות להפרטת התחבורה הציבורית זכתה חברת מטרודן במכרז להפעלת קווי התחבורה הפנימיים בבאר־שבע. כדי לעמוד בתנאי החוזה נקטה החברה צעדים דרסטיים של קיצוץ בשכר הנהגים ופגעה קשה בתנאי העבודה שלהם. כדי להגן על זכויותיהם החליטו הנהגים להתארגן ולתבוע חתימת הסכם קיבוצי חדש. החברה התנגדה להתארגנות

עובדיה, סירבה להכיר בוועד העובדים החדש ובעקבות זה פרצה שביתה. השביתה היתה בעידוד ההסתדרות ובסיועה. שר התחבורה מאיר שטרית החליט להתערב והתיר להפעיל חברת אוטובוסים חדשה בבאר־שבע, מה שהיה למעשה ניסיון לשבור את התארגנות העובדים ולחסל את סיכוייהם להשיג את תביעותיהם. התערבות שר התחבורה הגיעה לבית־הדין לענייני עבודה. העובדים השובתים לא זכו לסעד בערכאה הראשונה בבית־הדין המקומי לענייני עבודה. ערעור הוגש לבית־הדין הארצי לעבודה, וזה קבע כי היה אסור לשר התחבורה להורות על הפעלת חברת אוטובוסים חדשה בבאר־שבע, וכי היה בכך משום שבירת שביתה ופגיעה בזכות העובדים להתארגן (בית הדין הארצי לעבודה, עסק 05, 00057). בסופו של דבר, לאחר שביתה של 147 ימים, אחת השביתות הארוכות ביותר בתולדות המשק הישראלי, זכו הנהגים השובתים בתוספת־מה לשכרם, אבל נאלצו לוותר על דרישתם העיקרית לעבודה לפי הסכם עבודה קיבוצי (חסון, 2005 א; 2005 ב; סיני, 2005 ג). במקרה אחר, כאשר ניסו להתאגד העובדים במפעל של 'חיפה כימיקלים', החליטה ההנהלה להקים איגוד עובדים מטעמה כדי להכשיל התארגנות עצמית של העובדים. בית־הדין לעבודה ביטל זאת בקבעו כי ארגון עובדים המוקם בידי הנהלת חברה אינו חוקי ולפיכך אינו רשאי לייצג את העובדים או לנהל מאבק בשמם (ביאור, 2004).

המתקפה של הממסד הפוליטי להמשיך ולצמצם את כוחה של ההסתדרות נמשכה בחזיתות אחרות. ביולי 2005 אישרה הכנסת חוק האוסר על חבר כנסת לכהן גם כיושב־ראש ההסתדרות. מראשית ימי המדינה כיהן יושב־ראש ההסתדרות או המזכיר הכללי שלה כחבר כנסת. החקיקה האוסרת זאת כִּוונה נגד חבר הכנסת עמיר פרץ ששימש יושב־ראש ההסתדרות, ובעיקר נגד ההסתדרות עצמה, שחברותו בכנסת של יושב־הראש שלה היא עמדת כוח חשובה. החוק נגד עמיר פרץ הוגדר בידי ארגוני העובדים 'שפל חדש במעמד העובדים' (רוסו, 2005). בהכנה לקריאה ראשונה נמצאה גם הצעת חוק המכוונת לאסור על ההסתדרות לגבות מסי חבר ומסי ארגון מעל סף מסוים. אם חוק זה יתקבל הוא יפגע קשות במקורות הכספיים של ההסתדרות ועלול לסכן את יכולת ההישרדות שלה (ורטר, 2005).

חולשת ההסתדרות בקרב הרובד הנמוך של אוכלוסיית השכירים

בנסיבות הקיימות הכוח הנותר של ההסתדרות מתבסס בעיקר על קבוצות השכירים העובדים במקומות עבודה שיש להם מעמד מיוחד במשק הישראלי — חברות מונופוליסטיות כדוגמת חברת החשמל, או ארגונים שהתחרות בהם מועטה, כמו הבנקים הגדולים. העובדים במקומות אלה מאוגדים בוועדים חזקים החברים בהסתדרות, ואלה מספקים לה את בסיס הכוח. לפיכך ההסתדרות היא הזרוע המאורגנת של קבוצות עובדים חזקות אלה במאבקיהן ובמאבקם של עובדים אחרים בחברה הישראלית. הסימביוזה הזאת בין קבוצות העובדים החזקות לבין ההסתדרות, והנכונות שלהם לפעול ביחד כדי לקדם את האינטרסים שלהם, משקפים את מעמדו האמיתי של הכוח המאורגן של מעמד העובדים בישראל.

קבוצות העובדים החלשות יותר, ובעיקר של העובדים הנמצאים ברובד התחתון בסולם התעסוקה בארץ, מצויות במעמד נחות יותר במסגרת ההסתדרות. יחסי הכוחות הקיימים הלכה למעשה בחברה ובמשק הישראליים משתקפים גם בהסתדרות. הזיקה להסתדרות של קבוצות העובדים החלשות היתה תמיד זיקה רופפת. עד היחלשות כוחה של ההסתדרות בשנות התשעים היתה הזיקה של קבוצות עובדים רבות להסתדרות קשורה במידה רבה לחברות בקופת החולים. קשר זה התבטל עם הנהגת ההסדר של ביטוח בריאות ממלכתי.

במשוואת הכוח הקיימת, קבוצות העובדים החלשות ובכלל זה המובטלים לא זכו לייצוג הולם של האינטרסים שלהם בשיקולי ההסתדרות במאבקים שניהלה. יש גם הטוענים שההסתדרות נטשה את העובדים החלשים במאבקיה עם המעסיקים והממשלה (גביזון, 2005). יתרה מזו, במצב שההסתדרות נמצאת בו, בשעה שהיא צריכה לנהל מאבק על קיומה, האפשרויות שלה להיאבק למען המובטלים הן מוגבלות למדי. האפשרויות שלה לנסות ולארגן את המובטלים לפעולת מחאה אנטי־ממסדית הן ודאי מצומצמות. עומס הפעולות הנדרש מן ההסתדרות להיאבק על התנאים הבסיסיים לקיומה מסיט בהכרח את המרץ ואת המשאבים הנדרשים ממנה לפעילות רדיקלית יותר לארגון המובטלים. היכולת הפוליטית שלה לגיוס לנושא הזה נחלשה מאוד.

נסיונות לדה־לגיטימציה של המובטלים

המניפולציה של דעת הקהל נגד המובטלים

בשנים ששיעורי האבטלה עלו בהתמדה, הגישה המרכזית של הממסד הכלכלי־הפוליטי היתה לגרום דה־לגיטימציה של המובטלים ושל תביעותיהם. המשען האידאולוגי העיקרי בהחדרת גישה זו לתוך המערכת הפוליטית ולתודעה של הציבור הרחב היה הטיעון שהבעיה המרכזית של האבטלה הגדלה היא ההשתמטות של רבים מעבודה. התמיכה הציבורית במובטלים לא היתה מעולם גבוהה בקרב כלל האוכלוסייה בישראל. לפיכך לא היה קשה לגרום לעמדות השליליות שהפיצו שופרי הממשלה כלפי המובטלים ליפול על אוזן קשבת בקרב הציבור ולזכות אצלו במידה רבה של תמיכה.

לנסיונותיהן של ממשלות ישראל לדה־לגיטימציה של המובטלים יש היסטוריה ארוכה (דורון, 1969; גל, 2002). ואולם המלחמה במובטלים קיבלה אופי אגרסיבי יותר בעשור הנסקר. שר העבודה והרווחה בתחילת שנות האלפיים, שלמה בניזרי, חזר וטען ש־50 אחוז מן המובטלים הם מתחזים, אף שלא היה בידו כל מידע בדוק לבסס את טענתו (סיני, 2001). בניזרי ניהל מסע נגד המובטלים וניסה להקים מעין 'משטרת מובטלים' שתפעל לאיתור המתחזים (קים, 2001). הוא לא נשאר בודד במערכה הזאת. הצטרף אליו ראש הממשלה אריאל שרון, שקבל כי 'יש אצלנו תרבות של התחמקות מעבודה'. הוא אמנם אמר שאין הוא מתכוון להילחם במובטלים, אבל יש אצלנו 'תרבות של אבטלה, של התחמקות מעבודה בישראל. אי־אפשר להגן עליה. אני מכיר אותה מקרוב, מאצלי בנגב. אנשים קמים בבוקר,

נרשמים כמובטלים בלשכה ואחר הצהרים עובדים בעבודה לא מדווחת. התופעה קיימת בהיקפים גדולים מתרחבים' (פלוצקר, 2001). דעות דומות הביע שר האוצר סילבן שלום (ליאור, 2001), והצטרף לכך מיכאל רצון, סגן שר התעשייה, המסחר והתעסוקה, בטענה כי 'כ־25% מהמובטלים מרמים את שירות התעסוקה' (חסון, 2003).

לעמדות אלה של הפוליטיקאים הצטרפו בכל עוזם פקידי הממשל ובייחוד פקידי האוצר. דוד מילגרום שהיה ממונה על אגף התקציבים טען ש'אוכלוסייה צעירה בישראל מעדיפה לקבל דמי אבטלה נאים על פני השתלבות במקומות עבודה'. לדעתו צריך 'להפחית את התמיכה המופרזת באוכלוסייה שאינה עובדת מרצונה' (ליאור, 2002 א). אוהד מראני, מי שהיה מנכ"ל משרד האוצר, הצהיר ש'לא יכול להיות שנעודד אנשים לא לצאת לעבודה', ו'נקשיח מדיניות תשלומי דמי אבטלה' (ליאור, 2002 ב). מנכ"ל משרד האוצר יוסי בכר לא היסס אף הוא לצאת בהאשמות קשות כלפי המובטלים. לדבריו, אין הוא רואה 'מה ההבדל בין להיכנס למשרד האוצר ולגנוב מחשב ובין ללכת ללשכת העבודה לקבל דמי אבטלה' (שפר, 2003).

הגדיל לעשות בגישתו השלילית למובטלים שר האוצר בנימין נתניהו. אחד מטיעוניו המרכזיים במלחמתו במובטלים, שעליו חזר בכל הזדמנות, הוא שהסיוע למובטלים, תשלומי הקצבאות של הביטוח הלאומי, הרגילו אנשים לא לעבוד וכך פגעו במובטלים עצמם ובנזקקים אחרים (נתניהו, 2004). הוא חזר וטען ש'ממשלות ישראל נתנו קצבאות ביד רחבה והכריחו אוכלוסיות שלמות לא לצאת לשוק העבודה'; וכי 'אין סיר בשר של קצבאות, כי הכלכלה תתמוטט וסיר העבודה יהיה ריק' (גביזון, 2005). דברים אלה נאמרו בשעה שהסיוע הישיר למובטלים בישראל היה תמיד זעום ביותר.

בין הכלכלנים היו מי שמצאו זה כבר ש'מדינת ישראל היא בין המדינות המחמירות ביותר בתשלום דמי האבטלה: תנאי זכאות מחמירים [בה] יותר, דמי אבטלה נמוכים יותר, ומשך תקופת התשלום קצר יותר בהשוואה למדינות מערביות' (דהן, 2002). נתונים דומים נמצאו במחקר של בנק ישראל (בסוק, 2002). הזכאות לדמי האבטלה בארץ הגיעה רק לחלק קטן יחסית של כלל המובטלים. בשנת 1999, למשל, רק 40.4 אחוזים ממחפשי עבודה מובטלים קיבלו דמי אבטלה. מספרם של אלה ירד ל־20.6 אחוזים בשנת 2004 (המוסד לביטוח לאומי, **סקירה שנתית 2004**, עמ' 332). יתר־על־כן, ממצאי מחקר בין־לאומי משווה הראו כי אפשרויות הנגישות לקבלת דמי אבטלה ומידת הנדיבות של תשלומים אלה בתוכנית ביטוח האבטלה בישראל מדורגות במקום בחציה התחתון של טבלת הדירוג בשנות השמונים, ובתחתית הטבלה בשנות האלפיים (גל, 2005 א).

הקריאה הרטורית של נתניהו ש'מי שיכול לעבוד צריך לעבוד' הופנתה לכאורה למובטלים, אבל למעשה היא פנתה לציבור הרחב כדי לזכות בתמיכה במדיניות ההקשחה והקיצוץ בתשלומי דמי אבטלה. קריאה זו זכתה באופן טבעי להד ציבורי חיובי. האתוס של עבודה עדיין חזק בחברה הישראלית. אבל המציאות היא שלא היו מקומות עבודה בנמצא שהמובטלים יכלו להיקלט בהם. מעטים חולקים על כך שהמשק הישראלי אינו מייצר מספיק מקומות עבודה כדי לספק עבודה לכל דורשיה. יתרה מזו, הכלכלן פרופ'

צבי זוסמן הראה שעבודה כשהיא לעצמה אינה מגוננת על המובטלים מפני מצוקה כלכלית ועוני. זוסמן מציין במחקרו ש׳מתוך תוספת 1.1 מיליון עניים בין השנים 1990 ל־2003 539 אלף היו ממשפחות עובדות׳. במצב הקיים, שוק העבודה בישראל מייצר בעצמו ׳אי־שוויון גבוה יחסית למדינה מערבית בין אנשים עובדים. שיעור העובדים בשכר נמוך בישראל הוא מן הגבוהים במדינות המערב המפותחות, וכך גם בפערי השכר בין העשירון העליון והעשירון התחתון של מקבלי השכר׳ (זוסמן, 2004; גביזון, 2005). מנתוני השכר האחרונים מתברר שקרוב לשליש העובדים, 31.7 אחוזים, משתכרים עד שכר מינימום בלבד (סיני, 2005 ג).

הפצת המידע השלילי על המובטלים הוא רק ביטוי אחד של מכניזם השליטה של הממסד הפוליטי בתודעת הציבור. השליטה הישירה או העקיפה של הממסד באמצעי התקשורת הציבוריים הביאה לידי כך שהמידע השלילי על המובטלים שהופץ בתדירות גבוהה התקבל כ׳אמת׳ אובייקטיבית שאין לערער עליה. הוא משקף את הניכור ואת הקיטוב המעמדי שנוצר בחברה הישראלית בין האליטה שהשלטון בידיה לבין חלקים גדולים באוכלוסייה, ובמיוחד אוכלוסיית המובטלים הנמצאים ברובם ברובד הנמוך של הסולם התעסוקתי ושל הריבוד החברתי בארץ.

הוצאת דיבה רעה על המובטלים (בניש, 2002) מצביעה על שתי הטקטיקות העיקריות שהממסד נקט בהתייחסותו לבעיית האבטלה: האחת, הטלת האשמה במובטלים עצמם, שהם בוחרים מרצונם שלא לעבוד, מעין אימוץ מדיניות של Blaming the victim (Ryan, 1971); והאחרת, הסתרת חוסר האחריות החברתית של הממסד הכלכלי עצמו בניהול המשק שהשאיר חלקים גדלים של האוכלוסייה העובדת בלי אפשרות למצוא עבודה ולהתקיים בכבוד. ההצלחה הניכרת של הטקטיקות האלה הביאה במידה רבה לידי דה־לגיטימציה של המובטלים ופגעה ביכולתם להתארגן לפעולת מחאה שתוכל לזכות באהדה ובתמיכה של הציבור.

המשאבים החברתיים־התרבותיים של המובטלים

השאלה של המשאבים האישיים והחברתיים המצויים בידי המובטלים ואשר יכולים להניע אותם לפעולה משותפת עומדת זה זמן רב במוקד התעניינותם של חוקרים. המחקר הראשוני המפורסם בנושא זה נעשה בשנות השלושים של המאה ה־20 במריאנטל (Marienthal) בידי יאהודה, לזרספלד וזיסל (Jahoda, Lazarsfeld and Zeisel, 1972). מה שמכונה תזת מריאנטל (Marienthal thesis) קבעה שעובדים לאחר שהם מאבדים את מקום העבודה שלהם נכנסים למצבי דיכאון וייאוש המוליכים לאדישות פוליטית. התזה הזאת השפיעה על ההתייחסות למובטלים והיא עדיין מקובלת במידה רבה אצל חוקרים רבים, אף שכמה מחקרים היסטוריים הראו שלא כל המובטלים נכנסים למצבים של דיכאון ואדישות פוליטית ומקצתם משתתפים במאות פעילויות שונות (Reiss, 2007b). המצב

בישראל בשנים הנסקרות מורכב יותר, וכפי שיתואר להלן יכולת הפעילות של המובטלים תלויה בגורמים רבים הפועלים בחברה הישראלית.

הכוחות העצמיים של המובטלים

התארגנות לפעולת מחאה אפקטיבית דורשת בהכרח סוג מסוים של משאבים חברתיים־תרבותיים, אישיים וקבוצתיים של המובטלים עצמם. בין משאבים אלה חשובות תודעה של השתייכות מעמדית ותחושה של סולידריות. תחושת סולידריות חשובה במיוחד בימינו בשעה שכל מעמד העובדים השכירים מאוים מהגישה האידאולוגית הדומיננטית הרווחת של הממשלות, גישה התומכת בפעולה כמעט בלתי־מרוסנת של כוחות השוק. בגישה זו תומכים הממסדים הכלכליים והיא שוללת כאמור את העבודה המאורגנת ואת הצורות השונות של התארגנות עובדים למטרות פעולה קולקטיבית, וודאי למטרה של פעולת מחאה אנטי־ממסדית (Mendes, 2003, pp. 176-178).

נוסף על תודעה של השתייכות ושל תחושת הסולידריות חשובה גם המוכנות האישית של המובטלים להשתתף בפעולה קולקטיבית וחשובה אמונתם באפקטיביות של פעולה כזאת לקידום האינטרס המשותף שלמענו מכוונת הפעולה. תכונות אלה של סולידריות מעמדית ושל נכונות להתגייס ולהיאבק למען אינטרס משותף היו מסימני ההיכר המובהקים של קבוצות העובדים בארץ בתקופת היישוב. קבוצות פועלים של התקופה ההיא התאפיינו בקשר הבלתי־אמצעי שהיה בנוי על זהות משותפת, על קִרבה רעיונית ועל אמונה ביכולתם לפעול ביחד. השאלה היא אם המשאבים האישיים־הקבוצתיים האלה נמצאים אצל המובטלים בימינו.

מה שמאפיין את המובטלים בימינו הוא: השוני ביניהם והזהות השונה שלהם; המגמה הרווחת לאינדיבידואליזציה של מצבם; היעדר התמיכה בהם בקרב הציבור הרחב; פיקוח חברתי או סמוי של המדינה שהם נתונים בו והאיום בדה־לגיטימציה שלהם; הקושי הפסיכולוגי־האישי להירתם לפעולת מחאה קולקטיבית. מאפיינים אלה מעלים קושי רב להתארגן לפעולת מחאה קולקטיבית.

השונות האישית של קבוצות המובטלים

מה שאפיין את המובטלים בישראל בעשור הנדון היתה ההטרוגניות הגדולה שלהם. זו באה לידי ביטוי בזהויות השונות שלהם ובכלל זה השוני בהשתייכות לאומית, במגדר, בגיל, בהשכלה, בוותק בארץ, במגורים במרכז או בפריפריה, במעמדם המקצועי וברמת השכר שלהם ערב הפיכתם למובטלים. הפיצול הזה בדמותן של קבוצות המובטלים אינו מאפשר לראות בהם קבוצה הומוגנית אחת ולצפות מהם שיגיבו אותה תגובה על מצבם.

המבנה ההטרוגני של כלל אוכלוסיית ישראל משתקף גם בהרכב אוכלוסיית המובטלים. כמו בכלל האוכלוסייה גם המובטלים הם מקבוצות אתניות ועדתיות שונות ויש בהם עולים מעשרות ארצות עם תרבויות שונות, שמקצתם זה מקרוב באו ארצה, שהלשון העברית

אינה שגורה בפיהם והם נמצאים בשלבים מוקדמים של התערות בישראל. מידת ההיפגעות באבטלה אינה אחידה וקבוצות חברתיות שונות נפגעות ממנה יותר מאחרות (בר־צורי, 2004). הקבוצה של הערבים הפלסטינים, למשל, מהווה אחוז ניכר מכלל המובטלים.

ההבדלים בשיעורי האבטלה בלטו לפי המאפיינים של קבוצות שונות של מובטלים. בתחילת שנת 2004 שיעור האבטלה של בעלי השכלה נמוכה, פחות מ־12 שנות לימוד, היה כפול משל בעלי השכלה שמעל 12 שנות לימוד, 14.2 לעומת 7.3 אחוזים. שיעור האבטלה נמצא בקשר הפוך לגיל — השיעור יורד בקרב המבוגרים וגבוה בקרב צעירים. שיעורים גבוהים של אבטלה נרשמו בפריפריה לעומת מרכז הארץ בעיקר בגלל ההבדלים במאפייני כוח אדם, הון אנושי ורמת הפיתוח של העורף התעסוקתי. שיעור האבטלה בערי פיתוח עמד על כ־12 אחוזים בממוצע שנתי לעומת כ־7.5 אחוזים במרכז הארץ (בר־צורי, 2004, עמ׳ 261). בין המובטלים הצעירים בולט שיעורם הגבוה של חיילים משוחררים, שלמרביתם אין כמעט ניסיון קודם של תעסוקה סדירה. בתחילת שנת 2005 היתה קבוצה זו קצת יותר מעשרה אחוזים של מקבלי דמי ביטוח אבטלה (המוסד לביטוח לאומי, 2005, עמ׳ 191).

השוני הזה בין קבוצות המובטלים מסביר מדוע קשה להניח שהן תמצאנה לשון משותפת ותוכלנה להזדהות זו עם זו בכל הנוגע לבעיית האבטלה. יש להניח שהן יכולות אולי למצוא קשר ביניהן על בסיס של שייכות אתנית או עדתית, או אולי מגדר או גיל כדי לפעול במאורגן. קשה אפוא לצפות שהן יכלו להתארגן לפעולת מחאה אנטי־ממסדית משותפת בנושא האבטלה. הדבר הוא קשה במיוחד בהיעדר כוח פוליטי בארץ — מפלגה או איגוד מקצועי — שיכול ומעוניין לארגן פוליטית את הקבוצות השונות של המובטלים ולתת בסיס וכיוון למחאתם (ראו גם: Mendes, 2003, pp. 176-177). מנהל הרשות לתכנון כוח אדם במשרד העבודה והרווחה כבר העיר בזמנו, שהסיבה המרכזית לחוסר ההתארגנות של המובטלים היא ׳היעדר הנהגה מרכזית שתארגן ותסייע לעשרות קבוצות ועמותות דלות אמצעים ומשאבים הפזורות ברחבי הארץ. הפיצול הרב בין הקבוצות בשטח, למרות זהות האינטרסים שלהן, מגדיל את חוסר היעילות ואינו מאפשר ליצור קבוצות לחץ שישפיעו באופן משמעותי על מקבלי ההחלטות׳ (פפרמן, 2002).

המגמה לאינדיבידואליזציה של האבטלה

במצב הקיים של היעדר תודעת השתייכות מעמדית בקרב המובטלים והיעדר סולידריות ביניהם, מצוקתם אינה הופכת לבעיה משותפת, ל־common cause (Bauman, 1998, p. 93). מצב זה הוא גם פועל יוצא של האידאולוגיה הרווחת בארץ של אינדיבידואליזם כלכלי ופוליטי, במובן שכל אדם הוא אישיות הדואגת לעצמה ולזכויותיה ומשוחררת במידה רבה מזיקת גומלין לקולקטיב שהוא חי בתוכו (על אינדיבידואליזם ראו: Lukes, 1973). התפנית של הדגשת האינדיבידואליזם הכלכלי בארץ פועלת בעוצמה נגד הזרמים המדגישים את הלכידות החברתית כצורך חברתי ופוליטי מרכזי. מגמה זו נותנת את סימניה גם בקרב אוכלוסיית המובטלים. בנסיבות אלה רבים מן המובטלים ניסו להימלט

ממצבם הקולקטיבי במציאת פתרון אישי־אינדיבידואלי לבעייתם. הדבר נעשה באמצעות חיפוש עבודה באופן אישי שלא באמצעות שירות התעסוקה הציבורי, או באמצעות קשרים במסגרת הרשתות החברתיות שהאדם קשור אליהן, או על־ידי ניסיון ליזמות עסקית־פרטית כלשהי. כל הצורות של יוזמה אינדיבידואלית ליציאה ממצב של אבטלה מקבלות עידוד של הממסד ולפעמים אף מוגשת עזרה ישירה ממוסדת בכיוונים האלה. הממסד מוכן לסייע בדרך של אינדיבידואליזציה של ההתייחסות למצוקת האבטלה שהאדם נקלע אליה ומעדיף דרך טיפול זו כדי שהמובטלים יימנעו מפעולה קולקטיבית בניסיון למצוא פתרון לבעיותיהם.

הקושי הפסיכולוגי־האישי של המובטלים

בכל דיון על אפשרויות של התארגנות המובטלים לפעולה קולקטיבית אין להתעלם מן המצב הפסיכולוגי־האישי שהם נתונים בו (Jahoda, 1982). נוסף על 'תזת מריאנטל' בדבר מצבי דיכאון שהמובטלים עלולים להיקלע אליהם, מחקרים רבים מלמדים על הפגיעה במצבם הנפשי והבריאותי של המובטלים, שיש לה פעמים רבות השלכות על חיי המובטלים לפרקי זמן ארוכים. אובדן מקום העבודה אינו רק הפסקת זרימת הכנסה. אבטלה מהווה מעין מצב מעבר פסיכו־סוציאלי (a psycho-social transition), המשנה את מרחב החיים של המובטל. נוסף על ביטחון כלכלי שמקום עבודה מספק לאדם, הוא גם מייצב את הזהות שלו ונותן לו מעין מטרה לחייו. הוא פותח לפניו אפשרויות מפגש וקיום יחסי גומלין עם בני־אדם אחרים, בעיקר עם חבריו לעבודה, ובדרך זו עם עולם רחב יותר. עבודה גם קובעת במידה רבה את מסגרת החיים של האדם, במובן שיש בה כדי להבנות את ממד הזמן של חיי יומיום, והוא יכול לאפשר לו לפתח ולנצל את כישוריו ולהרחיב את אופקיו לשם פיתוח היצירתיות שלו. כל אלה עלולים להיפגע קשות עם אובדן מקום העבודה והפיכתו של אדם למובטל. ברור אפוא שלאבטלה יש השפעה פסיכולוגית קשה על חיי בני־אדם, על דרכי התנהגותם ועל יכולתם לפעול במשותף (יעקובסון, 1989; Hayes & Nutman, 1981; Sinfield, 1981).

אבטלה מתמשכת יש לה גם כאמור השפעה שלילית על הבריאות הגופנית והנפשית של המובטלים. חשיפה ללחץ מתמשך הנגרם מאבטלה יכולה לערער את הפעילות התקינה של מנגנונים פיזיולוגיים ואחרים בגוף האדם ולגרום להפרעות בריאותיות מידיות, ובהמשך הזמן לעלייה גבוהה של תחלואה בקרב המובטלים. לאבטלה יש גם השפעה שלילית על הבריאות הנפשית של האדם ביצרה חרדה, דיכאון ופגיעה בהערכה העצמית שלו. יש בה גם כדי לסכן את הבריאות הנפשית של בני משפחתו. נמצא שאבטלת הורים הביאה פעמים רבות לידי הפרעות התנהגותיות של ילדיהם, ובכלל זה הישגים ירודים בלימודים ואף התנהגות סוטה (בר־יוסף, 1993; Schliebner &Peregoy, 1994; Fryer & Ullah, 1987).

על כל אלה יש להוסיף כי בחברה שאנו חיים בה הצלחה כלכלית היא קנה־מידה חשוב להערכת הישגיו של אדם. היקלעות למצב של אבטלה ומצוקה כלכלית הנלווית אליה מעידים על כישלון אישי, על חוסר הצלחה של אדם להתמודד עם האתגרים שהחברה של

שוק כלכלי חופשי מעמידה לפני כל אחד. באופן טבעי קשה לאדם להודות בכשלונו שלו והנטייה היא לנסות ולהצניע את הדבר ואף להסתירו. הדבר קשה פי כמה כאשר המובטלים מוצגים כ׳עצלנים׳ ו׳מתפנקים׳, ׳המעדיפים לחיות על חשבון תקציב המדינה. מובטלים רבים לא ירצו להזדהות בפומבי עם תדמית שלילית שכזאת׳ (ראו: פפרמן, 2002). אף־על־פי שהאבטלה אינה קשורה ברוב המקרים לדפוסי ההתנהגות של המובטלים עצמם, אלא נובעת מן המציאות בשוק העבודה, עדיין קשה מאוד למובטלים להתארגן, מה גם שהתארגנות כזאת נקשרת בהכרח להודאה בכישלון אישי.

פיקוח חברתי סמוי או גלוי של המדינה

המדינה מקיימת הלכה למעשה מעין מעקב פיקוחי צמוד אחר המובטלים. הפיקוח נעשה בגלוי באמצעות תשלום של דמי ביטוח אבטלה או על־ידי תשלומי הבטחת הכנסה. שני סוגי תשלומים אלה נועדו לא רק להבטיח הכנסת קיום למובטלים ולמשפחותיהם, אלא גם לפקח על הציות שלהם לתנאים שהמדינה מטילה על מצבם, כמו חובה של חיפוש עבודה, התייצבות לעתים מזומנות בשירות התעסוקה, זמינות לעבודה, קבלת כל תעסוקה מוצעת בהתעלם מתנאי שכר ומתנאים נלווים ועוד. באחרונה נוספו תנאים מחמירים, כמו חובה להשתתף בסוגים שונים של הדרכה והכשרה, עבודות שירות בקהילה וכדומה. המדינה מקיימת באופן קבוע צוותים של חוקרים, מעין ׳משטרת מובטלים׳, העוקבים אחר מעשיהם של מקבלי הגמלאות. אי־ציות לתנאים הנדרשים עשוי לגרור סנקציה מידית של שלילת הזכות לקבלת הגמלאות ואובדן אמצעי הקיום שגמלאות אלה מבטיחות. רוב המובטלים ודאי לא יכלו (ואולי גם לא רצו) להשתתף בפעולת מחאה פוליטית מאורגנת שהיתה עלולה לסכן את זכותם לקבלת גמלה, וכך את עצם הבסיס לקיומם.

דוגמה מובהקת של פיקוח חברתי צמוד כזה על המובטלים היא ׳תוכנית ויסקונסין׳, המכונה בפי הממשלה בשם שיש בו כדי להטעות, ׳מהל״ב — מהבטחת הכנסה לתעסוקה בטוחה׳. מקורה של התוכנית הוא ברפורמה בתשלומי רווחה, ה־Welfare reform, שהונהגה בארצות־הברית בשנות התשעים של המאה ה־20, והיא הופעלה בישראל באוגוסט 2005 (על מהותה ואופיה של תוכנית ויסקונסין ראו: דורון, 2000; קטן, 2000; סבירסקי, פרנקל וסבירסקי, 2001; בניש, 2005). את התוכנית בארץ מפעילים זכיינים פרטיים מחו״ל עם שותפים ישראלים, ומטרתה המוצהרת היא להחזיר את מקבלי גמלאות הבטחת הכנסה למעגל העבודה ולהקטין את מספר הזכאים לקבלת גמלאות אלה. המובטלים שהתוכנית מיועדת להם חייבים להתייצב במרכזי תעסוקה ולהקדיש לפחות 30 שעות בשבוע לסוגי פעילויות שיוטלו עליהם במסגרת התוכנית. מובטל שלא ישתף פעולה עם מנהלי התוכנית תישלל ממנו הזכות לגמלה (סיני, 2005 ה; גל, 2005 ב; אחדות, היילברון ושמלצר, 2006; משרד ראש הממשלה, 2007).

ספק רב אם תוכנית ויסקונסין מסוגלת להבטיח למובטלים המשתתפים בה תעסוקה בטוחה ובתנאי שכר שיוציאו אותם ממצב המצוקה הכלכלית והעוני שהם נמצאים בו. מבקרי התוכנית רואים בה ׳פס ייצור לעובדים עניים׳. לדעתם התוכנית עלולה לאלץ את

המשתתפים בה 'לעבוד בעבודות לא יציבות, בתנאי העסקה פוגעניים ובשכר עוני'. אין בה מחויבות אמיתית לחילוצם של המובטלים ממצב המצוקה והעוני (בניש ואפשטיין, 2004). הניסיון של הפעלת התוכנית בניו־יורק, שהיא דומה במובנים מסוימים לתוכנית שהושקה בישראל, הראה שהיא נכשלה במילוי יעדיה העיקריים. רק שמונה אחוזים מן המובטלים שהופנו אליה מצאו עבודה בתוך שישה חודשים, ורק 35 אחוזים התמידו בה שישה חודשים או יותר (סיני, 2005 ד).

הפיקוח החברתי על המובטלים נעשה גם באופן סמוי, כאמור, על־ידי הטלת האשמה של האבטלה עליהם עצמם. על אף שיעורי האבטלה הגבוהים בישראל, בעיקר בשנים 2000–2005, המובטלים הם מיעוט באוכלוסיית ישראל. רוב האוכלוסייה העובדת, אם לפי העמדות שהן באופן טבעי שליליות כלפי מי שאינם עובדים, ואם בהשפעת שופרות התעמולה הרשמיים המצהירים השכם והערב שהמובטלים משתמטים מעבודה, מתייחסת בחשדנות למובטלים, המקבלים גמלאות מן הביטוח הלאומי לצורכי קיומם. הרוב הנמצא במעגל העבודה חושבים או חושדים שהמובטלים אשמים ולו חלקית במצבם. הסופר חיים גורי סיפר שכאשר בא לבקר באוהל המחאה של ויקי כנפו ראה כלי רכב שחלף ליד שכונת האוהלים הצפופה ומתוכו בקעו צעקות 'פרזיטיות, לכו לעבוד' (גורי, 2003). היחס החשדני הזה כלפי המובטלים מכיל יסוד חזק של פיקוח חברתי (Social Control) שיש בו כדי להצר את צעדי המובטלים ולהרתיע אותם מכל נקיטה של פעולות מחאה אנטי־ממסדיות.

הצעדים נגד התארגנויות של מחאה

הממשלות לא הסתפקו רק בפעולות של דה־לגיטימציה של המובטלים ואף לא נרתעו מלהשתמש באמצעי כפייה כדי לדכא כל התארגנות מחאה של עובדים שלבשה צורה כלשהי שהיה בה פוטנציאל של איום על הממסד הפוליטי־הכלכלי, או שהיה בה משום הפרעה למדיניות שהוא היה מעוניין לנקוט. צעדים של דיכוי פוליטי מסוג זה נעשו לעתים בגלוי ולעתים בסמוי. אחת הדרכים שהממשלה בחרה לאכוף את רצונה היתה איום גלוי להשתמש בחקיקה, או בהעברת חקיקה התואמת את כוונותיה ושימוש בה כדי להשיג את מה שהיא רצתה להשיג לנוכח התנגדות ומחאה מאורגנות של קבוצות עובדים. לדוגמה, המחאה והמאבק הממושכים שניהלו עובדי הנמלים בעניינים שנגעו למעמדם ולתנאי עבודתם (רון, 2003; משרד ראש הממשלה, 2004).

פעולה שלטונית דומה נגד התארגנות עובדים באה לידי ביטוי בהתערבות ישירה של הממשלה בשביתה של עובדי חברת מטרודן בבאר־שבע, שתוארה לעיל. פרשנית משפטית ראתה בהתערבות שר התחבורה במקרה זה לטובת המעסיק 'פעולה בלתי מידתית ובלתי סבירה בעליל'. במעשה של שר התחבורה היתה, לדעתה, 'טמונה ההטעיה ההרסנית בעמדת המדינה'. לדעתה 'המדינה מחויבת לאכוף את זכויות אדם [כך במקור] של אזרחיה,

ולכן אינה יכולה לממן את הפרתן הבוטה על ידי בעלי זיכיונות שלה', דבר שהיא עשתה למעשה במקרה של חברת מטרודן (רדאי, 2005). יתרה מזו, שר התחבורה ניסה אף להתערב בהחלטתו של בית־משפט שדן בעניין ולהשפיע עליה. השר שטרית התקשר אל נשיא בית־הדין הארצי לענייני עבודה ונזף בו בעקבות פסק הדין שלו שאסר על עיריית באר־שבע לפגוע בשביתת נהגי חברת האוטובוסים מטרודן באמצעות הפעלה של חברה פרטית. היועץ המשפטי לממשלה קבע כי שיחה כזאת בין שר לשופט אינה דבר ראוי שיקרה (יועז, 2005). ואולם עצם המקרה מעיד על עמדותיה של הממשלה בעניין זכויות מחאה של עובדים. נראה שהממשלה לא היתה מהססת לפעול באותה מידה ואולי אף ביתר חומרה נגד פעולות מחאה מאורגנות של עובדים מובטלים.

הממסד גם לא היסס להשתמש בחוק הפלילי כדי לפעול נגד צורה כלשהי של פעולות מחאה של חלשים. לדוגמה המקרה של ויקי כנפו, אם חד־הורית שצעדה צעדת מחאה ממקום מגוריה במצפה רמון לירושלים. אמנם זו לא היתה מחאה מאורגנת של מובטלים אלא מחאה של יחיד על קיצוצים בגמלאות הבטחת הכנסה; מחאה של אישה בודדת שביטאה אמנם את תסכולה הפרטי, אבל גם שיקפה את התסכול של אלפי המובטלים שנפגעו מהקיצוצים בתשלומי גמלאות הבטחת הכנסה. גם מחאה פרטית ובלתי־מאורגנת זו נבלמה בידי המשטרה בשער הגיא. צעידתה, לגרסת המשטרה, היתה עבֵרה על אחד מחוקי התעבורה. כך, לדעת אחד הפרשנים המשפטיים, 'במחי יד נהפכה מחאה חברתית לחשד למעשה פלילי, והאישה — למפירת חוק'. לדעת הפרשן: 'באמצעות גיוס מערכת אכיפת החוק הפלילי נגד עניים, והגדרתם כעבריינים, המדינה מבנה אותם כאנשים מסוכנים לחברה [...] המצדיק את הפעלת כוח השיטור של המדינה כלפיו ואת ענישתו'. פועל יוצא של מדיניות זו הוא 'קרימינליזציה של התנהגות חברתית [ההופך] לאמצעי שליטה יעיל של המשטר המושתת על כוח, משטר נעדר חמלה' (זיו, 2003).

פעולות מחאה של המובטלים או למענם

למרות הקשיים לקיים פעולת מחאה אנטי־ממסדית של המובטלים עצמם התארגנו בתקופה הנדונה ארגונים או קבוצות ואנשים כפרטים לפעולות מחאה למען המובטלים. קבוצה של מחוסרי דיור ומובטלים הקימה אוהל מחאה בתל־אביב בשם 'כיכר הלחם' והם התמידו במחאתם פרק זמן ממושך. בשנת 1999 הוקם 'פורום ארגונים למאבק באבטלה'. בפורום השתתפו כ־20 ארגונים וולונטריים, האגודה לזכויות האזרח, הקשת הדמוקרטית המזרחית, האגודות 'ידיד' ו'שתיל' ועוד. המטרה המוצהרת של הפורום היתה 'שמירה ושיפור זכויות המובטלים והעובדים ומעקב אחר תוכניות הממשלה בנושא המאבק באבטלה' (שתיל, פורום ארגונים למאבק באבטלה).

הפורום והארגונים המיוצגים בו עשו במרוצת השנים פעולות שונות ובהן גם פעולות מחאה מאורגנות, כדוגמת הפגנה מול ועידת ישראל לעסקים בשנת 1999, וקיימו משמרות מחאה נגד חברות כוח אדם וכדומה. עיקר עיסוקו של הפורום היה בפעולות שדולה בוועדות הכנסת ובמפגשים עם חברי כנסת כדי לזכות באוזן קשבת בכל הנוגע לשמירה על זכויות העובדים ומניעת פגיעה במובטלים. לארגונים היה הרצון לסייע בדרכים שונות למובטלים וליצור גוף משותף שיוכל לתמוך בפעולת מחאה אנטי־ממסדית בנושא האבטלה. ואולם הארגונים השותפים בפורום היו שונים מאוד זה מזה, לכל אחד מהם היו מטרות שונות, ולכולם משאבים מוגבלים מאוד. לפיכך ספק אם היה ביכולתו של הפורום הזה לתת את הגיבוי האינטלקטואלי הנחוץ ליצירת פעולת מחאה מאורגנת של המובטלים וגם לספק את הכלים הארגוניים הנחוצים ליצירת תנועת מחאה בעלת משקל.

המחאה האישית יוצאת הדופן של ויקי כנפו זכתה לתמיכה ציבורית רחבה ונשים רבות הצטרפו אליה. אוהל המחאה שהן הקימו בקריית הממשלה בירושלים זכה לפרסום ולתשומת לב רבה מכל אמצעי התקשורת. התהודה הציבורית הרבה למחאה של כנפו ושל חברותיה נראתה תחילה כאיום על הממסד ועל שר האוצר נתניהו ומדיניותו החברתית (בסוק, 2003). אחד מבכירי הסוציולוגים, פרופ׳ משה ליסק, ראה במחאה הזאת מעין סימנים ראשונים של מרי אזרחי. ואולם הוא הכיר גם בתמימות הרבה שהיתה במהלך של כנפו וציין שאי־אפשר לדעת לאן מהלך זה ינותב ושיהיה אפשר בקלות לפורר את המאבק של האימהות האלה (קדמי, 2003).

הממסד הכלכלי במשרד האוצר אכן התעשת במהרה ויצא במתקפת נגד כדי להקטין את אהדת הקהל כלפי המפגינות ולהקהות את האופי החברתי המאשים של המחאה עצמה, ולגרום בצורה זו או אחרת לקִצהּ של המחאה. האימהות החד־הוריות סומנו כ׳קבוצת בכייניות, הטופלות על החברה כולה את מחיר שגיאותיהן האישיות׳. מה שתואר בתחילה בתקשורת כ׳זעקת האימהות׳ הפך לביטויי ׳שאט נפש מהסגנון והתביעות של המפגינות׳ (גולן, 2003). הממונה על התקציבים במשרד האוצר כינה את המחאה של האימהות החד־הוריות ׳חצופה׳ והכריז שהאוצר לא יוותר להן גם אם יפגינו עוד ועוד מול משרד האוצר (קליין, 2003). מסע הסברה נרחב שפתחו בו אנשי האוצר עשה הכול כדי לצייר את הנשים המוחות כנטל על החברה וקרא להן כפי שהוא היה רגיל לנהוג כלפי מובטלים אחרים ׳לכו לעבוד׳. ההחלטה העיקרית של מסע ההסברה היתה לעשות קואופטציה של כנפו, כלומר לחבק אותה ולהפרידה מחברותיה (קים, 2003). בסופו של דבר, טקטיקה זו הצליחה לפורר את המחאה כולה.

הכישלון של תנועת המחאה שניסתה כנפו להוביל נבע מכך שהיה חסר לה מלכתחילה התנאי היסודי של הזדהות עם רעיון פוליטי של ביקורת והתנגדות לצעדי הממשלה שנועדו לפגוע קשות באימהות החד־הוריות. התברר שכנפו, שהיתה אמורה להנהיג את תנועת המחאה של האימהות נגד הממשלה, הזדהתה כתומכת פוליטית בממשלה, הפכה לחסידה של שר האוצר נתניהו (ואפילו הגישה לו זר פרחים כסימן לתמיכה הזאת), ותקפה את ההסתדרות, מה שהתקבל ברצון אצל שוללי קיומם של איגודים מקצועיים ושל

התארגנות שלהם לפעולה משותפת (שטרנהל, 2003). הגורמים השונים האחרים שניסו לסייע לכנפו או להזדהות אתה נמנעו גם הם מלהזדהות עם רעיון פוליטי הנחוץ לכל תנועת מחאה, וכך הם גם תרמו בלי משים להכשלתה של תנועת המחאה. הכישלון של תנועת המחאה הבלתי־מאורגנת שצמחה מיוזמה אישית מעיד על הקשיים שהיתה נתקלת בהם כל מחאה דומה של מובטלים.

דיון וסיכום

במאמר זה ניסיתי להסביר מדוע לא נוצרה בישראל תנועת מחאה מאורגנת של המובטלים בשנים 1995–2005. המצב האובייקטיבי של שיעורי אבטלה גבוהים ושחיקה חריפה של תוכניות הביטוח הסוציאלי הכשירו את התנאים להקמתה של תנועת מחאה כזאת. כאמור, גורמים חברתיים, כלכליים ופוליטיים מנעו את היווצרותה של תנועה כזאת. נראה שאת ההתנהגות הפסיבית ביסודה של המובטלים בתקופה הנדונה אפשר להסביר בשני גורמים עיקריים שפעלו בחוזקה בקרב המובטלים ובחברה הישראלית בכלל: הניכור שהתגלה בין כלל החברה הישראלית לבין קבוצות המובטלים ובין הקבוצות השונות של המובטלים לבין עצמן; והגורם האחר הוא היעדר רעיון פוליטי מאחד לביקורת ולהתנגדות לסדר החברתי הקיים שיכול לחבר את המובטלים לתנועת מחאה אנטי־ממסדית מאורגנת.

החברה הישראלית היא במהותה חברת מהגרים והשוני בין הקבוצות למיניהן עדיין עולה על המשותף. יחסי הגומלין ומידת הסולידריות בין הקבוצות השונות הם מעטים וטעונים פעמים רבות בזכרונות שליליים של אפליה וקיפוח. הפערים החברתיים והכלכליים החוצים את החברה הישראלית חופפים במידה רבה את קווי הזהות המפרידים בין הקבוצות השונות. הניכור הנובע מכך בין חלקים שונים של החברה הישראלית מחלחל ליחסים בין הכלל לבין הקבוצות השונות של המובטלים. המובטלים נתפסים גם כקבוצה נפרדת אחת בתוך החברה הישראלית וגם כקבוצות מפוזרות רבות עם זהויות ומאפיינים שונים בתוך הפסיפס הקבוצתי הרב־גוני המרכיב את החברה הישראלית. ההתייחסות הכפולה הזאת למובטלים הן כקבוצה מיוחדת והן כבעלי אופי מיוחד בתוך הקבוצות השונות, מגבירה את הגישה השלילית אליהם ומקרינה על יכולת ההתארגנות שלהם לפעולה משותפת.

עוד שני יסודות ממלאים תפקיד חשוב בגישה המנוכרת של החברה הישראלית למובטלים. האחד קשור לאתוס העבודה הרווח בחברה הישראלית; אתוס זה יש לו שורשים היסטוריים עמוקים בתנועת העבודה הישראלית ובחברה הישראלית בכלל. האתוס הזה מטיל את צִלו הכבד על המובטלים הנוטים לראות את עצמם אשמים במעמדם החברתי כמחוסרי עבודה הנמצאים מחוץ לזרם המרכזי של החברה וזקוקים לסיוע של הכלל. היסוד האחר הוא ההערכה הגבוהה שהחברה הישראלית מעניקה לאלה המצליחים כלכלית. אבטלה וחוסר היכולת של אדם לכלכל את עצמו מבחינה כלכלית הם הפנים ההפוכים, השליליים, של הצלחה כלכלית. אבטלה מעידה על כישלון להתמודד עם החיים

בחברה מצליחנית של שוק חופשי, ולפיכך ההערכה אל המובטלים היא נמוכה בסולם הערכים הקיים. שני היסודות האלה של חוסר הצלחה כלכלית ואי־השתלבות בעבודה ובמעמד שהעבודה מקנה לבני־אדם מקרינים על הגישה השלילית אל המובטלים, וכפועל יוצא — על היכולת שלהם לזכות בתמיכה בנסיונם להתארגן ולפעול ביחד כתנועת מחאה אנטי־ממסדית.

המציאות הקשה של האבטלה בתקופה הנסקרת גם הראתה שהיעדר רעיון פוליטי מאחד הוא המאפיין את קבוצות המובטלים. לדברי יובל אלבשן ודני גוטוויין, הניסיון הישראלי מלמד לכאורה, שכדי ליהנות מאהדת הציבור והתקשורת חייבים אולי להפריד בין מאבק לבין פוליטיקה. ואולם, לדעתם, 'ניתוק המחאה מהפוליטיקה מעקר את המחאה ועושה אותה לאירוע שלא רק שאינו מאיים על השיטה ואינו יוצר מנגנונים להחלפתה אלא אף נהפך לחלק ממנה'. ניתוק כזה עשוי ליצור אווירה של מחאה מוסרית ו'לחץ ציבורי לטיפול בבעיות נקודתיות, אבל אינה מסוגלת להביא לידי שינוי חברתי של ממש' (אלבשן וגוטוויין, 2003).

היעדר של רעיון מאחד בין המובטלים היה כנראה בעוכריהם בתקופה הנסקרת. ואולם גם להתנכרות של האליטות לבעיות המובטלים ולמצוקתם היה תפקיד מכריע. העמדות של המובטלים כלפי מצוקתם באו אמנם לידי ביטוי בדרכים שונות, אולם הניתוק של העמדות האלה מן הפעילות בזירה הפוליטית מנע גיבוש של היסודות ההכרחיים להתארגנות על בסיס של מחאה קולקטיבית מאורגנת. בלא גב מאחד כזה לא היה סיכוי להיווצרות של תנועת מחאה, ובלי תנועה פוליטית מאחוריהם לא היה סיכוי למובטלים להצליח לגרום לממסד לנקוט צעדים שישפרו את מצבם.

ביבליוגרפיה

אחדות לאה, היילברון גבריאלה ושמלצר מרים (2006). **יישום תוכנית לשילוב מקבלי גמלה להבטחת הכנסה — תוכנית מהל"ב** (דו"ח מחקר מס' 1), המוסד לביטוח לאומי, ירושלים, מאי.

אלבשן יובל וגוטוויין דני (2003). '"אותנטיות" סקטורלית לא תועיל', **הארץ**, 17 ביולי.

ארלוזורוב מירב (2004). 'צריך לפרק את המינהל ולמכור את קרקעות המדינה', **הארץ**, 5 במאי.

ביאור חיים (2005). 'גם ההסתדרות מעסיקה 57 עובדים בחוזים אישיים', **הארץ**, 18 ביולי.

ביאור חיים ורבין איתן (1993). 'שרים בכירים: לאסור מלחמה בבטלות, לא לשלם דמי אבטלה', **הארץ**, 4 ביוני.

בית הדין הארצי לעבודה, עסק 05, 00057. 'הסתדרות העובדים הכללית החדשה נגד מדינת ישראל, משרד התחבורה, שר התחבורה מאיר שטרית וחברת מטרודן, באר־שבע בע"מ'.

בניש אבישי (2002). ״דיבת המובטלים״, **הארץ**, 8 ביולי.
בניש אבישי (2005). ״יישום תוכנית ויסקונסין בישראל — היבטים משפטיים״, **עבודה, חברה ומשפט**, עמ׳ 121–154.
בניש אבישי ואפשטיין ברברה (2004). ״פס יצור לעובדים עניים״, **הארץ**, 10 בנובמבר.
בסוק מוטי (2002). ״תנאי המובטלים בישראל גרועים מבמערב״, **הארץ**, 18 בדצמבר.
בסוק מוטי (2003). ״מה שלא הצליח לעשות עמיר פרץ, עשתה ויקי כנפו״, **הארץ**, 16 ביולי.
בר־יוסף רבקה (1993). ״האבטלה כטראומה״, **מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים**, 37, עמ׳ 31–98.
בר־צורי רוני (2004). ״תעסוקה, אבטלה ומדיניות רווחה״, בתוך: יעקב קופ (עורך), **הקצאת משאבים לשירותים חברתיים 2004**, מרכז טאוב לחקר מדיניות חברתית בישראל, ירושלים.
גביזון יורם (2005). ״נתניהו מספר לכם שעני הוא מי שלא עובד? אל תאמינו לו״, **הארץ** (The Marker), 6 ביולי, עמ׳ 12.
גולן אבירמה (2003). ״כבר מתחילים להאשים אותן״, **הארץ**, 15 ביולי.
גורי חיים (2003). ״מה תעשה ישראל באומלליה: על מנהיגות המרד הנואש של העניים ושל המקופחים״, **אופקים**, 7.
גל ג׳וני (2002). **האמנם נטל מרצון?: סיפורה של ההתמודדות עם האבטלה, 1920–1995**, המרכז למורשת בן־גוריון, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה־בוקר.
גל ג׳וני (2004). ״על מטוטלת ביטוח האבטלה בישראל 1972–2003״, **ביטחון סוציאלי**, 67, דצמבר, עמ׳ 109–137.
גל ג׳וני (2005 א). **תוכנית ביטוח אבטלה: מבט בינלאומי משווה**, קבוצת המחקר במדיניות חברתית, בית הספר לעבודה סוציאלית ורווחה חברתית, האוניברסיטה העברית, ירושלים, אפריל.
גל ג׳וני (2005 ב). ״תוכנית ויסקונסין: בין רווחה ועבודה?״, **אופקים חדשים**, 24, אוגוסט.
דבר (1993). ״הסגר חשף את האבטלה במלוא ערוותה — כמקצוע של המובטלים״, 7 במאי.
דהן מומי (2002). ״התאכזרות למובטלים״, **הארץ**, 8 במאי.
דורון אברהם (1969). ״המאבק על ביטוח אבטלה בישראל״, **מולד**, 10 (220), עמ׳ 439–448.
דורון אברהם (2000). ״מסעד לעבודה — איום על רשת המגן במערכת הביטחון הסוציאלי הישראלית״, **ביטחון סוציאלי**, 57, מאי, עמ׳ 37–58.
דורון אברהם וקרמר רלף (1992). **מדינת הרווחה בישראל: מערכת הבטחון הסוציאלי במבחן המדיניות והביצוע**, עם עובד ומכון אשכול, האוניברסיטה העברית, תל־אביב וירושלים.
המוסד לביטוח לאומי (2005). **סקירה שנתית 2004**, מינהל המחקר והתכנון, ירושלים.

המוסד לביטוח לאומי (מאי 2005). **רבעון סטטיסטי**, לה, 1, ינואר–מרס 2005, מינהל המחקר והתכנון, ירושלים.

ורטר יוסי (2005). 'הסיוט של פרץ', **הארץ**, 18 ביולי.

זוסמן צבי (2004). 'שחיקת השכר הנמוך ועוני גובר במשפחות עובדות: ישראל 1989–2002', בתוך: קופ (עורך), **הקצאת משאבים לשירותים חברתיים 2004**.

זיו נטע (2003). 'מלחמה בפשע העוני', **הארץ**, 14 ביולי.

זרחיה צבי (1993). 'שוחט קורא למצות את הדין עם מקבלי דמי אבטלה במרמה', **הארץ**, 4 במאי.

חסון ניר (2003). 'כ־25% מהמובטלים מרמים את שירות התעסוקה', **כל העיר**, 5 בספטמבר.

חסון ניר (2005 א). 'ביה"ד לעבודה אסר לשבור שביתת "מטרודן"', **הארץ**, 3 במרס.

חסון ניר (2005 ב). 'אחרי 147 ימי שביתה, נהגי מטרודן חוזרים לעבודה עם העלאת שכר בשיעור 7.5%', **הארץ**, 21 באפריל.

יועז יובל (2005). 'השר שטרית לא ייחקר על הנזיפה באדלר', **הארץ**, 16 במרס.

יעקובסון דן (1989). **באפס עבודה: ממצאי מחקרים על מובטלים בישראל**, מכון גולדה מאיר לחקרי עבודה וחברה, תל־אביב.

כץ מיכאל (1992). 'פצצת זמן בריאותית הטמונה באבטלה', **משאבי אנוש**, 52, עמ' 18–34.

ליאור גד (2001), 'שר האוצר סילבן שלום, בריאיון לקראת המרתונים לחתימה על עסקת חבילה ולאישור תקציב המדינה', **ידיעות אחרונות** (המוסף לשבת), 30 בספטמבר.

ליאור גד (2002 א). 'החוקים הפופוליסטיים רק יחמירו את העוני ויגרמו לפיטורי אלפים, ריאיון עם דוד מילגרום, לשעבר הממונה על אגף התקציבים באוצר', **ידיעות אחרונות** (המוסף לשבת), 8 בפברואר.

ליאור גד (2002 ב) 'מראני: נקשיח מדיניות תשלומי דמי אבטלה', **ידיעות אחרונות**, 21 ביוני.

ליימן־וויליציג שמואל (1992). **מחאה ציבורית בישראל 1949–1992**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן.

משרד ראש הממשלה, אגף התקשורת (2004). **הודעה לעיתונות של מזכיר הממשלה**, חלק ד, 14 בנובמבר.

משרד ראש הממשלה (2007). **דו"ח הועדה לבחינת תוכנית מהל"ב**, ירושלים, יוני.

נתניהו בנימין (2004). 'הקצבאות הנציחו את העוני', **ידיעות אחרונות** (המוסף לשבת), 10 בספטמבר.

סבירסקי שלמה, פרנקל עמי וסבירסקי ברברה (2001). **הבטחת הכנסה בישראל: מקצבאות סעד להבטחת הכנסה ומהבטחת הכנסה ל'תוכנית ויסקונסין'**, מרכז אדווה, תל־אביב.

סיני רותי (2001). 'בניזרי: 50% מהמובטלים הם מתחזים', **הארץ**, 22 בינואר.

סיני רותי (2005 א). 'חופש ההתארגנות גובר על אי נוחות התושבים', **הארץ**, 4 במרס.

סיני רותי (2005 ב). ׳31.7% מהעובדים מרוויחים עד לשכר מינימום; גברים מרוויחים פי 1.7 מנשים׳, **הארץ**, 26 ביולי.
סיני רותי (2005 ג). ׳שטרית עבר על החוק כששבר שביתת מטרודן׳, **הארץ**, 27 ביולי.
סיני רותי (2005 ד). ׳כישלון לתוכנית ויסקונסין בניו יורק: רק 8% מצאו עבודה תוך חצי שנה׳, **הארץ**, 29 ביולי.
סיני רותי (2005 ה). ׳תוכנית ויסקונסין יוצאת לדרך, אבל האם היא תעזור גם למובטלים ששירות התעסוקה כבר ויתר עליהם?׳, **הארץ**, 31 ביולי.
פלוצקר סבר (2001). ׳ראש הממשלה אריאל שרון ל"ידיעות אחרונות": לא יהיו גזרות בתקציב 2002׳, **ידיעות אחרונות**, 24 באוגוסט.
פפרמן בני (2002). ׳כמה מנדטים יש למובטלים׳, **הארץ**, 7 באוגוסט.
פרנקל עמי (2001). **דמי אבטלה בישראל: מגמות ושינויים בחקיקה 2000–1985**, מרכז אדוה, תל־אביב, פברואר.
פרץ סמי וחורש הדר (2006). ׳אני אשם בהתקדמות של עמיר פרץ (ראיון עם יוסי ביילין)׳, **הארץ** (The Marker), 10 בפברואר 2006.
קדמון סימה (2004). ׳קבלני משנה של נתניהו׳, **ידיעות אחרונות** (המוסף לשבת), 20 בפברואר.
קדמי שרון (2003). ׳פרופ׳ ליסק: סימנים למרי אזרחי׳, **גלובס**, 14–15 ביולי.
קטן יוסי (2000). ׳מקבלת הבטחת הכנסה להשתלבות בעבודה — מעבר קל ובטוח או גשר צר מאוד׳, **ביטחון סוציאלי**, 58, נובמבר, עמ׳ 151–172.
קים חנה (2001). ׳מסע הציד של המובטלים׳, **הארץ**, 21 בינואר.
קים חנה (2003). ׳מלחמת יולי׳, **הארץ**, 18 ביולי.
קליין זאב (2003). ׳באוצר נבוכים: בכל מקרה נפסיד, במערכה׳, **גלובס**, 14–15 ביוני.
רדאי פרנסיס (2005). ׳שטרית מסבסד את הפרת זכויות היסוד של נהגי מטרודן׳, **הארץ** (The Marker), 24 במרס, עמ׳ 26.
רון עמוס (2003). ׳מאבק הממשלה בעניין הנמלים היה מיותר׳, **ידיעות אחרונות**, 21 באוקטובר.
רוסו יצחק (2005). ׳החקיקה נגד עמיר פרץ — שפל חדש במעמד העובדים׳, **הארץ**, 9 באוגוסט.
שטרנהל זאב (2003). ׳ויקי קנפו כדוגמה׳, **הארץ**, 7 בנובמבר.
שפר שלומי (2003). ״יוסי בכר: האוצר מתכנן להפחית את שיעור מס החברות׳, **הארץ**, 8 בדצמבר.
שתיל (ללא תאריך). פורום ארגונים למאבק באבטלה. www.shatil.org.il.

Bagguley Paul (1991). *From Protest to Acquiescence? Political Movements of the Unemployed*, Macmillan, London.
Bagguley Paul (1992). 'Protest, Acquiescence and the Unemployed: A Comparative Analysis of the 1930s and 1980s', *British Journal of Sociology*, 43, 3, September.

Bagguley Paul (2004). 'Unemployment, Protest and Crises of Democracy: A Comparsion of Some Social Capital, Mass Society and Social Movement Society Theses'. in: Gary Taylor and Malcolm J. Todd (eds.), *Democracy and Participation: Popular Protest and New Social Movements*, Merlin Press, London, pp. 115-134.

Bauman Zygmunt (1998). *Work, Consumerism and the New Poor*, Open University Press, Buckingham.

Brundage Anthony (1978). *The Making of the New Poor Law 1832-1839*, Hutchinson, London.

Brundage Collette Christinec (2002). *The Jarrow Crusade*, BBC History, London.

Campbell Beatrix (1984). *Wigan Pier Revisited: Poverty and Politics in the 80s*, Virago, London.

Dictionary of the History of Ideas (2003). 'Protest Movements', 3, University of Virginia Library, The Electronic Text Center, Charlottesville VA, pp. 671-676.

Donatella della Porta (2005). 'Protest on Unemployment: Forms and Opportunities', in: Marco Giugni and Paul Statham (eds.), *The Contentious Politics of Unemployment in Europe, Political Claim Making, Policy Deliberation and Exclusion from the Labor Market*, Unempol. Final Report, 5th Framework Programme of the European Commission and the Swiss Office of Education and Science, June.

Donatella della Porta and Diani Mario (1976). *Social Movements*, Blackwell, Oxford.

Esping-Andersen Gosta (1985). *Politics Against Markets: The Social Democratic Road to Power*, Princeton University Press, Princeton, NJ.

Fraser Derek (1976). *The New Poor Law in the Nineteenth Century*, St. Martin's Press, New York.

Fryer David and Ullah Philip (1987). *Unemployed People: Social and Psychological Perspectives*, Open University Press, Philadelphia.

Giugni Marco (2005). 'The Political Mobilization of the Unemployed in Comparative Perspective', in: Giugni and Statham (eds.), *The Contentious Politics of Unemployment in Europe, Political Claim Making, Policy Deliberation and Exclusion from the Labor Market*.

Giugni Marco and Statham Paul (eds.) (2005). *The Contentious Politics of Unemployment in Europe, Political Claim Making, Policy Deliberation and Exclusion from the Labor Market*, Unempol, Final Report, 5th Framework Programme of the European Commission and the Swiss Office of Education and Science, June.

Hayes John and Nutman Peter (1981). *Understanding the Unemployed: The Psychological Effects of Unemployment*, Tavistock Publications, London.

Hobsbawm Eric (1957). *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries*, Norton, New York.

Jahoda Mary (1982). *Employment and Unemployment: A Social-psychological Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge.

Jahoda Mary, Lazarsfeld Paul and Zeisel Hans (1972). *Marienthal: The Sociography of an Unemployed Community*, Tavistock, London.

Jordan Bill (1973). *Paupers: The Making of the New Claiming Class*, Routledge and Keegan Paul, London.

Koopman Ruud (2004). 'Political Opportunity Structure: Some Splitting to Balance the Lumping', in: Jeff Goodwin and James M. Jasper, *Rethinking Social Movements*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD.

Lukes Steven (1973). *Individualism*, Harper & Row, New York.

Matt Perry (2005). *The Jarrow Crusade: Protest and Legend*, University of Sunderland Press and Business Education Publishers, Houghton le Spring.

McAdam Doug (1966). 'Conceptual Origins, Current Problems, Future Directions', in: Doug McAdam, John D. McCarthy and Mayer N. Zald (eds.), *Comparative Perspective on Social Movements*, Cambridge University Press, Cambridge.

Mendes Philip (2003). *Australia's Welfare Wars: The Players, the Politics and the Ideologies*, University of New South Wales Press, Sydney.

Parkin Frank (1971). *Class Inequality and Political Order: Social Stratification in Capitalist and Communist Societies*, MacGibbbon & Kee, London.

Pickard Tom (1982). *Jarrow March*, Allison & Busby, London.

Piven Francis Fox and Cloward Richard A. (1977). *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*, Pantheon Books, New York.

Piven Francis Fox and Cloward Richard A. (1982). *The New Class War, Reagan's Attack on the Welfare State and Its Consequences*, Pantheon Books, New York.

Reiss Mathias (2007a). 'Marching on the Capital: National Protest Marches of the British Unemployed in the 1920s and 1930s', in: Matthias Reiss (ed.), *The Street as Stage: Protest Marches and Public Rallies since the Nineteenth Century*, Oxford University Press, Oxford.

Reiss Matthias (2007b). *From the Blanketeers to the Present: Understanding Protests of the Unemployed*, German Historical Institute in Collaboration with the Society for the Study of Labour History, London, H-Net,Clio-online.

Richards Andrew (2002). *Mobilizing the Powerless: Collective Protest Action of the Unemployed in the Interwar Period*, Working Paper 2002/175, Center for Advanced Studies in the Social Sciences, Juan March Institute, Madrid, February.

Ryan William (1971). *Blaming the Victim*, Orbach & Chambers, London.

Schliebner Connie T. and Peregoy John J. (1994). 'Unemployment Effect on the Family and the Child: Intervention for Counselors', *Journal of Counseling & Development*, 72, 4, pp. 368-372.

Seabrook Jeremy (1981). 'Unemployment Now and in the 1930s', in: Bernard Crick (ed.), *Unemployment*, Methuen, London.

Seabrook Jeremy (1982). *Unemployment*, Quartet, London.

Sinfield Adrian (1981). *What Unemployment Means*, M. Robertson, Oxford.

Tarrow Sidney (1966). 'States and Opportunities: The Political Structuring of Social Movements', in: McAdam, McCarthy and Zald (eds.), *Comparative Perspective on Social Movements*.

Walzer Michael (1988). *The Company of Critics: Social Criticism in the Twentieth Century*, Peter Halban, London.

Wood Michael (2005). 'Social Security Rooted in Grassroots Struggle', *People's Weekly World Newspaper*, www.pww.org/articleprint/7025, 05/12/05.

חיסול חברת העובדים

אליהו בורוכוב

ספרו של יצחק גרינברג **אנטומיה של משבר ידוע מראש**[1] מתאר את המשבר הפיננסי והכלכלי של מפעלי חברת העובדים במהלך שנות השמונים ועד סוף 1988; ואולם, הספר מטשטש את ההתפתחויות שחלו מסוף שנת 1988 — אז החל תהליך השיקום של מפעלים אלה — ועד סוף 1994, השנה שבה, למעשה, חוסלה חברת העובדים.

מי שקורא בספרו של גרינברג עד עמוד 247 מגיע לפרק קטן (2 עמודים), 'אחרית דבר', שנפתח במשפט: 'בעשור שחלף מאז נקלע משק העובדים למשבר החמור, חדלה חברת העובדים להתקיים כזרוע הכלכלית של ההסתדרות, הן מבחינה קונספטואלית והן מבחינה מעשית'. משפט זה מעורר בקורא את הרושם המוטעה שיש קשר סיבתי בין המשבר הכלכלי בשנות השמונים ובין חיסולה של חברת העובדים בסוף שנת 1994 — וזאת טעות גדולה.

במהלך שנת 1988 הכירו ראשי ההסתדרות וחברת העובדים (ובפרט מזכיר ההסתדרות דאז, ישראל קיסר, וראש האגף לאיגוד מקצועי חיים הברפלד) שאין מנוס מן ההתמודדות עם המשבר, והיו מוכנים לקבל החלטות קשות ולא נעימות ולתמוך במנהלים של התאגידים שהיו במשבר. גישה זו באה לידי ביטוי במינוי מנהלים חדשים לתאגידים שהיו במוקד המשבר: מינויו של בני גאון למנהל 'כור', ומינוי עוזי ורדי־זר למנהלן של 'סולל בונה' ושל 'שיכון עובדים'. בכך החל תהליך השיקום של חברות אלה, והוא יתואר להלן.

כור תעשיות[2]

בסוף יוני 1988, משהתפרסמו הדוחות הכספיים של כור לשנת 1987, שהראו על הפסד בסך 252 מיליון דולר, כבר היה בני גאון מנהל כללי של כור וכבר עסק בתכנון שיקומו

1. יצחק גרינברג, **אנטומיה של משבר ידוע מראש: קריסת חברת העובדים בשנות השמונים**, תל־אביב 2004.
2. הדברים מבוססים בחלקם על תזכיר שהכינה המחלקה הכלכלית במטה חברת העובדים למועצת חברת העובדים הק"ט, ספטמבר 1991. העתק של החוברת נמצא בידי המחבר [להלן: תזכיר המחלקה הכלכלית של חברת העובדים].

של התאגיד. באותה עת התפרסם כי לפי הערכת ההנהלה, במחצית הראשונה של 1988 הפסיד הקונצרן עוד 40 מיליון דולר.[3] היקף החובות של כור לבנקים הוערך ב־830 מיליון דולר, וסך החובות הכולל — ב־1.3 מיליארד דולר.[4] מחשש שהפסדים כבדים אלה יביאו לקריסת הקונצרן הודיע שר האוצר דאז, משה נסים, שהממשלה מוכנה להזרים לכור 50 מיליון דולר, והחל משא־ומתן עם נציגי הבנקים הישראליים על הסדר החובות ועל הזרמת אשראי נוסף לחברה. בנק לאומי ובנק דיסקונט הסכימו להעניק לכור אשראי חדש בסכום של 60 מיליון דולר, בתנאי שבנק הפועלים יסכים לשתפם בבטחונות שהחזיק בידיו. האשראי הנוסף הזה היה דרוש לתאגיד כדי שיוכל להמשיך לתפקד. עם הזמן הסכימו הבנקים הישראליים (עוד ב־1988) למחוק 170 מיליון ש״ח מחובות כור ולקבל בתמורה מניות בחברה. על־פי הסדר זה, הממשלה והנושים של כור אמנם היו אמורים לקבל מניות בחברה, אך חברת העובדים היתה אמורה להמשיך ולהחזיק ביותר מ־50% מן המניות ולכן גם בשליטה בחברה. ואולם, הסדר זה לא יצא לפועל, והוחלף ב־1990 בהסדר אחר (ב׳מתאר׳ של כור תעשיות בע״מ, שהוגש לבורסה לניירות ערך בתל־אביב ב־19.9.1991, נקרא ההסדר הראשון ׳הסכם הגג׳ וההסדר השני נקרא ׳ההסדר הפיננסי המקיף׳).

בראשית אוקטובר 1988 דרשו הבנקים הישראליים כי תוקם מנהלת פיקוח שתעקוב אחר התקדמות תוכנית ההבראה של כור, והציעו למנות את רואה החשבון יצחק סוארי לתפקיד המפקח. הצעתם־דרישתם התקבלה: כור שילמה את הוצאות הפיקוח של יצחק סוארי ושל הצוות שהקים לצורך העניין, והוא החל לדווח לבנקים על התנהלות החברה.

ב־9.10.1988 הגיש הבנק האמריקני Bankers Trust לבית־המשפט בתל־אביב בקשה לפירוק ׳כור תעשיות׳ מכיוון שלא נענתה לדרישתו לפרוע מיד הלוואה בסך 20 מיליון דולר בקירוב. מובן שתביעה זו, שהיתה תלויה ועומדת בבית־המשפט יותר משלוש שנים, סיבכה והקשתה את המשא־ומתן עם הנושים. התביעה של Bankers Trust אמנם היתה בסכום קטן, אך היות שהחברה כבר היתה חייבת לבנקים אחרים בחו״ל כ־300 מיליון דולר ולמחזיקי איגרות חוב בחו״ל עוד 105 מיליון דולרים, היא לא יכלה ׳להעדיף׳ את חובה ל־Bankers Trust ולפרוע אותו בלי לפרוע את יתר חובותיה.[5]

במחצית 1989 הפתיעה הנהלת תדיראן את הנהלת כור ודיווחה על הפסדים גדולים. ההפסדים נבעו מהחלטתה של הנהלת תדיראן להצהיר כי שוויו של מלאי גדול של חלקים — בעיקר בחטיבת הקשר — נמוך במידה רבה מן השווי בספרים. עוד החליטה ההנהלה להכיר בהפסדי מפעל החברה בארצות־הברית שייצר מכשירי קשר בשביל צבא ארצות־הברית, ולמחוק השקעות שהשקיעה בתכנון מכשירי קשר חדשים, שכן נראה היה שאין סיכויים רבים שמכשירים כאלה יוזמנו בקרוב. הסיבה המהותית להפסדים היתה הירידה בביקוש לציוד צבאי, שפגעה קשות גם ב׳סולתם׳, והאיחור בהבנת שינוי זה שחל בסביבה הכלכלית ובתנאי השוק.

3. **הארץ**, 28.6.1988.
4. שם, 11.9.1988.
5. שם, 12.10.1988.

בחודשים האחרונים של 1989 ובראשית 1990 הגיעו הצעות של כמה אנשי עסקים אמריקנים לקנות את תדיראן בסכום של 50 מיליון דולר (סוג זה של אנשי עסקים נקראים בעיתונות האמריקנית 'פושטי נבלות'). אחת הקבוצות שהציעה הצעה כזאת היתה 'חברת שמרוק', שכעבור כמה שנים קנתה מחברת העובדים את מניותיה ב'כור תעשיות'.

תוכנית ההבראה של כור כללה שני חלקים: הבראה פיננסית (כלומר הצעת תוכנית למחיקת חלק מן החובות ופריסה לזמן ארוך של שאר חובות החברה), והבראה ממשית (כלומר תוכנית לשינוי מבנה ההוצאות וההכנסות של הקבוצה באופן שיחזיר אותה לרווחיות. ההבראה הפיננסית עצמה משפיעה על הרווחיות בהפחיתה את עלויות הריבית. תוכנית ההבראה הממשית, שגובשה כתוכנית חומש, היתה מפורטת מאוד: היא הורכבה משלושה אוגדנים, שכללו ניתוח ותחזיות בעבור כל מפעל ומפעל בקבוצת כור (יש לזכור כי ב־1987 מנתה החברה כ־80 מפעלים). ככלל חילקה ההנהלה את המפעלים לשלוש קבוצות: מפעלים שדינם להיסגר, מפעלים שיש 'להבריאם', ומפעלים שהוחלט להעמידם למכירה. לפי התרשמותי, התוכנית לא גילתה את דעת ההנהלה במלואה, וההחלטות על סגירת חלק מן המפעלים ועל פיטורי עובדיהם התפרסמו רק כעבור זמן. התוכנית חזתה כי כור תשוב להיות רווחית בתוך שנה או שנתיים ותהיה מסוגלת לעמוד בתנאי הפירעון של החוב שיוסכם עליו, כלומר לפרוע את חובותיה ולשלם את הריבית.

ההבראה הממשית

תוכנית ההבראה כללה, כאמור, סגירת מפעלים מפסידים ופיטורי עובדיהם. היא כללה גם צמצום מצבת העובדים במפעלים שהמשיכו לפעול; הקפאת שכר וויתור של העובדים על 5% משכרם; ומכירת מפעלים ומניות בחברות שבהן כור היתה שותפה. מן הראוי להזכיר שההסכמה בדבר הורדת השכר ב־5% והקפאת השכר ובעניין תנאי הפרישה של העובדים שפוטרו הושגה בגיבויו ובסיועו של האגף לאיגוד מקצועי ותוך כדי שיתוף־פעולה עמו, ובייחוד עם ראש האגף חיים הברפלד, שחתם אישית על כמה מן ההסכמים. ברור שלולא שיתף פעולה ההסכמות לא היו מושגות: גם כך, בכמה מפעלים — כגון 'סולתם' ביוקנעם, מפעל השימורים 'נון' ליד עתלית ומפעל הנעליים 'מגה' בחיפה — לִוו הפיטורים בהפגנות ובמחאות סוערות.

עד סוף 1990 פחת מספר המועסקים בכור מ־31 אלף ל־19 אלף. הפחתת מספר העובדים הושגה לא רק באמצעות פיטורים אלא גם בדרך של מכירת חברות ומפעלים והורדת עובדיהם ממצבת העובדים של כור. תדיראן מכרה בניינים והחזקות בחברות־בנות בסכום של מאה מיליון דולר בקירוב, לרבות החזקה של 50% בחברת פלאפון. כור מכרה במהלך 1988 מפעלים וחברות בסכום של כ־20 מיליון דולר, ובמהלך השנים 1989–1990 — בכ־140 מיליון דולר, לרבות מניות בחברות טבע, טמבור, פניציה חיפה, קיסריה פולימרים ועוד. כמה חברות הועברו לפירוק, ובהן אליאנס, יובל־גד והבונים.

ב־20.6.1990 התפרסם הדוח הכספי של כור לשנת 1989, ולפיו הפסיד התאגיד בשנת 1989 כ־300 מיליון דולר, ובסך הכול בשלוש השנים 1987–1989 — כ־850 מיליון דולר. בשקלים ממודדים (במחירי חודש מרס 1991) הפסידה כור בשנת 1989 719 מיליון ש"ח, ובשלוש השנים 1987–1989 — 2106 מיליון ש"ח — הפסד מרשים בכל קנה־מידה — ובכך איפסה את ההון העצמי שלה, שהיה בראשית 1987 כ־1787 מיליון ש"ח.

בינתיים הקימו הבנקים ועדת היגוי שניהלה מטעמם את המגעים עם הנהלת כור ועם חברת העובדים. הבנקים הזרים מינו נציג אחד (איש הבנק האמריקני Manufacturers Hanover). כאמור לעיל, הבנקים הישראליים מינו את רואה החשבון יצחק סוארי ל'עוקב' מטעמם אחר התנהלות כור. סוארי העביר לבנקים מדי כמה חודשים הערכות בנוגע לתוכניות ההבראה של כור ובדבר התקדמות התהליך. הדוחות האלה היו פסימיים מדי והאירו את מצבה של כור באור עגום מדי.[6] אפשר לסכם את עיקרי ההסתייגויות מהערכותיו של רו"ח סוארי בשלושה סעיפים:

(א) ככלל, סוארי התעלם מכך שההפרשות לפחת אינן תזרים מזומנים, והן למעשה מקור אפשרי לתשלומי ריבית ולפירעון חובות. לדוגמה, בשנת 1989 היו ההפרשות לפחת בדוחות הכספיים של כור 185 מיליון ש"ח.

(ב) פן נוסף של השמרנות המוגזמת בדוחותיו של סוארי היה שנכסים רבים של כור — הן נכסי נדל"ן, הן חברות־בנות — היו רשומים בספרים בשווי היסטורי, שהיה נמוך במידה רבה משוויים הממשי. כך נוצרה רזרבה של נכסים ורווחים סמויים, שלא באה לידי ביטוי בדוחות הכספיים של החברה וגם לא בדוחותיו של רואה החשבון סוארי. נכסים אלה מומשו בחלקם בשנים שמיד לאחר ההסדר, ובשנים 1991–1994 תרמו לרווחים הגדולים שמהם נהנו, אחרי ההסדר, בעלי המניות החדשים של כור.

(ג) במחצית 1990 היה ברור לכל מי שעיניו בראשו שענף הבנייה נמצא בעיצומו של שגשוג. גל העלייה הגדול מברית־המועצות החל בנובמבר 1989. כל מי שסיפק תשומות לענף הבנייה עמד לפני גידול רב בביקוש לתוצרתו, ואכן, כל המפעלים של כור שסיפקו תשומות לענף הבנייה — כמו נשר, קריית הפלדה, חרסה, חמת וכיוצא באלה — נהנו מרווחיות משופרת.

ייתכן כמובן שהפסימיות המוגזמת של סוארי נבעה מן הזהירות והשמרנות האופייניות לרואי חשבון, שהמוניטין שלהם משתבח ככל שהם 'שמרנים' יותר (היינו פסימים וזהירים). ואמנם, סוארי המשיך לקבל מהבנקים עבודות רבות בפיקוח ובהערכה של חברות בקשיים, וגם בתחומים אחרים. ואולם, אין להתעלם מכך שהפסימיות של סוארי שירתה אינטרסים מסוימים: היא סייעה לכך שבהסדר השני (שיצא לפועל בסופו של דבר) הוקטן חלקה של חברת העובדים בבעלות על הון המניות של כור, הוגדל שיעור המחיקות של חובות כור לנושיה השונים, והוגדל חלקם של הנושים (בעיקר הבנקים, ובראשם בנק הפועלים) בהון המניות של כור. כמו כן נוצרה רזרבה: רכוש סמוי ורווחים סמויים, שמומשו בשנים שמיד

6. הדברים מבוססים על תזכיר המחלקה הכלכלית של חברת העובדים.

לאחר ההסדר, וכאמור הניבו רווחים גדולים בשנים 1991–1994 — רווחים שמהם נהנו בעלי המניות של כור וגם מנהליה. ככל שהוגדל שיעור המחיקות, קטנו הוצאות המימון של כור.

במהלך כל שנת 1990 ומרבית 1991 נמשכו המגעים והמשא־ומתן במאמץ להגיע לחתימת 'ההסדר הפיננסי המקיף' (ההסדר השני), שנחתם לבסוף בספטמבר 1991. כאן אולי המקום להעיר הערה בעניין ההיבט הפוליטי של המגעים. כבר נאמר שמשה נסים, חבר מפלגת הליכוד, בהיותו שר האוצר, הודיע כבר בסוף 1988 שהממשלה תסייע לכור בהשקעה בסכום של 50 מיליון דולר. בינתיים הוסכם שהכסף יושקע בכור תמורת שטר הון שיהיה ניתן להמרה במניות, ובסופו של דבר הממשלה מכרה אותו ברווח. ב־1.12.1988 נערכו בחירות שלאחריהן הוקמה ממשלת אחדות, ובה כיהנו יצחק שמיר (ליכוד) בתפקיד ראש הממשלה ושמעון פרס (מערך) — שר האוצר. דווקא אז, בזמן כהונתו של שר אוצר ממפלגת העבודה, לא התאפשרה השלמתו של ההסדר הפיננסי של כור. פרס הפגין אדישות כלפי הקשיים של כור[7] ולא השתדל במידה הנדרשת להביא את הסדר כור להשלמה. בכל תקופת כהונתו זו היה פרס שקוע בניסיון הכושל להקים קואליציה עם המפלגות החרדיות ש"ס ואגודת־ישראל, אותו ניסיון שכינה יצחק רבין ז"ל 'התרגיל המסריח'. הפיאסקו הזה הסתיים ב־11.4.1990, כששני חברי־כנסת חרדים (ורדיגר ומזרחי) נעלמו, ולשמעון פרס לא היה הרוב הדרוש להקמת ממשלה. ב־11.6.1990 הקים יצחק שמיר ממשלה שבה כיהן יצחק מודעי בתפקיד שר האוצר, ודווקא בזמן כהונתו, הגם שהיו דרושים עוד 15 חודשים להשלמת כל ההסכמות, נחתם ההסדר הפיננסי של כור.

גורם נוסף שעיכב את השלמת ההסדר ואת חתימתו היה הצורך להשיג את הסכמת כל הנושים בלי יוצא מן הכלל. קשה במיוחד היה להשיג את הסכמת הבנקים הזרים ואת הסכמתם של מחזיקי איגרות החוב (הדולריות) מחו"ל. גורם מעכב נוסף היה בנק לאומי. לאור כל האמור לעיל, מובן שהיה צריך להיות ברור לכול כי לאחר חתימת ההסדר תתחיל חברת כור להרוויח ותעמוד בתנאי הפירעון.

בסופו של דבר, לאחר דחיות ועיכובים רבים, נחתם ההסדר הפיננסי ב־27.9.1991 (חול המועד סוכות תשנ"ב). במסגרת ההסדר הוגדל סכום מחילת החובות ליותר מ־300 מיליון דולר. גם הבנקים הזרים וגם מחזיקי איגרות החוב מחלו על חלק מן החוב וקיבלו מניות בתמורה. הון המניות וזכויות הבעלות אורגנו מחדש, ומניות ואופציות למניות הוקצו לבנקים ולממשלה, כך שחלקה של חברת העובדים בהון המניות הוקטן (בדילול מלא) ל־25%.[8] כל הצדדים בהסדר — הן הנושים של כור, שקיבלו מניות ואופציות, הן הממשלה, שקיבלה שטר הון שניתן להמירו במניות, מכרו את המניות ברווח.

7. השוו: גרינברג, **אנטומיה של משבר ידוע מראש**, עמ' 231.
8. בספרו של גרינברג (עמ' 248) ההסדר הזה מתואר בשבע שורות. תיאור מפורט של ההסדר ימצאו הקוראים המעוניינים בסקירה שהכינה המחלקה הכלכלית של חברת העובדים לקראת מועצת חברת העובדים הק"ט, שהתכנסה בספטמבר 1991 (לעיל הערה 2), וכן ב'מתאר' שהגישה כור לבורסה לניירות ערך בתל־אביב ב־19.9.1991, כדי שיירשמו למסחר המניות של כור שהוקצו אחרי ההסדר לבנקים, למחזיקי איגרות חוב ולממשלה.

בתיאור ההסדר הפיננסי המופיע במתאר שהגישה כור לבורסה לניירות ערך בתל־אביב ב־19.9.1991 חסרים כמה פרטים על תרומותיה של חברת העובדים להסדר:
(א) חברת העובדים השקיעה בכור ביום חתימת ההסדר (Closing) 25 מיליון דולר. הכסף הזה גויס בהלוואה שקיבלה חברת העובדים מבנק דיסקונט, הלוואה שנפרעה בתוך כמה שנים.
(ב) הממשלה נתנה ערבות להלוואה בסך 100 מיליון דולר שהבנקים הישראליים העניקו לכור. זה היה המקור העיקרי לתשלום במזומן לבעלי איגרות החוב הזרים ולבנקים הזרים. תמורת הערבות הזאת התחייבה חברת העובדים לשלם לממשלה 6% מרווחי כור במשך 12 שנה — עד לפירעון ההלוואה.
(ג) בפועל נפרעה ההלוואה בתוך כשנה מיום החתימה על ההסדר, וחברת העובדים שילמה לממשלה 6% מן הרווחים של כור במשך אותה שנה. גם זה היה תשלום מכובד.

ההתאוששות

לאחר שההסדר הפיננסי נחתם החלה הנהלת כור בהכנות למכירת נכסים ולחשיפת השווי המלא והאמיתי של נכסיה. הדרך העיקרית שבה עשתה זאת היתה הנפקות בבורסה של חברות־בנות, בתהליך שבו נחשף שוויין של חברות אלה. החל במחצית 1992 החלה כור בסדרה של הנפקות כאלה ושל מכירת רכוש: במאי 1992 הונפקו והוצעו למכירה מניות של חברת 'מכתשים'; ביוני 1992 נמכרו 51% מן המניות של חברת 'תוצרת מזון' (תלמה, בלו־בנד, שפע ועוד) לחברה האמריקנית CPC (עד אז הוחזקו 50% ממניות 'תוצרת מזון' בידי כור ו־50% מהן בידי משפחת פקטור); ביוני 1992 היתה גם הנפקה של מניות 'תדיראן' בניו־יורק; בתחילת 1993 הונפקו מניות של חברת 'מרחב' (חרסה, חמת ועוד); בפברואר 1993 — של חברת 'מפעלי פלדה', ובמאי 1993 — של חברת 'צינורות'.

בכל ההנפקות והמכירות האלה מומש רכוש שהיה בידי כור לפני 'ההסדר הפיננסי המקיף'. במילים אחרות, לכור היו נכסים 'סמויים' רבים, ומצבה לפני השלמת ההסדר היה טוב יותר מכפי שהוצג הן כלפי חוץ, הן לחברי הוועדה המנהלת של חברת העובדים. בראשית 1993 הנפיקה חברת כור עצמה, בשוק ההון בתל־אביב, איגרות חוב בסכום של 140 מיליון דולר. בעזרת הסכום הזה פרעה את ההלוואה שקיבלה במסגרת ההסדר בערבות המדינה, אותה הלוואה שנזכרה לעיל, שנועדה לתשלום מקצת החובות לבנקים הזרים ולבעלי איגרות החוב. להנפקה זו צורפו אופציות לרכישת מניות של כור מקרן ההשקעות של חברת העובדים — כלומר, קרן ההשקעות התחייבה למכור במחיר שנקבע מראש מניות של כור. במהלך הזמן מומשו האופציות הללו, וכך הצטמצם חלקה של חברת העובדים במניות כור מ־25% ל־22.5%.

עם זאת, עד מחצית 1994 היה לחברת העובדים רוב בין מחזיקי המניות המשתתפים באספות הכלליות של בעלי המניות של כור, וזאת מכיוון שמקצת בעלי החוב של כור

שקיבלו אופציות למניות על־פי ההסדר, ובעיקר בנק הפועלים ובנק לאומי, לא המירו את האופציות במניות. העובדה שבפועל, באספת בעלי המניות, היה לחברת העובדים רוב הקנתה לה השפעה ושימשה בידיה כדי למנוע את בני גאון מלממש את רצונו להעניק לעצמו ולמנהלי כור האחרים הטבות ששוויין מיליונים בצורת אופציות לקניית מניות. שאיפתו זו מומשה כעבור שנים מספר, לאחר שבבחירות בהסתדרות הוחלפה הנהגת ההסתדרות ולאחר שמניות כור של חברת העובדים נמכרו.

'סולל בונה'

קבוצת 'סולל בונה', שהיתה חברת קבלנות הבניין הגדולה בישראל, הפסידה בשנות השמונים סכומי כסף גדולים. להפסדים היו כמה סיבות, שאחת מהן היתה הירידה המתמשכת בפעילות ענף הבנייה. כך, למשל, מספר הדירות שהוחל בבנייתן פחת מ־38,230 ב־1979 ל־19,850 בלבד ב־1989. 'סולל בונה' העסיקה אלפי פועלי בניין יהודים בהסכמי עבודה קיבוציים, שבהם הובטחו להם תנאי שכר, זכויות סוציאליות, זכויות פנסיה וכיוצא באלה.[9] באותן שנים הצטרפו לענף הבנייה אלפי עובדים פלסטינים, שעבדו בתנאי שכר נמוכים יותר והועסקו בידי קבלני משנה ו'ראיסים' בלי שקיבלו כל זכויות סוציאליות. בשל כל אלה היו עלויות העבודה של 'סולל בונה' גבוהות מאלה של מתחריה, ומצבה בשוק היה נחות: החברה קיבלה פחות עבודות, ורבים מעובדיה נעשו מיותרים. ההפסדים מומנו באמצעות אשראי בנקאי.

בעקבות ההפסדים נקלעה 'סולל בונה' למשבר כספי חמור. בשנים 1986 ו־1987 הסכימו החברה והבנקים הנושים שלה — בנק הפועלים ובנק לאומי — על תוכניות הבראה, שעיקרן פיטורי אלפי עובדים. הוסכם על הקטנת מצבת העובדים ב־5000 עובדים ועל מכירת נכסים בשווי של מאה מיליון דולר, כמו למשל חברת 'דיור ב. פ. בע"מ', שנמכרה לבנק הפועלים. הפיטורים המסיביים התאפשרו בזכות הסכמים מיוחדים, שהתקבלו בהסכמת האגף לאיגוד מקצועי בהסתדרות, ולפיהם הוענקו לעובדים המפוטרים פיצויים כספיים מוגדלים, ולקבוצות עובדים מסוימות הוענקה פנסיה תקציבית ('הסדר הברפלד').

חברת העובדים התחייבה שחברת שיכון עובדים תהיה ערובה לפירעון חובות 'סולל בונה'. ב־1989 הוסכם כי תוקם חברת אחזקות חדשה — 'שיכון ובינוי אחזקות' — שתהיה הבעלים הן של 'סולל בונה', הן של 'שיכון עובדים'. העברת הבעלות על החברות 'סולל בונה' ובנותיה הרבות ועל חברת שיכון עובדים נמשכה כמה שנים, אבל ניהולן אוחד מיד: עוזי ורדי־זר מונה למנהל שתי החברות, ועל־ידי־כך נמנעו הירידות וניגוד העניינים ביניהן.

9. השוו: גרינברג, **אנטומיה של משבר ידוע מראש**, עמ' 145.

ב־31.12.1989 נחתם הסכם שנקרא 'ההסדר המחומש' בין 'סולל בונה', 'שיכון עובדים', 'שיכון ובינוי אחזקות', בנק הפועלים ובנק לאומי. על־פי הסכם זה מחקו שני הבנקים חוב של 'סולל בונה' בסכום של כ־160 מיליון דולר. יתרת החוב, בסכום של 192 מיליון דולר בקירוב, נפרסה עד שנת 2011, והוסכם כי עד סוף 1992 תשולם רק הריבית, ומתחילת 1993 יחל פירעון הקרן. בהסדר המחומש הוסכם כי החברה־האם 'שיכון ובינוי אחזקות' תיתן ערבות לפירעון החובות לבנקים, וכי חברת שיכון עובדים תיתן ערבות מוגבלת בסכום של 75 מיליון דולר. הערבויות הובטחו באמצעות שעבוד נכסים של שתי החברות לבנקים.

בעקבות החתימה על ההסדר הפיננסי וצמצום מצבת העובדים נפתח מסלול ההבראה של 'סולל בונה'. כעת הוטלה אחריות ניהולית על מנהלי הפרויקטים ועל מנהלי העבודה, שהיו צריכים להפנים את שיקולי הרווחיות של העבודות שהם מנהלים. שינויים אלה, והשינויים שחלו במצב הכלכלי בארץ מסוף 1989, עם תחילת גל העלייה ההמונית מברית־המועצות, הביאו להגדלת היקף העבודה של 'סולל בונה' ולשיפור מהותי ברווחיותה. את שנת 1991 סיימה החברה ברווח.[10]

הסיבות למשבר

גרינברג מתאר בפירוט רב למדי את המשבר הכלכלי שנקלעו אליו מפעלי חברת העובדים. עם זאת, היה מקום לקשור את המשבר להתפתחויות הכלליות שחלו בכלכלה בעת ההיא, ובייחוד לנתח את הגורמים הכלכליים למשבר. חסר למשל ניתוח המסביר את השפעת ביטולה של 'התוכנית הכספית' על־ידי שר האוצר יגאל הורביץ ב־1980 על מצבם של מפעלי חברת העובדים.[11] אילו היה גרינברג מעיין בדוחות הכספיים של החברות, ובמיוחד בדוחות תזרימי המזומנים שלהן, היה מגלה איזה נטל הטיל על החברות ביטולה של התוכנית הכספית (בשנים 1980–1987), בהיווכחו אילו סכומים שילמו החברות לפירעון ההלוואות שקיבלו במסגרת התוכנית לפני ביטולה, ועד כמה החמיר ביטולה את מצבן הכספי והגדיל את נטל הריבית שהיה עליהן לשלם.

10. שם, עמ' 246.

11. שם, עמ' 109. בעמודים 85–88 גרינברג מתאר את התוכנית הכספית של חברת העובדים בשנות השישים והשבעים ואת חשיבותה. מן התיאור עלול להתקבל הרושם שב־1968, עת הסכים שר האוצר לביטול ההצמדה להלוואות הניתנות למפעלי חברת העובדים, היתה בכך הטבה מיוחדת. זהו רושם מוטעה, המנותק מן המציאות הכלכלית של התקופה: כבר ב־1964 בוטלה ההצמדה למדד או לשער הדולר להלוואות לתעשייה ולחקלאות, וב־1966 חל ביטולה גם על הלוואות לבתי־מלון ולחברות תחבורה, תמורת פרמיה בשיעור של 3–4 אחוזים לשנה (שנקראה 'ביטוח שער'). ראו דוח בנק ישראל 1967, עמ' 405, דוח בנק ישראל 1968, עמ' 310, ודוח בנק ישראל 1969, עמ' 274. מדיניות זו התאימה לתנאים ששררו באותן שנים: שיעור האינפלציה ב־1967 היה 1.6%, וב־1968 — 2.1%. מצב זה נמשך עד 1979 ועד בכלל. ראו: דוח בנק ישראל 1979, עמ' 321.

עוד חסר בספרו של גרינברג ניתוח השפעתן של בלימת האינפלציה ושל התוכנית לייצוב המשק בשנת 1985 על המפעלים. שתי תוצאות חשובות של מהלכים אלה היו העלייה האסטרונומית בשערי הריבית וההקפאה של שער החליפין של הדולר. מכיוון שעם מפעלי כור נמנו מפעלים רבים שתוצרתם יועדה לייצוא (תדיראן, אליאנס, מכתשים וטלרד), או שמחירי תוצרתם היו תלויים בשער החליפין בגלל התחרות עם מוצרים חלופיים מיובאים, נפגעה כור פגיעה קשה מפיגור שער החליפין אחר רמת המחירים המקומית בשנים 1985–1989 (וגם אחר־כך). גרינברג אמנם מזכיר את הגורמים האלה, בצטטו את דבריו של ראש אגף הכספים של 'סולל בונה' בדצמבר 1985: 'הריבית הריאלית היא של 6% לחודש ויותר — כאשר המשמעות הינה למעשה ריבית ריאלית הגבוהה מ־100% לשנה — ואין אפשרות להתמודד עם עלות מימון כזאת',[12] ואת דברי ישעיהו גביש, מנכ"ל כור דאז, ביוני 1987: 'ביצוא שלנו שחקנו את הרווחיות באופן קיצוני. ... אנחנו מעריכים את אבדן ההכנסות ביצוא בסדר־גודל של 40 עד 50 מיליון דולר';[13] ואולם, הוא אינו מציין אם לדעתו האומדנים האלה נכונים, ואינו מנסה להציג הערכה כוללת של ההפסד שנגרם לכור בגללם.

יתרה מזו, הרווחיות של מקצת המפעלים נפגעה מאוד בשל חשיפת השוק הישראלי ליבוא מתחרה מן המזרח הרחוק — תוצאת המדיניות המסחרית של המדינה (ששר האוצר שמעון פרס וסגנו יוסי ביילין היו מקברניטיה). חשיפה זו לתוצרת מן המזרח הרחוק וביטול המכסים הביאה לכך שמפעלים רבים, כמו מפעל מגה (לשעבר המגפר) לייצור נעליים בחיפה, מפעל השימורים נון בעתלית, מפעל חרסה בבאר־שבע, מפעל הקרמיקה לפיד ומפעלים אחרים נקלעו להפסדים ואיבדו את היכולת להתקיים. כידוע, תהליך זה לא ייחד את מפעלי חברת העובדים אלא פגע במפעלים רבים, וענפי תעשייה שלמים — כמו ענפי הטקסטיל, ההנעלה והרהיטים, שמהם התפרנסו עשרות אלפי עובדים — נהרסו בתוך שנים ספורות. נוסף על אלה מזכיר גרינברג עוד שני גורמים חשובים להפסדים: האחד היה צמצום הפעילות בענף הבנייה, והשני — ההפחתה המהירה ברכישות משרד הביטחון, שפגעה חמורות בתדיראן ובסולתם.

מובן שהאיחור בתגובתם של מפעלי חברת העובדים לשינויים לרעה בתנאים הכלכליים, כלומר למה שנקרא בפי הכלכלנים 'הסביבה הכלכלית' שהמפעלים פועלים בה, החריף את המשבר והגדיל את ההפסדים. אילו ההחלטות שהתקבלו ב־1988 היו מתקבלות שנה או שנתיים קודם לכן, ההפסדים היו מצטמצמים, החברות היו נמנעות מלממן את פעילותן בלקיחת הלוואות יקרות, ונטל החוב ותשלומי הריבית שאתם נאלצו להתמודד היה קטן. עם זאת, אין מקום לטענה הבלתי־מבוססת שמפעלי חברת העובדים היו 'בעלי מום', שהיה בהם פגם בסיסי שבגללו נקלעו להפסדים. הראיה שגם הרבה מפעלים 'פרטיים' נקלעו באותה עת להפסדים גדולים, מקצתם פשטו את הרגל ומקצתם נמכרו; עם אלה

12. ראו: שם, עמ' 106.
13. שם, עמ' 106–107.

נמנו חברת המלונות של חיים שיף, חברת ההשקעות 'לנדקו' (בבעלות משפחת אברהם רובינשטיין), חברת הבנייה 'רסקו' (בבעלות יעקב מרידור ושותפיו), יצרנית השמן 'יצהר', חברת ההשקעות 'דנות', ועוד.

המכירה הכללית

במאי 1994 נבחר חיים רמון לתפקיד מזכיר ההסתדרות, כשהוא נחוש בהחלטתו לחסל את חברת העובדים. באשר לשאלה מדוע רצה לחסלה — ובכך גם לחסל את האופי הכולל של ההסתדרות — אפשר רק להעלות השערות.

בכדי לחסל את חברת העובדים היה צריך לבצע שלוש פעולות: (א) למכור את נכסיה; (ב) לשנות את חוקת חברת העובדים כך שאפשר יהיה להעביר כסף מן החברה להסתדרות; (ג) ליצור גירעון גדול בהסתדרות, שיצדיק את מכירת החיסול של חברת העובדים ואת העברת הכספים ממנה להסתדרות.

א. יצירת הגירעון

הגירעון כבר המתין בפתח: ב־1 בינואר 1995, על־פי חוק ביטוח בריאות (שנחקק ביוזמתו של חיים רמון), הופסקה גביית המס האחיד, מקור המימון של ההסתדרות, והיא נכנסה לגירעונות עצומים.[14] ארגון זה — שהעסיק למעלה מ־4000 עובדים, שתקציבו בשנת 1994 היה כ־700 מיליון שקל, שמימן עשרות ארגונים (החל ב'נעמת' ו'משען' וכלה בתאטרון בית־לסין ובקבוצות הכדורגל של 'הפועל') ותמך בפעילותם — מומן באמצעות המס האחיד שנגבה לצד דמי־החבר של קופת־חולים. בראשית 1995 הצטמצמה גביית 'דמי חבר ודמי טיפול ארגוני' לכ־11 מיליון שקל בחודש,[15] כלומר לכ־130–140 מיליון ש"ח בשנה. רמון ועושי דברו עמיר פרץ, חיים אורון, רן כהן ושמואל אביטל טיפלו בבעיות הגירעון העצום שנוצר בהסתדרות בידיים רפות ביותר. לכאורה נדמה היה שהם אינם מבינים מה מתרחש. צמצום מנגנון ההסתדרות ופיטורי העובדים בו התנהלו בעצלתיים: הארגון הצטמצם באיטיות ומספר עובדיו נותר בלא כל יחס למקורות המימון שעמדו לרשותו.[16] דוגמה אחת ליחסם של חיים רמון ושל חבורת מקורביו לבעיות הכספיות של

14. כדי למנוע אי־הבנות יובהר שאין בכוונתי לרמוז שחוק ביטוח בריאות נחקק כדי ליצור גירעון בהסתדרות, אלא שזאת היתה תוצאת לוואי של החוק, ושיוזמיו בחרו להתעלם ממנה על־אף האזהרות הרבות שנשמעו בציבור ובעיתונות בעת הדיונים בעניין החוק. ראו למשל: 'רב־שיח בנושא ההסתדרות לאן?', **רבעון לכלכלה**, אפריל 1995, עמ' {7–81}.
15. **הארץ**, 13.4.1995.
16. בסוף 1996 התלונן גזבר ההסתדרות שמואל אביטל כי 'מספר העובדים בהסתדרות ובמועצות הפועלים עדיין כ־2000, בעוד שהתקציב מתבסס על כך שיועסקו רק 1250 עובדים', **הארץ**, 16.12.1996.

ההסתדרות היא הפרשה של העברת משרדי הוועד הפועל של ההסתדרות לירושלים, שהביאה להפסד של כ־70 מיליון ש"ח.[17]

כדי לממן את תשלומי השכר השוטפים ואת תשלום הפיצויים המוגדלים למפוטרים לקחה ההסתדרות מן הבנקים הלוואות גדולות בריבית גבוהה. הלוואות אלה נפרעו אחר־כך באמצעות הכספים שהתקבלו מחברת העובדים וממכירת נכסי נדל"ן של ההסתדרות. נוסף על כך חתם רמון (כמזכיר ההסתדרות) על הסכם עם האוצר שנקרא 'הסכם להבראת קופת־חולים'. עד אז היה הסיוע שהעניקה ההסתדרות לקופת־חולים בגדר חובתה המוסרית־ציבורית,[18] ואילו הסכם זה הגדירו כהתחייבות כספית בעלת תוקף משפטי בסכום של יותר ממיליארד ש"ח. ברור שהחתימה על ההסכם היתה בניגוד לטובת ההסתדרות, שנקלעה עקב כך לחובות שלא נחלצה מהם עד היום.

ב. שינוי חוקת חברת העובדים

ראשוני ההסתדרות הקימו את חברת העובדים כישות משפטית נפרדת ובנו אותה כך שמבחינה משפטית לא יהיה אפשר להשתמש בנכסיה למימון גירעונות או צרכים שוטפים של ההסתדרות או של קופת־חולים. האפשרות הזאת בהחלט עלתה על דעתם: לקופת־חולים היו גירעונות, וצרכיה היו תמיד גדולים מן האמצעים שעמדו לרשותה; מקימיה של חברת העובדים דאגו אפוא שהמבנה המשפטי שלה לא יאפשר להעביר כספים ממנה להסתדרות. מבחינה משפטית ההסתדרות היא אגודה עות'מאנית וחברת העובדים היא אגודה שיתופית בע"מ. כל חברי ההסתדרות חברים אישית גם באגודה השיתופית 'חברת העובדים'; הבחירות להסתדרות הן גם בחירות למוסדות חברת העובדים; החברים בוועידת ההסתדרות חברים גם בוועידת חברת העובדים; מועצת ההסתדרות היא גם מועצת חברת העובדים. מועצת חברת העובדים בוחרת מתוכה ועדה מצומצמת יותר הנקראת 'מינהלת חברת העובדים' (שיכולה להיות זהה מבחינת הרכבה האישי לוועד הפועל של ההסתדרות), וזו האחרונה בוחרת את הוועדה המנהלת של חברת העובדים, המנהלת את עסקי האגודה באופן יומיומי. חוקת חברת העובדים אסרה בהחלט על הוצאת כספים מחברת העובדים, על חלוקת רווחים לחברים וכו'.[19]

17. ראו: מבקר ההסתדרות, דוח שנתי 1997/98, נובמבר 1998, עמ' 9–42.
18. על מקור הגירעונות העצומים בתקציביה של קופת־חולים הכללית ועל הקיצוצים בהשתתפות הממשלה בתקציב קופת־חולים מ־36% ב־1978 ועד 0.6% ב־1992 ראו: מרדכי ליפמן, 'כן שוברים', **הארץ**, 21.8.1997.
19. ההוראות הרלוונטיות בחוקת חברת העובדים היו: סעיף 11 — 'שום חלק של קרן החברה לא יחולק לחבריה. הוועידה הכללית של החברה מחליטה על דרך הקצבת סכומי ההכנסות והרווחים של החברה למטרות שונות, המכוונות להטבת תנאי החיים והעבודה של העובדים בישראל, הרמת תרבותם, ביסוס מצבם והגדלת מספרם'; וסעיף 13 — 'אין החברה מחלקת רווחים בין חבריה', **חוקת חברת העובדים**, תל־אביב 1991.

רמון, שביקש לשנות את חוקת חברת העובדים (שהיא התקנון של האגודה השיתופית 'חברת העובדים'), כינס לשם כך את ועידת חברת העובדים (שהיא גם ועידת ההסתדרות) כדי שתאשר את השינוי בחוקה. הוועידה, שהיו בה כ־1500 חברים, זומנה ב־1.9.1994, אך מכיוון שביום כינוסה לא היה הקוורום הדרוש, היא זומנה מחדש ל־24.11.94. גם בתאריך זה לא היה קוורום, אך בכל זאת נדונה ההצעה לשינוי החוקה והתקבלה החלטה לאשר את השינוי. הוועידה זומנה לכינוס נוסף ב־5.12.94, ובו היתה רשאית לקבל החלטה בכל מספר של נוכחים. בשלב זה היו רבים שסברו כי השינוי בחוקה אינו חוקי. שני עורכי דין חברי הוועידה פנו אל רשם האגודות השיתופיות (עו"ד אורי זליגמן) כדי שימנע את אישור השינוי. מכיוון ששינוי בתקנון של אגודה שיתופית טעון אישור של רשם האגודות השיתופיות, הרי שהימנעות הרשם מלאשר את השינוי היתה מותירה אותו בלא תוקף.[20]

אחד הפונים לרשם היה עו"ד אליעזר גורן (חבר ועדת מבקר ההסתדרות), שסבר כי שינוי התקנון באופן שיאפשר 'הברחת נכסים מרשות חברת העובדים ובזבוזם בפעולות הארגוניות של ההסתדרות, שהיא מוסד ללא כוונת רווח, היא פגיעה פוטנציאלית בנושים רבים של חברת העובדים'. עם אלה נמנו בראש ובראשונה עמיתים בשש קרנות פנסיה, שהיתה להם, או שהיתה עשויה להיות להם, תביעה נגד חברת העובדים. טענה נוספת היתה שהעברת כספים של חברת העובדים למימון קופת־חולים 'פוגעת בזכות הקניין של חברי האגודה', ושאין להרשות את העברת הכספים 'ואין להכשיר את השקץ על־ידי שינוי תקנוני הנוגד את תקנת הציבור ויוצר חזות שהפסול כשר הוא'.[21]

רשם האגודות הבין כנראה שהטענות המשפטיות נגד אישור שינוי התקנון הן כבדות־משקל, ולכן התייעץ עם בכירי מערכת המשפט. בה בעת הופעלו עליו לחצים פוליטיים כדי שיאשר את השינוי. יש הטוענים כי הלחצים הופעלו מצד בכירים במפלגת העבודה. כמו כן הופעל — מכיוון אחר — לחץ פוליטי על עו"ד אליעזר גורן, שהיה חבר ועידת ההסתדרות מסיעת הליכוד: נאמר לו כי הליכוד מעוניין בחיסול חברת העובדים, ובסופו של דבר הושפע גורן למשוך את עתירתו. לעומת זאת, מתנגד אחר לשינוי התקנון, עו"ד בן ציון באיער, עתר לבג"ץ נגד רשם האגודות השיתופיות בבקשה לפסול את החלטת הרשם לאשר את השינוי בחוקת חברת העובדים. היועצים המשפטיים של רמון חשבו כנראה שמדובר בעתירה רצינית העשויה להתקבל, ושבג"ץ עשוי למנוע את השינוי בחוקת חברת העובדים, ולכן בחרו להפעיל לחץ פוליטי על באיער. בסופו של דבר הוצע לבאיער הסכם פשרה שניסח עו"ד אהרון יורן, שהיה היועץ המשפטי העיקרי של ההסתדרות לעניין זה, ולפיו התחייבה חברת העובדים כי תמשיך להחזיק ברשותה בכל זמן נכסים (חופשיים מכל שעבוד) בשווי של 400 מיליון ש"ח. על יסוד הסכם פשרה זה הסכים באיער למשוך את עתירתו, וההסכם קיבל תוקף של פסק דין. הסכם זה לא קוים בסופו של דבר.

20. ראו: **הארץ**, 29.11.1994, ו־30.11.1994.
21. שם.

ג. המכירה

לאחר ששונתה כך חוקת חברת העובדים הוכשרה הקרקע למימוש המכירה הכללית. בתוך כחצי שנה נמכרו מניות כור שהיו בבעלות חברת העובדים וקרן ההשקעות שלה (כ־22.5% מהון המניות של כור) בכ־580 מיליון ש"ח. כמו כן נמכרו מניות בנק הפועלים (כ־3.5% ממניות הבנק) בכ־200 מיליון ש"ח, וכל הון המניות של 'שיכון ובינוי אחזקות' בכ־300 מיליון ש"ח (למעשה רק ב־287 מיליון, שכן חלקו של התשלום היה בשטר דחוי שנמכר אחר־כך בניכיון).[22] עוד נמכרו נכסי נדל"ן שהיו בבעלות חברת העובדים, ובהם השטח שבין רחוב בארי ורחוב נהרדעא בתל־אביב — שטח ששכנו בו 'בית־הספר לפעילי ההסתדרות', 'מכון לבון' (ארכיון העבודה) ועוד כמה מוסדות הסתדרותיים — שנמכר ב־114 מיליון ש"ח.[23] כל הסכומים האלה הועברו למימון גירעונות ההסתדרות וקופת־חולים וירדו לטמיון.

בהכללה אפשר לומר שהנכסים נמכרו בפחות משוויים. מניות כור נמכרו במחיר המשקף לחברה כולה שווי של כ־900 מיליון דולר, ואילו בספטמבר 1993, לפני שהחלו לדבר על הבחירות להסתדרות, היה שווי החברה, לפי המחיר של מניות כור בבורסה, כ־1.3 מיליארד דולר. כשנה לאחר מכירת מניות כור שהיו בידי חברת העובדים היה שווי החברה בבורסה כ־1.6–1.7 מיליארד דולר. בעניין מכירת הבעלות על 'שיכון ובינוי אחזקות' ב־300 מיליון שקל התנהל דיון בבית־המשפט. קבוצה של חברי הסתדרות הגישה תביעה נגד הנהגת ההסתדרות בטענה שהחברה נמכרה במחיר הנמוך בהרבה משוויה. במהלך המשפט התברר שבזמן שהתנהל המשא־ומתן בעניין מכירת החברה הוכנו שלוש הערכות שווי של החברה. הנמוכה שבהן העריכה את שווי החברה ב־300 מיליון ש"ח, והגבוהה — ב־850 מיליון ש"ח. בראשית 1999 הוערך שווי החברה ב־1.1 מיליארד ש"ח.[24]

בדרך זו חוסל למעשה 'משק העובדים', מפעל שהתחילו בו דוד בן־גוריון וברל כצנלסון בשנות העשרים ושנמשך שלושה דורות, ועיקרו קיום מפעלים כלכליים בבעלות ציבור העובדים.

22. על היבטי המס של המכירות וההעברות האלה יוכל הקורא המעוניין לקרוא בדוח מבקר המדינה לשנת 2000, ב־15, אפריל 2001, עמ' 322–332.
23. ראו: מבקר ההסתדרות, דוח שנתי 1996, יוני 1997, עמ' 47–99.
24. ראו: חיים ביאור, 'איך מוכרים נכס ששווה 800 מיליון שקל ב־300 מיליון', **הארץ**, 23.6.2002. וראו גם: ארי שביט, 'הבית ברחוב ארלוזורוב', **הארץ** (מוסף), 16.2.1996.

הקמת 'המשרד הרפואי' והמנגנון המרכזי לבדיקת העולים לארץ־ישראל (1934–1939)

אייל כתבן

'הארץ היא החזית שלנו, ואנו מוכרחים
לעמוד על משמר הבריאות'.[1]

מבוא

בראשית שנת 1934 הוקם 'המשרד הרפואי' (המ"ר) ליד מחלקת העלייה.[2] מקום מושבו של המ"ר נקבע בלשכת העלייה בתל־אביב ובראשו עמד ד"ר יוסף דודזון, שזה לא כבר עלה ארצה מוורשה. אף שבתחילה היו סמכויותיו של המ"ר מצומצמות וכללו בעיקר פיקוח על הבדיקה הרפואית של העולים,[3] הקמתו היתה צעד חשוב בכל הקשור לפרקטיקת האבחון של המועמדים לעלייה לארץ־ישראל ושל הבאים בשעריה: עד אז נבדקו המועמדים לעלייה בעיקר בערי השדה ובמשרדים הארץ־ישראליים בחו"ל; בדיקות נוספות נערכו זמן קצר לאחר הגעתו של העולה ארצה על־ידי רופאי 'הדסה' וקופות־החולים, אך הקשר בין הבדיקות בחו"ל לבדיקות בארץ היה רופף ונסמך על הוראות שונות ובלתי־אחידות.

* מאמר זה הוא חלק מעבודת דוקטור בתוכנית למדע, טכנולוגיה וחברה, בהנחייתם של ד"ר נח עפרון וד"ר נדב דוידוביץ'. תודתי למנחי העבודה וכן לפרופ' אביבה חלמיש ולפרופ' חגית לבסקי על הערותיהן החשובות. תודה מיוחדת לד"ר רות דודזון, נכדתו של ד"ר יוסף דודזון, על עזרתה. תודה לקוראים/ות האנונימיים/ות ולמערכת כתב העת. מאמר זה נשען במידה רבה על חומרים ארכיוניים שמצאתי בארכיון הציוני המרכזי ובגנזך המדינה. תודתי לצוותי הארכיונים. הכנתה של עבודת הדוקטור מתאפשרת הודות לתוכנית מלגת הנשיא באוניברסיטת בר־אילן. הצעת המחקר לעבודה זו זכתה בפרס ע"ש ארנסט מ' אדלר, המכון לחקר הציונות, קק"ל.

1. דבריו של ד"ר יוסף דודזון בדיון בעקבות הרצאתו בקונגרס הרופאים היהודים, 1936, בתוך: ד"א פרידמן (עורך), **ספר הקונגרס העולמי הראשון של רופאים יהודים**, תל־אביב תרצ"ו, עמ' 60.
2. בתחילה זכה לכינוי 'המדור לפיקוח רפואי שליד מחלקת העלייה'.
3. חוזר בחתימת ברלס, מחלקת העלייה, אל המשרדים הא"י (חוזר מס' 153 מיום 21.2.1934), הארכיון הציוני המרכזי (אצ"מ) S6/4233.

עם הקמתו של המ״ר, ולראשונה מאז חידושה של העלייה לארץ־ישראל בשנת 1919,[4] נמסר הפיקוח על בדיקת העולים לגורם מרכזי, שמקום מושבו בארץ־ישראל. זה היה גם צעד חשוב בדרך להקמתו של מנגנון רחב־היקף, הנשען על תפיסה הוליסטית בכל הנוגע לסמכויות הטיפול במועמדים לעלייה ובעולים (לרבות בדיקתם), החל בשלב שלפני כניסתם להכשרות וכלה ביציאתם למקומות העבודה בארץ. מאחר שמערך של בדיקות כבר היה קיים הן בהכשרות, הן בקרב העולים־הפועלים שכבר הגיעו ארצה, למעשה מילאה פעילותו של המ״ר את הריק בהשלימה את הרצף האבחוני לכלל פרויקט היגייני מקיף.

במרכזו של המאמר תעמוד סוגיית בדיקתם הרפואית של המועמדים לעלייה ושל העולים לארץ־ישראל בשנים 1934–1939.[5] הואיל ואת מנגנון בדיקת העולים אי־אפשר לנתק מאותו פרויקט היגייני רחב יותר שהתפתח באותה תקופה, הרי שגם הוא יידון במקומות הרלוונטיים. המאמר גם יעסוק בגורמים שהכשירו את השטח לביסוס מעמדו של המ״ר ובדרך שבה התאפשרה הקמתו, חרף התנגדותם של המשרדים הארץ־ישראליים ושל הרופאים בחו״ל לפגיעה באוטונומיה שלהם. בחינת הקמתו של המ״ר וביסוס מעמדו על יסודות מדעיים וביורוקרטיים מלמדת פרק בהיסטוריה של הרפואה ובתולדות הקמתם של ארגונים רפואיים בארץ־ישראל (כגון ׳הדסה׳ וקופות־החולים).[6] לא פחות מכך ילמד הדיון גם על ההיסטוריה של הציונות ועל מדיניות העלייה בתקופה הנדונה. טענתי היא שבאותה עת נשתנו מטרותיו של תהליך אבחון העולים: מכלי רפואי שאחד מיעדיו המרכזיים היה בחירת המועמדים לעלייה הוא הפך לכלי רפואי שהוא חלק ממנגנון מורכב של חינוך, הסברה, אסימילציה ו׳נרמול׳ של העולים ארצה. שינוי זה נבע מן התמורה שחלה במדיניות העלייה ובהרכבה, אך גם מאינטרסים אישיים ופרטיים של מי שהיו קשורים בהקמתו של מנגנון זה. סוגיות אלה ייבחנו במאמר, בניסיון להבין טוב יותר כיצד התפתח מנגנון אבחון המועמדים לעלייה והפך להיות מושתת על יסודות רפואיים־מדעיים אך גם ביורוקרטיים,[7]

4. ראו לעניין זה: גור אלרואי, ׳״רוסלאן״: האומנם הסנונית הראשונה המבשרת את בוא ה״עלייה השלישית״?׳, **קתדרה**, 107 (2003), עמ׳ 63.
5. פרוץ מלחמת העולם השנייה ופרסומו של הספר הלבן הביאו להתמעטות העלייה ולהתעוררותן של בעיות אחרות הקשורות באבחון העולים. על הסיבות לתיחום המחקר עד לשנת 1939 ראו: אביבה חלמיש, **במירוץ כפול נגד הזמן: מדיניות העלייה הציונית בשנות השלושים**, ירושלים 2006, עמ׳ 4. עם זאת חשוב לציין שהמ״ר בהנהלתו של ד״ר דודזון המשיך לפעול לפחות עד שנת 1942.
6. סוגיה זו חשובה משום שהיא מאפשרת להתבונן בצעדים הראשונים של בניית הקשר בין המוסדות הרפואיים השונים שפעלו בארץ באותה תקופה. ראו: שפרה שורץ, **קופת־חולים הכללית: עיצובה והתפתחותה כגורם המרכזי בשירותי הבריאות בארץ־ישראל, 1911–1937**, קריית שדה־בוקר תשנ״ז.
7. על הקשר בין פיתוח מנגנונים ביורוקרטיים לקליטת עולים ראו: Esther Hertzog, *Immigrants and Bureaucrats: Ethiopians in an Israeli Absorption Center*, New York and Oxford 1999

וכיצד חלחלו אלמנטים מדעיים־רפואיים למסגרת הפעילות הציונית ולמפעל יישוב הארץ והוטמעו בהם, כשבה בעת מוטמעים יסודות ציוניים בפעילות המדעית־רפואית.

בטרם הקמתו של המשרד הרפואי

לא ניתן להבין את הרקע להקמתו של המ"ר בלי לעסוק בהקשר הרחב יותר של בדיקת מהגרים למדינות הגירה אחרות ובלי לבחון תחילה את השינויים שחלו במדיניות העלייה לארץ־ישראל של שנות השלושים בהשוואה לזו של שנות העשרים. במדינות המוגדרות 'מדינות הגירה', כגון ארצות־הברית ואוסטרליה, נערכו בדיקות רפואיות למהגרים כבר בסוף המאה ה־19. סיבת הבדיקות היתה שילוב של טעמים מתחום בריאות הציבור, היינו ההבנה שהמהגרים עשויים לשאת מחלות מידבקות, וטעמים אחרים, כגון חשש מנטל כלכלי וחברתי שהמהגרים עשויים להטיל על החברה הקולטת. לאלה יש להוסיף את התפתחות החשיבה האאוגנית (eugenics), ששימשה לא פעם בסיס 'מדעי' להדרת מהגרים. באשר לפונקציות ששירתה בדיקת המהגרים, עם אלה אפשר למנות שתיים מרכזיות: האחת היתה התפיסה שהבדיקה, כחלק ממערך בריאות הציבור, היא אמצעי של חינוך להיגיינה בקרב המהגרים, וגם אמצעי ליצירת אסימילציה בקרב החברה הקולטת; השנייה היתה תפיסת הרופאים המאבחנים שהבדיקה והדגשת חשיבותה עשויות להעצים את כוחם בתחום הפרופסיה הרפואית בכלל, ובתחום בריאות הציבור בפרט. טענתי היא שבמובנים אלה המצב בארץ־ישראל לא היה שונה פרקטית ורעיונית, ושבהקמתו של המ"ר מתגלמות בה בעת שתי הפונקציות: הבדיקה ככלי לאסימילציה של העולים וכאמצעי להעצמת כוחם של המאבחנים.

ההגבלות שחלו על הכניסה לשערי הארץ עם תחילת השלטון הצבאי הבריטי על ארץ־ישראל התמקדו במצב בריאותם של הנוסעים שבאו בשעריה, מתוקף פקודת ההסגר, שחייבה בדיקת אוניות ונוסעים; בהמשך, עם שכלולה של פקודת העלייה, הוגדרו בה כמה וכמה מומים ומחלות המונעים עלייה. הוראות אלה נאכפו אף הן במסגרת הביקורת שבהסגר, אך גם בידי המוסדות הציוניים, שהורו למשרדים הארץ־ישראליים להקפיד על מילוי ההוראות שנקבעו בשתי הפקודות. מעבר לכך, מרגע שהחלו הבריטים לקבוע מכסות עלייה לעולים מסוגים שונים, הם הקפידו, או לפחות הצהירו כי יקפידו, שמקבלי הסרטיפיקטים לעובדים אכן יהיו מסוגלים וכשירים לעבודה.

העלייה החלוצית אמנם היתה תלויה בסרטיפיקטים שהקצו הבריטים לסוכנות,[8] אך בדיקת המועמדים לעלייה ענתה לא רק על דרישת הבריטים להכניס ארצה עולים בריאים

8. אביבה חלמיש, 'מדיניות העלייה בשנות השלושים: בין "גאולה" ל"הצלה"', **זמנים**, 58 (1997), עמ' 86, 92, 96.

בלבד, אלא גם על הצורך של המוסדות הציוניים בקריטריון בררני לבחירת המוכשרים ביותר מן המועמדים לעלייה. בראשית שנות העשרים, המגבלה החיצונית (מספר הסרטיפיקטים) התיישבה היטב עם מדיניות המגבלה העצמית שאימץ חלקה של ההנהגה הציונית, אותו חלק שצידד בצורך בעלייה סלקטיבית וסבר כי אחד האמצעים להגשימה הוא בדיקת המועמדים לעלייה.[9] הדיונים בדבר הגבלת העלייה לא החלו בעקבות ההגבלות שהטילו השלטונות הבריטיים אלא זמן רב קודם לכן, ומקורם במחלוקת שבין המצדדים בעלייה המונית ובין המצדדים בעלייה סלקטיבית. אחדים מאלה האחרונים החזיקו בתפיסות אאוגניות גם בנוגע ליישוב הארץ, והאמינו כי רק עולים הכשירים פיזית, נפשית, רוחנית ובריאותית יוכלו להניח את היסוד להתיישבות הציונית בארץ־ישראל.[10] למעשה, עוד בטרם הגבילו הבריטים את הכניסה לארץ הציעו כאמור גורמים שונים בקרב ההנהגה הציונית להטיל מגבלות עצמיות על 'החומר האנושי' של העולים,[11] ובתוך כך לגבש מדיניות של בדיקת המועמדים לעלייה ארצה. תפיסה זו התקבלה, ובהדרגה החלו רופאי המשרדים הארץ־ישראליים בחו"ל בודקים את המועמדים לעלייה.

ואולם, השיקול ה'אאוגני' לא היה השיקול המרכזי: משקבעו הבריטים את מכסות העולים והביקוש לסרטיפיקטים עלה על ההיצע, היה צורך לקבוע קריטריונים לבחירת העולים, והקריטריון הרפואי היה אחד מהם (כאמור, גם בקביעתו היתה לבריטים השפעה). כניסתם של עולים חולים היתה עלולה לסכן לא רק את מפעל העלייה (במובן של 'בזבוז' סרטיפיקטים, ובמובן הכלכלי של הצורך לטפל בהם), אלא גם את בריאותם של תושבי הארץ.[12]

בשנת 1923 החלו להתגבש הוראות מפורטות ומסודרות יותר לבדיקת העולים של התנועה הציונית.[13] בשנים 1925–1928 התחולל משבר גם במשרד הארץ־ישראלי בוורשה, שדרכו עברו באותה תקופה יותר ממחצית העולים לארץ־ישראל. תוך כדי המשבר פוטרו גם

9. משה מוסק, 'הרברט סמואל ועיצוב הדפוסים הראשונים של מדיניות העלייה', בתוך: יהודה באואר, משה דייוויס וישראל קולת (עורכים), **פרקי מחקר בתולדות הציונות**, ירושלים תשל"ו, עמ' 286.
10. ראו בספרו של רפאל פלק, **ציונות והביולוגיה של היהודים**, תל־אביב 2006, עמ' 139, 146. ראוי להדגיש שהימים הם ימי טרום מלחמת העולם השנייה והשואה, ובאותה עת נתפס המושג 'אאוגניקה' כחלק ממחשבה מדעית מקובלת למדי, ובוודאי לא פסולה.
11. כבר בשנת 1919 פרסם ארתור רופין מאמר בשאלת 'בחירת החומר האנושי' (ארתור רופין, **שלושים שנות בנין בארץ ישראל**, ירושלים תרצ"ז, עמ' 63–74).
12. תפיסה זו רווחה גם בשנות השלושים. ראו: מכתב מדודזון לד"ר לנדואר, המחלקה הגרמנית, מיום 2.9.1934, אצ"מ S7/70/4. במכתב זה מצוין הצורך למנוע את עלייתם של 'אנשים חולים, אשר היא מזיקה לנו פי שנים: באים חולים אשר הם לפעמים מדבקים את האחרים הבריאים — וצריכים אנו לרפא אותם ע"ח הסוכנות ולהחזירם לחו"ל — להאביד באופן זה סרטיפיקטים. וזה גם מזיק לעולה אשר מצבו באקלים הא"י קשה, ובתנאי החיים הקשים בא"י מצבו הולך ורע'.
13. פרוטוקול מישיבת העזרה לעולים, 18.11.1923, אצ"מ S81/1.

שני רופאי אותו משרד.[14] הוויכוחים הפוליטיים והפרסונליים הובילו להפעלתו של מנגנון אבחוני מורכב יותר, ובשנת 1926 חוברו ההוראות לבדיקת העולים ('הוראות תרפ"ז'),[15] והן היו בתוקף עד לייסוד המ"ר בשנת 1934. המועמדים לעלייה נבדקו בתדירויות שונות, בהתאם לקטגוריה שלפיה עלו. חלוצי ההכשרות נבדקו שלוש פעמים לפחות: לפני כניסתם להכשרה, בהכשרה עצמה וטרם צאתם לארץ־ישראל; בעלי ההון והעולים על־סמך דרישות קרובי־משפחה שהבטיחו את קיומם הכלכלי בארץ, שלא עלו במסגרת מכסת הסרטיפיקטים, נבדקו רק פעם אחת, יום או יומיים לפני צאתם לדרך.[16] בעניין זה לא היה נוהג אחיד: פעמים נבדקו בידי רופאי המשרדים הארץ־ישראליים, ופעמים בידי רופאים פרטיים. את אישוריהם הרפואיים הציגו לפני הקונסולים הבריטים בארצות מוצאם.[17] גם מאפייני הבדיקות של שני סוגי העולים נבדלו אלה מאלה: חלוצי ההכשרות היו צריכים להוכיח כושר פיזי ומסוגלות לחיות בתנאי הארץ, ואילו העולים האחרים היו צריכים להוכיח בעיקר שאינם נושאים מחלות מידבקות, כפי שהוגדרו בפקודת ההסגר.

המסלול האבחוני הסתיים רק לאחר העברתם של העולים לבית־העולים, שם קיבלו מזון וטיפול רפואי במידת הצורך, ושם בדקו אותם הן רופאי 'הדסה', שקבעו את סוג בריאותם לפי הוראות ההנהלה הציונית, והן רופאי קופת־חולים, לשם הרשמתם לקופה.[18] רק בסוף שנת 1929 נתנה הנהלת 'הדסה' דעתה לכפילות זו בבדיקת העולים.[19] אכן, מבחינת העולים היה מדובר בבדיקה כפולה, ולא זו בלבד אלא שהבדיקה בידי רופאי 'הדסה' ככל הנראה לא היתה יסודית והתמקדה בגילוי מחלות מידבקות, ולא כל העולים טרחו להתייצב לבדיקה. לעומתה, הבדיקה בידי רופאי קופת־החולים היתה יסודית מאוד; ערכה אותה קופת־חולים, שהיתה מעוניינת 'לפי טבע הדברים בבדיקה יסודית של העולה' בטרם נרשם בקופה — זאת משום שהיתה הגוף המבטח העיקרי של העולים, ועליה נפל הנטל הכלכלי העיקרי במקרה שהעולה היה חולה.[20] ראשי קופת־חולים ו'הדסה' תמכו

14. העילות לפיטורין וההתדיינויות סביב פרשיות אלה קשורות במידה רבה לעיצוב הפרקטיקה של אבחון המועמדים לעלייה, למעורבות הפוליטית והמפלגתית ולנסיונות לשמר את הסמכות הפרופסיונלית של הרופאים. ראו: אייל כתבן ונדב דוידוביץ', 'בין בריאות, פוליטיקה ופרופסיונליזם: הבדיקה הרפואית למועמדים לעלייה לא"י (1925–1928)', **ישראל**, 11 (2007), עמ' 31.
15. Immigration Department of the Palestine Zionist Executive, *Instructions for the Medical Examination of Immigrants*, Jerusalem 1926
16. מכתב לנסקי ושפר למחלקת העלייה מיום 4.6.1926, אצ"מ S6/474.
17. מכתב מדודזון לד"ר ברכיהו מיום 13.2.1936, אצ"מ J113/498.
18. ב' יפה, 'קבלת העולים וסידורם', **עלייה**, ב (תרצ"ה), עמ' 39–42; וכן 'הודעה לעולים', **עלייה**, א (תרצ"ד), עמ' 51–52.
19. מכתב מהנהלת 'הדסה' למחלקת העלייה מיום 21.11.1929, אצ"מ J1/2540.
20. מכתב מד"ר א' קצנלסון למחלקת העלייה מיום 5.12.1929, שם.

בהעברת כל סמכויות הבדיקה לקופת־חולים, ובהפקדת הפיקוח הסניטרי על בית־העולים בידי 'הדסה';[21] ואולם, מטעמים כלכליים לא עמדה 'הדסה' במחויבותה זו אלא זמן קצר בלבד. ד"ר חיים יסקי, שעמד בראש מרכז 'הדסה',[22] הציע אפוא להעסיק רופא, לנהל פיקוח רפואי ולהשלים את מנגנון הטיפול בעולים גם לאחר צאתם מבתי־העולים.[23] לימים שימשו דיונים אלו בסיס להקמתו של המ"ר, לצד ההיערכות לקליטת עלייה בהיקפים ניכרים.[24] ואכן, בשנת 1933 חל גידול במספר העולים ארצה: לעומת כ־6000 עולים שעלו ארצה בשנת 1932,[25] עלו בשנת 1933 כ־28 אלף עולים,[26] מהם כ־11 אלף שנמנו עם קטגוריית העולים העובדים (C).[27] גם מבחינת אוכלוסיית העולים הסתמן מפנה: העלייה מגרמניה, שעד אז היתה שולית מבחינה מספרית, החלה תופסת את המקומות הראשונים בשיעורי העולים.[28] בשנת 1934 כבר נתפסה העלייה כ'המונית' יותר, ושיעור העובדים בקרב העולים ירד.[29] נתונים אלה יודגמו בהמשך בכל הקשור להקמתו ולהתנהלותו של המ"ר.

21. למשל: מכתב מהנרייטה סאלד למחלקת העלייה מיום 2.2.1930, שם; מכתב מד"ר א' קצנלסון להנרייטה סאלד מיום 9.2.1930, שם; מכתב מד"ר מאיר למשרד קופ"ח בתל־אביב מיום 6.3.1930, שם.
22. ראו בפירוט בספרן של ציפורה שחורי־רובין ושפרה שורץ, **'הדסה' לבריאות העם**, [ירושלים] 2003.
23. מכתב מד"ר יסקי לסוכנות היהודית מיום 6.12.1933, אצ"מ J113/455. בעניין העולים החולים ראו גם: מכתב מד"ר יסקי למחלקת העלייה מיום 14.12.1933, שם; שפרה שורץ, **קופת־חולים הכללית**, עמ' 125–126.
24. ראו, למשל: מכתב למחלקת העלייה מיום 20.10.1933, אצ"מ S6/1347, ובו מצוינת הדחיפות בהרחבת בית־העולים לקראת העלייה הגדולה העתידה להגיע לארץ.
25. נתון זה אינו כולל תיירים שנרשמו כעולים.
26. משה סיקרון, **העלייה לישראל, 1948 עד 1953: תוספת סטטיסטית**, ירושלים תשי"ח, עמ' 2 (לוח A1).
27. אביבה חלמיש, **במירוץ כפול נגד הזמן**, עמ' 500. וראו גם: ח' ברלס, 'העלייה לא"י בשנת 1933', **עלייה**, א (תרצ"ד), עמ' 9, 10. על תנועת העולים בעלייה החמישית ועל חלוקתם לקבוצות ראו: דוד גורביץ ואהרן גרץ, **העלייה, היישוב והתנועה הטבעית של האוכלוסייה בארץ־ישראל**, ירושלים תש"ה, עמ' 18–20; 'העלייה העברית לארץ־ישראל בשנת 1939', **ביולטין מס' 4**, ירושלים 1940.
28. 'העלייה מגרמניה במספרים', **עלייה**, א (תרצ"ד), עמ' 32.
29. ח' ברלס, 'להערכת העלייה בשנת 1934', **עלייה**, ב (תרצ"ה), עמ' 19, 21. שיעור העובדים בקרב העולים ירד ל־53.1% לעומת 62.5% ב־1933.

הקמתו ועיצובו של המשרד הרפואי

הקמת המשרד הרפואי

אחד העולים בגל העלייה של תחילת שנות השלושים היה ד"ר יוסף דודזון. ד"ר דודזון הגיע ארצה בשנת 1933[30] ובמשך זמן־מה חיפש מקור תעסוקה. בראשית שנת 1934 שלח דודזון תזכיר למחלקת העלייה ובו הסביר כי 'התנאים הכלכליים של התפתחות ארצנו וכמו"כ הצרך בשפור הגזע של בוני הבית הלאומי מצוים עלינו לברר מבין המועמדים לעליה אם לא את הבריאים והמחוסנים ביותר (שמבנה גופם איתן) הרי, לפחות את אלה, שיש לנו הבטחון, כי הם מחוסנים במדה רבה בפני המחלות הספציפיות בארץ [...]'.[31] על רקע הצהרה זו, המשלבת רעיונות רפואיים־אאוגניים וציוניים עם גישה 'פשרנית' כלפי העולים (גישה שעוד תבוא לידי ביטוי בהמשך), הציע להקים '[...] מוסד לפקוח סניטרי, שעינו תהיה פקוחה על העולה מרגע הכנסו להכשרה עד צאתו לעבודה מבית העולים שבארץ'.[32] למוסד זה ייעד דודזון טווח סמכויות רחב: הן מבחינת הזמן (מרגע הכניסה להכשרה ועד היציאה לעבודה בארץ), הן מבחינת המקום (מקיבוצי ההכשרה בגולה ועד היישוב בארץ־ישראל), הן מבחינת תוכן הסמכויות: ריכוז הפיקוח על הבדיקות הרפואיות

ד"ר יוסף דודזון
שנות הארבעים בארץ־ישראל
(באדיבות ד"ר רות דודזון)

30. יצחק גרינבוים, **פני הדור**, ירושלים תשי"ח, עמ' 260–261; גנזך המדינה (ג"מ), חט' 11, מ–1146, CONS/E/26/2/II.
31. מסמך להנהלת הסוכנות היהודית בא"י, אצ"מ J1/2401.
32. שם.

לעולים; מתן הוראות בדבר הבדיקות וחיבור הוראות חדשות; פיקוח על מעבדות סניטריות, על מקומות הבדיקה ועל תקציב המשרדים הארץ־ישראליים, ועוד.[33] דודזון הסביר גם מדוע יש מקום להקמתו של מוסד רפואי־מנהלי חדש ביישוב, נוסף על מחלקת הבריאות של הוועד הלאומי: 'הבסיס למדור הרפואי הזה הוא הטפול בעולה מיום כניסתו למקום ההכשרה, בשעת עליתו לארץ, ומזמן הכנסו לבית העולים עד צאתו ממנו ובזה יבדל ממחלקת הבריאות של הועד הלאומי שזו האחרונה מטפלת בכל עניני הבריאות בארץ בשביל כל היושבים בה'.[34] הצעתו של ד"ר דודזון נשענה אפוא על שני יסודות מרכזיים: קביעת הגבולות וטווח הסמכויות של אותו מוסד, גם ביחס למוסדות ולארגונים אחרים, וגילוי גמישות, או לחלופין הקפדה, בנוגע לאלמנטים הקשורים בבדיקת העולים.

זמן לא רב לאחר קבלת התזכיר של דודזון שלח חיים ברלס חוזר למשרדים הארץ־ישראליים והודיעם כי מעתה ירוכז הפיקוח על הבדיקה הרפואית של העולים בידי מדור לפיקוח רפואי שליד מחלקת העלייה.[35] הודעתו של ברלס על הקמתו של המנגנון החדש לא היתה דבר של מה בכך. סוגיית רכישת הסמכות בענייני אבחון המועמדים לעלייה היתה כאמור אבן נגף ביחסים שבין המוסדות בארץ למוסדות בחו"ל, בהיותה שנויה במחלוקת בין שני הצדדים. בשנות העשרים אמנם עבר הפיקוח על המשרדים הארץ־ישראליים בחו"ל לידי מחלקת העלייה בארץ, אך האוטונומיה שלהם עדיין נשמרה. עד שנת 1934 לא היה פיקוח הדוק ומסודר על הליכי הבקרה הרפואיים, למעט מכתבים ששלחה מחלקת העלייה בארץ למשרדים בחו"ל ובהם העירה על אי־הקפדה בביצוע הבדיקות. כשהציג ברלס את המ"ר בהנהלתו של דודזון, הוא גם פנה למשרדים הארץ־ישראליים בבקשה שיעבירו לו ידיעות על הנעשה בהם בעניין זה באמצעות שאלון,[36] שבו נתבקשו לציין נתונים כגון רשימת הרופאים במשרדים ומחוץ להם, מומחיותם,[37] שעות עבודתם, משכורותיהם, התקציב העומד לרשותם, ההוראות שלפיהן נבדקים העולים, הקבוצות שאליהן הם מסווגים, מספר המועמדים שנפסלו בשנת 1933, סוגי המחלות השוללות עלייה, אופן עריכת הבדיקות, ועוד. כפי הנראה נוסח השאלון ביוזמתו של דודזון, שביקש להכשיר את הקרקע לפעילותו של המ"ר ולהסדיר את פעילות המשרדים הארץ־ישראליים בכל הקשור לאבחון העולים.[38]

33. תזכיר ב' מדודזון (2.2.1934) למחלקת העלייה, אצ"מ S6/5288.
34. שם. ההדגשות במקור.
35. חוזר מס' 153 מברלס אל המשרדים הא"י מיום 21.2.1934, אצ"מ S6/4233.
36. לדוגמה לשאלון שנשלח למשרדים הארץ־ישראליים ראו: אצ"מ S4/724.
37. מכתב מרופא המשרד הארץ־ישראלי בוורשה לדודזון מיום 30.10.1934, אצ"מ S4/1065. מהמכתב ניתן להבין שדודזון הוסמך גם לאשר את רשימת הרופאים.
38. חיזוק לכך ניתן למצוא בבקשה נוספת של דודזון, ראו: מכתב מדודזון לברלס מיום 5.3.1934, אצ"מ S6/5288.

בעקבות הפנייה החלו אנשי המשרדים הארץ־ישראליים לנהל התייעצויות כדי לגבש תשובות לדרישת מחלקת העלייה.[39] נראה כי במשרדים שרר אי־סדר, ורק אז החלו 'למפות' את מנגנון האבחון הרפואי בכל אתר. התשובות המפורטות שהועברו למחלקת העלייה, בין בכתב ובין במהלך כינוס הרופאים הארץ־ישראלים לישיבה בירושלים, מלמדות על מצבו של מנגנון אבחון המועמדים לעלייה טרם הקמתו של המ"ר ויש בהן חשיבות להערכת השינויים וההתפתחויות שחלו בו לאחר הקמתו. הן מלמדות שבכל אחד מן המשרדים הארץ־ישראליים התפתחה פרקטיקה נבדלת של אבחון המועמדים לעלייה,[40] וגם מעידות על לחצים קהילתיים שהופעלו על הרופאים המאבחנים בערי השדה;[41] על האקטיביות של העולים, שנקטו אמצעים שונים כדי לצלוח את הבדיקה;[42] על שיטות התשלום השונות לרופאים המאבחנים ועל אופן העסקתם;[43] על שטחיות הבדיקה במקרים מסוימים;[44] וכן הלאה. ואולם, תוצאות אופרטיביות מידיות לא היו לסקר. הסוגיה שהוגדרה בעייתית ביותר — התשלום לרופאים הבודקים — לא נפתרה. ברלס הודיע לנוכחים כי הפרקטיקה שלפיה כל עולה משלם לרופא הבודק תעמוד בעינה, למרות רצונם של הנוכחים בשינוי המצב ובניתוק התלות בין העולים לרופאים. גם ההחלטה כי שאלות בדבר מקרים מסופקים יועברו למחלקת העלייה בירושלים, כלומר לדודזון,[45] לא היתה בגדר חידוש.

39. מכתב מברלס לדודזון מיום 27.3.1934, אצ"מ S4/724.
40. פרוטוקול ישיבה מיום 17.3.1934 בהשתתפות רופאי האמון, אצ"מ S6/4234. רופאי האמון הם אותם רופאים שפעלו מטעם המוסדות הציוניים והמשרדים הארץ־ישראליים לבדיקת העולים.
41. שם. וראו גם: פרוטוקול התייעצות במשרד הא"י בוורשה מיום 26.2.1934, אצ"מ S6/4233; תכתובות משנת 1934 והצעות של דודזון להקמת מנגנון לפיקוח על פלוגות ההכשרה בגליציה, אצ"מ S4/1065.
42. באשר לסוגיה זו של תפיסת העולים/המהגרים כישויות אקטיביות ראו: Amy L. Fairchild, *Science at the Borders*, Baltimore, MD 2003. וראו גם: 'תזכיר בנוגע לפיקוח הרפואי של עולי רומניה', על־ידי הרופא הראשי של המשרד הא"י בבסרביה, ד"ר א' גולדנשטיין, 1934, אצ"מ S6/4234, שם מצוין כי 'לעתים קרובות קרה גם כן, שהחלוץ נסע מעירו לעיר אחרת לשם בדיקה אצל רופא אחר הידוע בתור רך יותר'. בדומה לכך, מנהל המשרד הארץ־ישראלי בניו־יורק השיב לדודזון שהסרטיפיקטים ניתנים רק למי שמציג תעודה רפואית, 'אבל אליבא דאמת עלי להודות שאין אני נותן ערך רב לתעודות כאלה. פה כל אדם יכול להשיג תעודה כזאת מאת רופא בעד שנים או שלשה דולרים'. ראו: מכתב מד"ר ש' ברנשטיין, מנהל המשרד הארץ־ישראלי בניו־יורק, לד"ר דודזון מיום 24.10.1934, אצ"מ S4/1065.
43. מכתב ממנהל המשרד הארץ־ישראלי בלבוב למחלקת העלייה מיום 5.4.1934, אצ"מ S4/724; מכתב מהמשרד הארץ־ישראלי בלבוב למחלקת העלייה מיום 28.3.1934, שם; מכתב מהוועד המרכזי של ההסתדרות הציונית בשווייץ למחלקת העלייה מיום 27.3.1934, שם; מכתב מהמשרד הארץ־ישראלי בליטא למחלקת העלייה ולדודזון — 1934, אצ"מ S6/4234; מכתב מהמשרד הארץ־ישראלי ברומניה למחלקת העלייה מיום 2.4.1934, אצ"מ S4/724.
44. פרוטוקול ישיבה מיום 17.3.1934 בהשתתפות רופאי האמון, אצ"מ S6/4234.
45. שם.

ביסוסו של המשרד הרפואי והרחבת סמכויותיו

ההישג העיקרי של הסקר היה שבזכותו הוחל בשיתוף־פעולה עם רופאי המשרדים הארץ־ישראליים. הללו העבירו לידי מחלקת העלייה את המידע ששימש מסד להקמתו של המ״ר ונתן כוח בידי המחזיקים בו. משנתמנה דודזון למנהל המ״ר היו סמכויותיו מוגבלות. כאמור, בשלב הראשון לא הוגדר המ״ר כפרויקט היגייני רחב־היקף ורחב־סמכויות, וכל תפקידו היה לרכז את הפיקוח על הבדיקה הרפואית של העולים. כדי לבסס את מעמד המ״ר ואת מעמדו שלו נקט דודזון כמה מהלכים, שנשאו אופי של פעילות מדעית־רפואית המשולבת בביורוקרטיזציה של המנגנון. כל זאת תוך כדי תמרונים ופעולות אל מול גורמים ומוסדות אחרים ביישוב, כגון ׳הדסה׳ וקופות־החולים. תיאור הקמתו של המ״ר, ביסוסו וביסוס סמכויותיו חושף פרדוקס מעניין, שהתבטא בהקפדה על הכללים הרפואיים של בחירת העולים — תוך כדי הרחבת היקפן של קבוצות הנבדקים ושל סמכויות הבדיקה — במקרים מסוימים, ובהגמשה ונקיטת עמדה פשרנית במקרים אחרים. הפרדוקס הזה נבע, בין השאר, מן המציאות הכללית של השינוי שחל בהרכב העלייה ובהיקפה, וגם ממתחים פרופסיונליים ומן השאיפה לחזק את מעמדו של המ״ר. בחלקו הנוכחי של הדיון מוצגים הפרדוקסים הללו תוך כדי התבוננות בתהליך ביסוסו של המ״ר, וכפי שהם משתקפים הן בתהליך הכנתן של הוראות הבדיקה החדשות, הן ביחסי הגומלין של המ״ר עם גורמי בריאות אחרים ביישוב וביחסי הכוחות ביניהם. חלקו הבא של הדיון יעסוק בהסברים לאותן תופעות.

הוראות הבדיקה: הקפדה מול הגמשה

בשלב הבא בדרך לביצור מעמדו, לאחר קבלת הנתונים מהמשרדים הארץ־ישראליים שלח דודזון מכתב לברלס ובו סיפר על שני עולים שהגיעו ארצה חרף מצבם הבריאותי — מקרה שלדעתו העיד על הצורך לחבר הוראות מפורטות יותר לבדיקות.[46] אפשר לשער שדודזון ידע כי מי שמנסח את הוראות הבדיקה נתפס כמוביל וכמגבש המדיניות,[47] ולכן קבע: ׳[...] כעת מראה הנסיון כי במשך 8 שנים האלה הוכיח לנו כי צריך להרחיב את ההוראות ולפרטן [...]׳.[48] שאיפה זו זכתה לתמיכתו של גרינבוים, שהוסיף וציין כי על דודזון לחבר את ההוראות החדשות בהתייעצות עם מחלקת הבריאות של הוועד הלאומי ועם

46. מכתב מדודזון לברלס מיום 5.3.1934, אצ״מ S6/5288. זמן קצר לאחר כניסתו לתפקיד כבר העלה דודזון בכמה הזדמנויות את טענותיו בעניין ההתרשלות בבדיקת העולים בארצות מוצאם. ראו: מכתב מדודזון למשרד הארץ־ישראלי בברלין מיום 7.9.1934, אצ״מ S7/70/4; חוזר מס׳ 173 מיום 13.9.1934 ממחלקת העלייה למשרדים הארץ־ישראליים, אצ״מ S6/4757.
47. הליך ניסוחן של הוראות תרפ״ז (ראו לעיל הערה 15), שהיו אז בתוקף, שיקף מגמה דומה: ההוראות נוסחו בארץ, למורת רוחם של הרופאים במשרד הארץ־ישראלי בוורשה, שהלינו על שאינם מעורבים בחיבורן. ראו: מכתב מלנסקי ושפר למחלקת העלייה מיום 21.6.1926, אצ״מ S6/474.
48. מכתב מדודזון למחלקת העלייה מיום 9.3.1934, אצ״מ S6/4234. ההדגשות במקור.

קופת־חולים, כלומר בתיאום עם גורמי הבריאות המקומיים (ייתכן שבכך שאף להימנע מעימותים בין־משרדיים בארץ). דודזון לא השתהה ושלח שאלונים ל־25 רופאים מומחים בארץ, כדי שיביעו את דעתם בעניין. בסופו של דבר נוסחו הוראות תרצ"ד. ההשוואה בין כרטיסי הבריאות של שנת 1926 לבין אלה של שנת 1934, ובוודאי בין הוראות הבדיקה שנוסחו בכל אחת מן התקופות הללו, ממחישה עד כמה הפך מנגנון האבחון למפורט יותר, ועד כמה נעשתה הגישה אליו מדעית יותר, ובוודאי ביורוקרטית יותר.[49]

מהבחינה הפרקטית, ניסוח הוראות הבדיקה נועד להכניס אחידות בבדיקות, ובכלל זה במספר הבדיקות שנדרש כל סוג של עולים (בייחוד חלוצי ההכשרות); להדגיש את סוגיית 'מקרי־ספק', שההחלטה בעניינם הועברה לסמכותו של המ"ר; ולפרט דוגמאות למומים הפוסלים עלייה לפי שיטה דיפרנציאלית (כלומר, מומים מסוימים עשויים לפסול מועמדים לעלייה מסוג אחד, אך אינם פוסלים מועמדים מסוגים אחרים).[50]

בעלי מום טעליתם אסורה.

סוג א	סוג א1	סוג ב	סוג ג(ס)
סבוי צורה של אבר המסריע בעד הסטוב בו.	חוסר אבר אחר כמו יד או רגל.	חוסר אבר ורפיון האבר הזוגי.	אין פתחטבים.
חום סדרה עקום	חסר או עודף	(למעט חוסר עין	
סבוי אחד הפרקים הגדולים.	אצבע אחת ביד היפנית או 2 אצבעות ביד	אחת והכהה חלסה בקין השניה,פחות מ(0.5).	
עודף או חוסר אצבע אחת ביד או ברגל.	השמאלית,או 2 אצבעות ברגל.	סבויים בצורת כל הגוף.	

מיון העולים בשיטה דיפרנציאלית

על־פי ההוראות החדשות, כל עולה, לרבות תינוקות, היה מחויב לעמוד בבדיקות. בעבור כל עולה מולא כרטיס בריאות לפי הסיווג הבא: סוג א' — לעובדים בעבודה פיזית קשה, כגון חלוצים; סוג א'1 — לעובדים בעבודה חקלאית ומלאכות קלות; סוג ב' — לעובדים במקצועות חופשיים, לתלמידים וכו'; וסוג ג' — לבעלי הון, ולעולים על־פי דרישות קרובים המבטיחים את קיומם הכלכלי בארץ. להוראות צורפו פירוט באשר למחלות שונות, חלוקה לפי משקל וגובה לכל עולה, ורשימת מחלות ומומים שהממשלה קבעה כי הם מונעים את עלייתו של הלוקה בהם. למרות רצונו של דודזון ליצור אחידות ולהכניס סדר במערך הבדיקה בחו"ל, הוא גם הבין את הצרכים המשתנים בכל מדינה ובכל משרד, ולמעשה אִפשר לכל משרד ליישם את ההנחיות לפי התנאים השונים בשטח.[51]

49. דוגמאות לכרטיסי בריאות, אצ"מ S4/730.
50. מסמך בחתימתו של דודזון: 'כללים להגשמת ההוראות לבדיקות הרפואיות של עולים במשרדים הא"י בחו"ל', אצ"מ S6/4234.
51. למשל: אצ"מ S4/1065.

הקטגוריה א׳1 היתה חידוש: בעודו מצהיר על הצורך לבחור מבין העולים את הכשירים והבריאים ביותר, הוסיף דודזון קטגוריה מקלה. למקטרגים על הוספת הקטגוריה א׳1 הוא השיב: ׳לותר על הפרינציפ של בריאים לגמרי לסוג א׳ ולהרחיב את גבולות אי־הבריאות בסוג זה לא רצינו, ומשום כך הכנסנו את הסוג 1א׳.[52]

הוספת הקטגוריה א׳1 היא אחת הדוגמאות לפער שבין הרובד ההצהרתי לבין הרובד הפרקטי בכל הנוגע לבררת העולים. הסיבה להוספת הקטגוריה הזאת היתה פשוטה למדי: בהיעדרם של עולים כשירים היה צורך ׳להגמיש׳ את הכללים; ואולם, הטרמינולוגיה שהשתמש בה דודזון כלפי כולי עלמא המשיכה להיות ׳סלקטיבית׳. ההתנגדות להגמשת הכללים באה מצד המשרדים הארץ־ישראליים בגרמניה, שתבעו להחמיר בבדיקות[53] אולי מחשש שההגמשה תקל את עלייתם של יהודי פולין.[54] השערה זו אינה בלתי־מבוססת, שכן דודזון חבש בהקשר זה לא רק את כובעו כרופא המ״ר אלא גם את כובעו כיוצא יהדות פולין וכנציג נכבד שלה. למעשה, מקרה זה מעיד על מחלוקת עמוקה הרבה יותר — המחלוקת בין ׳מזרח׳ ל׳מערב׳: ד״ר דודזון, שהיה רופא יוצא מזרח אירופה, נתפס כ׳נחות׳ בעיני הקולגות שלו ממערב אירופה, ובייחוד בעיני הגרמנים שבהם.[55] החשיבה הרפואית שלו היתה שונה משלהם, שוני שהתבטא בהתנגדותו להוספת פרטים לכרטיסי הבריאות: ׳לא תמיד אפשר ללכת בדרכי הרופאים הגרמנים, הרגילים לפרטים ארוכים ומייגעים, שאין בהם לעתים שום צרך׳.[56] אך לא רק דודזון נתפס כנחות, גם העולים ממזרחה של אירופה נתפסו בעיני המערביים כ׳נחותים׳, ׳עניים ו׳מלוכלכים׳ בהשוואה לעולי מערב אירופה.[57] ואכן, ככל שגדל חלקם של עולי גרמניה בקרב העולים, כך גבר ביטוין של הגישות הללו, עד כדי ניסיון ליצור סקציה נפרדת לעולי גרמניה. ד״ר נואק, ממחלקת הבריאות בוועד הלאומי,[58] שהיה מעורב ופעיל בקליטת העולים מגרמניה,[59] החל לכרסם

52. מכתב מדודזון למשרד הארץ־ישראלי בברלין מיום 24.7.1934, אצ״מ S6/4234. ההדגשה במקור.
53. מכתב מדודזון למשרד הארץ־ישראלי בברלין מיום 3.7.1934, שם.
54. ראו: אביבה חלמיש, ׳״עלייה סלקטיבית״ ברעיון, במעשה ובהיסטוריוגרפיה הציוניים׳, בתוך: אניטה שפירא, יהודה ריינהרץ ויעקב הריס (עורכים), **עידן הציונות**, ירושלים 2000, עמ׳ 194–195.
55. עם זאת יש לציין שדודזון למד לא רק באוניברסיטה של ורשה, אלא גם בברלין, בוירצבורג ובלנינגרד, כך שנחשף גם לרפואת ה׳מערב׳. ראו: *Palestine Post*, 9.1.1947.
56. מכתב מדודזון לברלס מיום 23.10.1935, אצ״מ S4/1098.
57. ראו: דפנה הירש, ׳״אנו מפיצים כאן תרבות״ — חינוך להיגיינה ביישוב היהודי בארץ־ישראל בתקופת המנדט הבריטי׳, עבודה לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב 2000, עמ׳ 38; שם, עמ׳ 29: ׳שההיגיינה ייצגה את הפרויקט הציוני של עיצוב זהות יהודית משום שנתפסה כמנוגדת לשתי ״רוחות רפאים״, שאיימו לדבוק במפעל הציוני: זה של ״היהודי הגלותי״, וזה של ״המזרחי״׳.
58. ראו ספרו: Fritz Noack, *Briuth: Gesundheitsratgeber für Palästina*, Berlin 1936
59. ראו למשל: אצ״מ J1/6876.

במעמדו של המ"ר, בהתקינו הוראות בדיקה מיוחדות למשרדים הארץ־ישראליים בגרמניה בלי להתייעץ עם דודזון.[60] בעוד דודזון זוכה להגנתו של ברלס,[61] הסתייע נואק בד"ר ורנר סנטור, אף הוא יוצא גרמניה, שעמד במשך זמן־מה בראש מחלקת העלייה. את המחלוקות שהתגלעו בין שני הצדדים יש לתלות אפוא גם במערכי הכוחות במוסדות הציוניים ובמאבקים על השליטה במחלקת העלייה. מכל מקום, עובדה היא שהמחלוקות צצו דווקא סביב סוגיה זו, של חיבור הוראות הבדיקה וקביעת הקטגוריות לעלייה. הוראות אלו נתפסו כבעלות השפעה מהותית על הכוונת זרם העלייה ועל קביעת 'טיב העולים', וכאמור, גם על רכישת סמכות הפיקוח על העלייה מן ההיבט הרפואי. בכל אלה יש כדי להעיד עד כמה הושפעו הוראות הבדיקה מאינטרסים שונים, חוץ־רפואיים.

דוגמה אחרת, המשקפת ניסיון להקפיד על מילוי הוראות הבדיקה, להרחיב את טווח סמכויות הבדיקה וגם להעצים את מעמד המ"ר, קשורה בהכללתם של בעלי הון ועולים 'לפי דרישות' בקטגוריות שחייבו בדיקה בידי רופאי המשרדים הארץ־ישראליים. באותה תקופה עלה גם חלקם של בעלי ההון והעולים 'לפי דרישות', אך יכולת השליטה והפיקוח של המוסדות הציוניים על עלייתם של מועמדים מקטגוריות אלה היתה רופפת. לכן ניסה המ"ר לרכוש את סמכות הפיקוח על בדיקתם. נוסף על מה שנקבע בהוראות תרצ"ד — היינו שעל העולים שלא לפי רשיונות של הסוכנות להיבדק בדיקה אחת, שתענה על דרישת פקודות הבריטים — הציע המ"ר לחייבם בבדיקה רפואית מפורטת.[62] בפועל לא תמיד הצליחו לכפות על בעלי ההון את הכללים שחייבו את העולים מקטגוריית העובדים,[63] שכן

60. מסמך מדודזון למחלקת העלייה מיום 27.2.1935, אצ"מ S6/4234. וגם: מכתב מדודזון למחלקת העלייה מיום 27.2.1935, אצ"מ S4/726.

61. נראה שבין השניים היו קשרים טובים. ראו: מכתב מדודזון לברלס מיום 18.6.1934, אצ"מ S4/724.

62. הרצאה של דודזון: 'בדיקת העולים בחו"ל לפני צאתם להכשרה ולפני עלייתם', אצ"מ J113/6932; חוזר (מס' 195) מדודזון למשרדים הא"י מיום 1.7.1935, אצ"מ S6/4757. הצעה זו היתה עוד אחד מן הנסיונות להכניס 'סדר ושיטה בארגון עליית בעלי־הון לא"י' באותה תקופה. ראו: מכתב מאד. י. אכטמן לסוכנות היהודית בירושלים מיום 31.8.1935, אצ"מ S9/257.

63. מכתב מדודזון לשפירא במחלקת העלייה מיום 13.2.1936, אצ"מ S6/1812: '[...] אבל מבחינות המובנות אין לנו אפשרות לדרוש מן הממשלה שתחמיר את התנאים של בדיקות הרפואיות'. יש לציין שבשנת 1929 לא נמצא כל עניין בבדיקתם של בעלי ההון. במכתב למחלקת העלייה מיום 5.12.1929 מציין ד"ר א' קצנלסון בנוגע למי שאינם בעלי סרטיפיקטים, כי אין עניין בבדיקתם 'הואיל ואין ההנה"צ נושאת באחריות למצב בריאותם (בחו"ל הם נבדקים רק בכדי למנוע בעד כניסת חולים לארץ)'. ראו: אצ"מ J1/2540. עם זאת, בהמשך השתנו פני הדברים. ראו: יואב גלבר, **מולדת חדשה: עליית יהודי מרכז אירופה וקליטתם (1933–1948)**, ירושלים 1990, עמ' 155, על הדיון בעניין פרישת החסות על העולים בעלי־ההון: 'קשה היה להעלות על הדעת, שתהיה משוחררת לחלוטין מטיפולו של מנגנון העלייה, ותתנהל ללא תלות במימסד הציוני'. לא מן הנמנע שגם שיקולים כלכליים הניעו את הגורמים העוסקים בכך לדרוש את בדיקת בעלי־ההון. ראו: תזכיר בענין עבודה רפואית במשרדי א"י, מיום 14.5.1935, אצ"מ S6/1815, על כך שבדיקת בעלי־ההון מכניסה למשרד הארץ־ישראלי סכום נכבד.

היכולת לנהוג כך היתה תלויה ביחסו של כל קונסול למשרד הארץ־ישראלי בארצו. בהמ״ר טענו כי בדיקת העולים מקטגוריות אלה נחוצה בשל שיעור התחלואה הגבוה בקרבם (50% בקרב ׳העולים לפי דרישות׳ — שיעור שנתפס כמאיים על גורל היישוב[64]), לעומת שיעור תחלואה של 10% בלבד בקרב העולים העובדים — הישג שנזקף לזכות פעילות המשרד.[65] כך או כך, השאיפה לכפות את הבדיקה גם על העולים שלא קיבלו רשיונות מאת הסוכנות חשובה משום שהיא משקפת את נסיונותיהם של המוסדות הציוניים לרכוש את סמכות הפיקוח על אותם עולים. הם ידעו היטב כי בדיקה רפואית הנערכת בידי רופאי המשרדים הארץ־ישראליים ולפי הוראותיהם משדרת מסר של שליטה, וכמובן — מגדילה את כוחו של המ״ר. יתרה מזו, לבדיקות האלה היו גם פונקציות סמליות של ׳אסימילציה׳ ועל כך יורחב הדיון בהמשך.

הקשר עם קופות־החולים: הקפדה מול הגמשה

נוסף על כרטיסי הבריאות פיתח דודזון אמצעי נוסף לבקרת בדיקות הרופאים בחו״ל, שגם הוא מלמד על הנסיונות להגמיש את הכללים בסיטואציות שונות. מדובר בתיקוף (validation) של הבדיקות שנערכו בחו״ל באמצעות בחינת המקרים של עולים שנתקבלו לקופת־חולים ׳בהגבלה׳. כאמור, העולים נבדקו עם הגיעם ארצה כדי לקבוע את מצבם בעת רישומם לקופה, ובמידה שהתגלה ליקוי רפואי אצל העולה, לא הוענק כיסוי רפואי לאותו ליקוי והעולה נחשב כמי שמתקבל לקופה ׳בהגבלה׳.[66] במשרד הרפואי ערך דודזון השוואה בין כרטיסיות הבריאות כפי שהוכנו על יסוד הבדיקות בחו״ל לבין ההגבלות או ההחרגות כפי שנקבעו בהחלטת רופאי קופת־חולים,[67] ואת תוצאות הבירור בקופת־חולים העביר למחלקת העלייה.[68] עבודת התיקוף הזאת נועדה לא רק לבקר את עבודת הרופאים בחו״ל אלא גם להפחית את מספר ההחרגות ולאפשר למספר רב יותר של עולים

64. מכתב משפירא לדודזון מיום 25.2.1936, אצ״מ S6/1812.
65. פרוטוקול ישיבת התייעצות רופאים בעניין ניסוח הוראות בריאות חדשות לעלייה, מיום 12.4.1937, אצ״מ S6/1815.
66. ד״ר מאיר ציין כי ׳אינו מקבל גם את הדרישה להחלטה מיידית בדבר מחלות קיימות, שכן יש אבחונים הדורשים מעקב לשם קבלת החלטה׳. ראו: מכתב מד״ר מאיר לדודזון מיום 12.9.1934, אצ״מ S4/367.
67. דודזון אף ביקש ממוסדות בריאות בארץ־ישראל להעביר אליו פרטים על־אודות חולים שהגיעו אליהם, לצורכי מעקב, שנועד לדבריו גם לבדוק את מידת התאמתם של עולים ממדינות שונות לאקלים הארץ־ישראלי. ראו: תזכיר מדודזון מיום 9.5.1935, אצ״מ S4/1130. וראו בהקשר זה גם מכתב מדודזון לחברה למלחמה בשחפת, מיום 14.11.1934, שם.
68. מכתב מדודזון ללשכת העלייה בחיפה מיום 22.10.1936, אצ״מ S6/134/3, ובו הוא מתאר את עבודתו בנוגע לכרטיסי הבריאות: ׳[...] להכניס לכרטיסיה את כל כרטיסי־הבריאות, ששלחתם בבת־אחת אלינו (3614), לעבור עליהם ולהגיב על כל המקרים, שאינם בסדר, ימשך, לכל הפחות, חדשיים׳.

לקבל כיסוי רפואי מלא מקופת־חולים,[69] שכן מחלקת העלייה היא שנאלצה לשאת בנטל הטיפול בעולים החולים שנתקבלו בהגבלות. מטבע הדברים נוצר פרדוקס: בעוד דודזון יוצא נגד קביעותיה של קופת־חולים בעניין מצבם הבריאותי של העולים כדי לאפשר לעולים לקבל כיסוי מלא מקופת־חולים, הוא הסתמך על אותן קביעות עצמן כדי לבקר את האבחון הרפואי של רופאי חו"ל.[70] גם דודזון הבין את הבעייתיות שבכך,[71] אך טען כי מספר המתקבלים בהגבלה בקופת־חולים פחת משום שבחו"ל החלו להקפיד בעריכת הבדיקות ולא משום שקופת־חולים הקלה בבדיקת העולים.[72] ד"ר מאיר ממרכז קופת־חולים הציג את הדברים בדרך אובייקטיבית יותר: 'אבל לנו נדמה שכל הוכוח הוא תוצאה של ערבוב שני מושגים שונים בהחלט. פגמים קלים אינם צריכים לפסול את העולה מלבא ארצה והרופאים הבודקים את העולה אינם ראויים כלל וכלל לנזיפה בעד זה ומצד שני הם יכולים לשמש פגמים כדי למנוע מאת החבר בקפת־חולים את העזרה המלאה [...]'.[73]

בפעילותו של דודזון אפשר לזהות מידה לא מבוטלת של ניגוד עניינים, שנבע בעיקר מהשתייכותו למחלקת העלייה. דודזון פעל מתוך הבנה שהעולים המגיעים לארץ אינם עומדים בהכרח בקריטריונים המחמירים שהוא עצמו קבע בהוראות הבדיקה, ועל כך יעידו המחלוקות בינו לבין קופת־חולים. מקרה זה הוא עדות נוספת לכך שההקפדה על כללי העלייה הברירנית באה לידי ביטוי ברובד ההצהרתי יותר משיושמה ברובד הפרקטי, ושלמעשה נטה המ"ר להגמיש את דרישותיו. ניגוד העניינים הזה היה מאפיין ייחודי של העלייה לארץ־ישראל בהשוואה להגירה למדינות אחרות באותה תקופה.

מכל מקום, אמצעי הבקרה הזה הלך והשתכלל, עד כדי כך שהחלטת הקופות בעניין קבלת העולים בהגבלה שימשה בידי המ"ר כלי מרכזי לפיקוח על עבודת הרופאים בחו"ל. קופות־החולים העבירו את מכתבי ההחרגה לידי המ"ר, וזה האחרון השווה אותם לכרטיסיות הבריאות שהוכנו במשרדים הארץ־ישראליים בחו"ל.[74] ההשוואה בין כרטיסי הבריאות להחלטות הרפואיות של קופות־החולים נערכה זמן קצר לאחר קבלתם של העולים לקופות. אף שהמ"ר שאף לעקוב אחר מצבם גם לאחר מכן, לא התאפשרה השוואת הנתונים במהלך השנה הראשונה להגעתם ארצה.[75] אמנם גם מועצת־רופאים שדנה בעניין

69. לשם כך הגיע גם להסכמים עם קופות־החולים בדבר ביטוח העולים. ראו התכתובת בתיק אצ"מ S6/151/2.
70. ראו למשל במכתב מיום 12.9.1934 ששלח ד"ר מאיר לדודזון: 'אגב: הננו מתפלאים שכב' חושב עקבות חלבון (אצל גברים) בתור ממצא קל' (אצ"מ S4/367).
71. מכתב מדודזון למחלקת העלייה מיום 16.2.1934, אצ"מ S4/724, ובו הוא מספר על הנתונים שריכז, ובהם נתונים על קבלת עולים בקופת־חולים: 947 נתקבלו בהגבלה מתוך 2410. דודזון מסיק מכך כי או שהבדיקה בחו"ל היא 'פיקציה' או שבדיקת קופת־חולים 'חמורה מדי'.
72. מכתב מדודזון למחלקת העלייה מיום 21.10.1934, אצ"מ S6/4229.
73. מכתב ששלח ד"ר מאיר לדודזון מיום 12.9.1934, אצ"מ S4/367. ההדגשה במקור.
74. העתק לברלס ממאמרו של דודזון לקובץ **עלייה**, 30.6.1936, אצ"מ S6/1454.
75. מכתב מדודזון לד"ר לנדואר, המחלקה הגרמנית ליישוב יהודי גרמניה, מיום 14.3.1938, אצ"מ S7/562.

הסיקה שיש צורך מדעי לעקוב אחר התאקלמות העולים בארץ,[76] אך הניסיון לעקוב אחר בריאותם בשנתם הראשונה בארץ לא צלח — קרוב לוודאי בשל חוסר היכולת לכפות עליהם את הבדיקות לאחר צאתם את בית־העולים.[77]

'הארץ היא החזית שלנו' — היבט ציבורי והיבט פרטי

עד כאן באשר לביסוסו ולהרחבת סמכויותיו של המ"ר. כעת יש להסביר את הנסיונות להגמיש את כללי בחירת העולים או לפרשם בצורה מקלה, מחד, ואת הנסיונות להחיל את המנגנון האבחוני על קטגוריות נוספות של עולים ולהחמיר בדרישות הרפואיות (לפחות לכאורה), מאידך. טענתי היא ששני גורמים שימשו כאן במשולב: האחד — ההיבט הציבורי וההבנה שהמ"ר ובדיקת העולים משרתים פונקציות רחבות יותר, לא רק רפואיות; והשני — ההיבט הפרטי, זה של ד"ר דודזון, שהכיר בחשיבות הפונקציות הללו ובאפשרות שזימנו לו להרחיב את סמכותו ואת סמכות משרדו תוך כדי שימוש ברטוריקה שהיתה מקובלת באותה תקופה.

ההיבט הציבורי

המ"ר והפרויקט ההיגייני שלשמו הוקם נוסדו, כאמור, על רקע שינויים במבנה העלייה ובהרכבה, בתקופה שבה הפכה העלייה להמונית יותר. בעת ההיא התרבה מאוד מספרם של העולים ארצה, ולסוכנות כמעט שלא היתה סמכות פיקוח על עלייתם. כמו כן גדל חלקם של עולי גרמניה בקרב העולים. למרות כל זאת, הטרמינולוגיה והרטוריקה ששימשו את מי שעמד בראש המ"ר נותרו זהות לאלה ששימשו את הרופאים והמוסדות הציוניים בשנות העשרים. לדעתי, ההסבר לכך הוא שאף שמטרתו הגלויה של פרויקט זה היתה רפואית, הרי הוא נועד לשרת גם פונקציות סמויות של אסימילציית עולים, ולשדר לתושבי הארץ שמדיניות העלייה הסלקטיבית נמשכת. כפי שמציינת אביבה חלמיש, '[...] דווקא כאשר העלייה היתה לא סלקטיבית בעליל, לא פסקו הדיבורים על "עלייה סלקטיבית" ואף גברו'.[78] אחת הסיבות לכך היתה ששיח זה שימש 'סממה מלכדת לחישול המחנה החלוצי', בטפחו את מיתוס שנות העשרים.[79] ואכן, בשנות העשרים, הוויכוח בין המצדדים בעלייה המונית לבין התומכים בעלייתם של 'מובחרים' לארץ־ישראל חלחל גם לשיח

76. שם.
77. ראו גם: אביבה חלמיש, **במירוץ כפול נגד הזמן**, עמ' 394.
78. שם, עמ' 442.
79. שם, עמ' 444–445. אגב, ההזנחה בבדיקות, המוצגת אצל חלמיש (שם, עמ' 393) כדוגמה לסלקטיביות 'על הנייר' בלבד, היתה קיימת גם בשנות העשרים.

הרפואי והשפיע על בחירת המועמדים לעלייה. רופאי המשרדים הארץ־ישראליים היו מחויבים על־פי־רוב לדרישות המוסדות הציוניים ולתפקידם כ'שומרי סף', המונעים את כניסתם ארצה לא רק של חולים אלא גם של עולים שאינם כשירים למלא את תפקידם וייעודם בעבודה יצרנית,[80] כאלה העלולים להיות לנטל על המוסדות הציוניים ולעכב את התפתחות היישוב. הרופאים שעסקו באבחון המועמדים לעלייה נדרשו להפעיל שיקולים חוץ־רפואיים ולהפנים תפיסות ציוניות בעבודתם. הרטוריקה ששימשה את דודזון לא היתה שונה מזו של רופאי שנות העשרים.[81] הוא ראה בעולים את התשתית לבניין המדינה שבדרך,[82] ומכאן הסיק כי יש צורך להעלות את המובחרים שבהם. בהסבירו את מניעיו הוא אף נדרש למקורות:

> [...] והרשו נא לי בהקשר עם זה להביא לפניכם ספור קצר מן האגדה: שואלים באגדה מדוע לא נתן אלוקים את תורתו ביום צאת היהודים את מצרים [...] והאגדה נותנת טעם מסוים המלא תוכן אדיאולוגי, שאלוקים אומר: בני עבדו עבודת פרך במצרים והם חלשים ועליהם להנפש מקודם ולהתרפא, כי אין בזה שאתן את תורתי לבעלי־מום, ועל אחת כמה וכמה שאין צדק בזה שנתן את ארץ מולדתנו לחלשים ולחולים![83]

80. את תחושת השליחות הזאת של הרופאים הבודקים היטיב לבטא ד"ר לנסקי, רופא המשרד הארץ־ישראלי בוורשה. הוא טען ש'כל מי שענייני א"י קרובים ללבו יודה, שהתפתחות הארץ תלויה במדה מרובה בטיב החומר האנושי הנכנס', ש'כל אדם יבין, שאחריות גדולה הוטלה על רופאי המשרדים הארץ־ישראליים בארצות הגולה, לעכב את אלה מן העולים, שלפי בריאותם לא יוכלו כראוי למלא את תפקידם הקשה בארץ', וש'מבחינת האבגניקה עלינו להתאמץ שהעולים החדשים ישמשו גרעין בריא שממנו יתפתח עם חי ואמיץ, כפי שאנו מציירים לנו את היהודים בא"י בעתיד'. ראו: מ' לנסקי, 'לשאלת הביקורת הרפואית במשרדים הא"י', **הארץ**, 18.11.1926, עמ' 3.

81. 'בסוף עלי לציין כי כל ההוראות וכל העבודה במדור הרפואי מתבססות על שתי נקודות: 1) כשר עבודה של העולים. 2) ונקודה אויגנית'. ראו: מכתב מדודזון למשרד הארץ־ישראלי בברלין מיום 3.7.1934, אצ"מ S6/4234; סקירה על הסידור הסניטרי ע"י המ"ר מיום 21.9.1934, אצ"מ S4/724. הדרישה לעולים בעלי כושר העבודה לא היתה חדשה. המטרה היתה להביא ארצה עולים המסוגלים פיזית למלא את ייעודם התעסוקתי בארץ. הבחנה זו לא צמחה בהקשר הציוני, אלא מקורה בבדיקת עובדים בתעשייה. ראו: Angela Nugent, 'Fit for Work: The Introduction of Physical Examinations in Industry', *Bulletin of the History of Medicine*, 57 (1983), pp. 578, 588: 'Some physicians initially made a conscious decision to restrict the focus of industrial physical examinations. They explicitly intended their tests to measure physical fitness for work, not health [...]'

82. בשנת 1937 טען כי: '[...] מכיון שאפשר כי עם יסוד המדינה העברית תגדל העליה ותרבה האחריות מן ההכרח לדיק בברור העולים ולהרשות את העליה רק למעולים ביותר במובן הבריאותי'. הדברים נאמרו כשלרשות המוסדות הציוניים עמדו רק 8000 סרטיפיקטים (פרטיכל מישיבת המועצה הרפואית מיום 13.7.1937, אצ"מ S6/1455).

83. ראו גם: הרצאת דודזון בקונגרס: 'בדיקת העולים לפני צאתם להכשרה בחו"ל ולפני עליתם', אצ"מ S6/1812.

ואולם, הגם שמבחינה רטורית הוצגה העלייה כסלקטיבית, בפועל הבין דודזון את הצורך ׳להגמיש׳ את הכללים — למשל, כשעמד בתווך שבין רופאי המשרדים הארץ־ישראליים ובין רופאי קופת־חולים, וגם בקביעת הקטגוריה א׳1 לעולים. עוד הבין דודזון שבתנאים של עלייה המונית, אבחון העולים יהיה קשור ברובו בשאלות הבסיסיות ביותר של מניעת התפשטות מחלות מידבקות ופחות בשאלת כשירות העולים. ככל שגדלו היקף הבריחה מאירופה ואיתו שיעור העלייה לארץ־ישראל, כך הוגמשו הכללים, עד שבפועל התמקדו הבדיקות באיתור מחלות מידבקות בלבד, וכמעט שלא נגעו לשאלות של כושר עבודה.[84]

מה היה אפוא הטעם להעמיק את הפעילות סביב אבחון העולים באותה תקופה? הסבר אחד מצוי, בוודאי, במישור הרפואי־אפידמיולוגי, והוא הצורך למנוע מחלות ביישוב; אך יש הסבר נוסף, הקשור דווקא למישור הסמלי. המחקר בן־זמננו רואה באבחון הרפואי של מהגרים בכל העולם, לרבות בתקופה הנדונה, חלק מהליך טקסי, שמטרתו להכין ולהכשיר את גוף העולה או המהגר למדינתו החדשה. המקרה של ארץ־ישראל מאשש טענה זו. בשנים 1934–1939, שנות השיא בעלייה, הפך מנגנון אבחון העולים לרחב סמכויות. דווקא העובדה שהעלייה לא היתה מונוליטית בהרכבה, ולארץ החלו מגיעים גם עולים שסיבת עלייתם לא היתה בהכרח אידאולוגית, היא שהובילה להעמקת הבדיקות, אפילו ברובד ההצהרתי. הפעם היה מדובר בהליך טקסי מאחד ומגבש, כשכמעט כל העולים מכל הקטגוריות נבדקו, אך לא פחות מכך היה מדובר בהליך אבחוני שהוא חלק של מערך או פרויקט היגייניי רחב הרבה יותר. כלומר, השינוי היה בשילובן של הבדיקות במערך של מניעה, הסברה, בקרה וחינוך, במקום שיהיו מטרה כשלעצמה. בפעילות החינוכית למניעת מחלות ולשמירה על גוף בריא יותר ובהכשרת הלבבות והגוף, גם של אלה שלא עברו בהכשרות, היה כדי לסייע ב׳הכנסת׳ העולים ׳לגוף הציוני׳ עוד טרם צאתם את ארצותיהם. הפרויקט ההיגייניי אמנם תחם קבוצה נבחרת, שעברה את התהליך מתחילתו ועד סופו, אך כלל גם את אלה שזכו לעבור את גרסתו המקוצרת. בעבורם, עצם העובדה שחוו חלק מהחוויה המעצבת של הליך ׳טרום־העלייה׳ היתה רבת־חשיבות, כשם שהיתה גם בעבור מהגרים למדינות אחרות. במובן זה שימשו הבדיקות כלי ליצירת מכנה משותף בין העולים ולהצגתם כמובחרים העומדים לבנות את הארץ, וגם גורם מלכד על רקע העלייה הבלתי־סלקטיבית. באותה עת, עוד יותר מאשר בגלי העלייה הקודמים לארץ־ישראל, היה לפרויקט ההיגייניי ולהליכים האבחוניים אפקט ׳מנרמל׳.[85]

84. תפיסה זו באה לידי ביטוי גם, ואולי בעיקר, בעניין הפליטים, וכמובן בימי המלחמה. ראו: מכתב מדודזון למחלקת העלייה, ׳בדיקות רפואיות במקומות שאין משרדים א״י׳. בדיקות רפואיות לעולים מרוסיה׳, מיום 26.9.1934, אצ״מ S6/4234: ׳לא די אם אנחנו מוציאים את האנשים האלה מסדום של הסוביטים, צריכים אנחנו תיכף ומיד אחרי בואם ארצה לבדוק אותם מבחינה מדיצינית ולסדרם, אם הם חולים, במוסדות מתאימים [...] ולכל הפחות להבדיל את החולים במחלות מדבקות מהצבור כדי שלא יזיקו לאחרים׳. וראו גם: מכתב מדודזון למחלקת העלייה מיום 10.6.1940, אצ״מ S4/1130.

85. והשוו אצל דפנה הירש, ״אנו מפיצים כאן תרבות״ (לעיל הערה 57) עמ׳ 136, על ׳הרפרטואר ההיגייניי כמסמן זהות לאומית׳, וכן בעמ׳ 37: ׳[...] הרפרטואר ההיגייניי נועד לאפשר ליהודים

ההיבט הפרטי והפקידותי

כעת אבקש להציג הסבר משלים לפער שבין הרטוריקה 'הגבוהה' בעניין בררת העולים לבין יישומה. הסבר זה נוגע למרכיבים הפרסונליים והפרופסיונליים של מי שעמד בראש המ"ר, המייצג אבטיפוס של דגם הפקידות ביישוב בארץ־ישראל. דודזון אמנם היה רופא, אך תפקידו העיקרי היה מנהלי־פקידותי. יש לשים לב לעובדה מעניינת: המ"ר היה שייך למחלקת העלייה ולא למחלקת הבריאות, ואף היה ממוקם בתל־אביב, ליד לשכת העלייה. לשכה דומה פעלה בחיפה, אך בלא שיפעל לצדה משרד רפואי. דודזון מיעט לבקר בבית־העולים בחיפה, אף שמרבית העולים הגיעו לנמל זה.[86] הוא היה אחראי לתהליך ופיקח עליו, ולפיכך עיקר עיסוקו לא היה בעבודה הרפואית.[87] בה בעת ניסה לרכוש עוד ועוד סמכויות לו ולמשרדו, ולהפכו מפרויקט אבחוני לפרויקט היגייני מקיף. כמה חודשים לאחר שנכנס לתפקידו, משהיה ביכולתו להצביע על הישגי משרדו, פנה דודזון לברלס וביקש הרשאה לעבוד במשרה מלאה ותקן לעובד נוסף.[88] מדי פעם בפעם חזר על בקשותיו אלה.[89] את העזרה המהותית ביותר קיבל דודזון מ'הדסה', בדמותן של אחיות בריאות הציבור ששלח הארגון לבתי־העולים בחיפה ובתל־אביב.

מטבעה של עבודה ביורוקרטית בהתהוות, שהעוסקים בה מנסים להגדיל את כוחם ואת סמכויותיהם; על אחת כמה וכמה היו הדברים נכונים בכל הנוגע לפיתוח המנגנונים הפקידותיים בארץ־ישראל, כפי שמיטיב לתאר דוד דה־פריס במאמרו: 'היגיון זה יושם על כל משרות הפקידות הפנויות ביישוב, וממנו השתמע שקבלת משרה פקידותית באחד

בארץ־ישראל להפוך ל"אנשים חדשים", בריאים בגופם ובנפשם, מערביים ומודרניים'; ובעמ' 29: 'אמנם ניתן לשער, שלרפרטואר ה"מוטמע" בגוף והופך ל"טבע שני" עשויה להיות עוצמה מיוחדת ביצירת תחושת זהות קבוצתית'. על בדיקה כאמצעי 'מנרמל' ראו: Michel Foucault, *Discipline and Punish,* New York 1977, pp. 172-173

86. מכתב מדודזון למחלקת העלייה מיום 11.10.1936. הביקורת על כך שדודזון לא פעל בחיפה לא איחרה לבוא. ד"ר קצנלסון ממחלקת הבריאות של הוועד הלאומי טען כי 'כיום אין הרופא של המחלקה עוסק לא בבקרת העולים ולא בסדור העזרה הרפואית לעולים. חיפה הקולטת כ־70% מהעלייה נמצאת לגמרי מחוץ לתחום פעולתו [...]'. ראו: מכתב להנהלת הסוכנות מד"ר קצנלסון מהוועד הלאומי, מיום 2.10.1935, אצ"מ KH4/11580.
87. מכתב מדודזון לברלס מיום 23.6.1935, אצ"מ S4/1131. במכתבו הוא מציין שבדק 50 מעולי רוסיה ו־73 עולים טרם החזרתם, ושביקר בבית־העולים בחיפה 10 פעמים ובדק 40 עולים. מהנתונים אפשר להתרשם שערך בדיקות מדגמיות בלבד.
88. מכתב מדודזון לברלס מיום 7.10.1934, אצ"מ S4/724.
89. הוא הכיר בכך שתפקידו הוא תפקיד של פיקוח, אך גם בתפקיד זה, לדבריו, היה זקוק לעזרה. ראו: מכתב דודזון לברלס מיום 3.11.1935, אצ"מ S6/1454. וראו גם: מכתב מדודזון למחלקת העלייה מיום 15.5.1938, אצ"מ S6/1816, ובו הוא מסביר כי יש לעבור על כרטיסי הבריאות ולהגיב באופן מידי, ולשם כך אין להסתפק במנהל משרד רפואי שהיקף משרתו חצי יום עבודה '[...] אם גם הוא יהיה פי מאה יותר מוכשר ממני בתפקידו [...]'.

מהמוסדות הלאומיים היהודיים (ההנהלה הציונית, הסוכנות היהודית) נחשבה כהשתתפות בבניין המדינה וביצירת ביורוקרטיה חדשה'.[90]

דודזון ראה בתפקידו את תפקיד 'שומר־הסף' של הארץ. במובן זה לא היה שונה מאנשי הפקידות האחרים במוסדות הציוניים, שכהגדרתו של דה־פריס, לא היו בעיני עצמם פקידים פשוטים, אלא כאלה ש'"דיברו" את הציונות, שהעלתה על נס עבודה חלוצית, חקלאית, יצרנית וגופנית':[91] 'הארץ היא החזית שלנו, ואנו מוכרחים לעמוד על משמר הבריאות', התבטא דודזון באחת ההזדמנויות, וכאמור, כל אימת שהרגיש שמעמדו מתערער, שב והבהיר כי דאגתו נתונה לאומה, ולפיכך יש להמשיך ולחזק את מעמדו ואת מעמד משרדו, שאם לאו '[...] יכנסו ארצה חולים במספר נכר וזה יהיה אסון בשבילנו ובשביל כל הישוב'.[92] הוא הציג את הדברים כאילו אין מדובר עוד רק בעבודתו, אלא במניעת האיום הנשקף ליישוב כולו. גם לסוגיה זו נדרש דה־פריס בהסבירו: 'כרובד מקצועי מגוון ודינמי, השתמשו הפקידים בכל אמצעי שעשוי להבהיר את מיקומם החברתי ולקדם את האינטרסים הקבוצתיים שלהם'.[93]

האמצעים לכך היו מגוונים, ובהם גם סמליים; לדוגמה, שאיפתו של דודזון להעביר את המשרד לירושלים, שם שכנו מרבית המוסדות הציוניים.[94] דוגמה אחרת, סמלית פחות, היתה הניסיון להפוך את הבדיקה הרפואית ואת מיון העולים להליך מדעי, או לפחות להציגם ככאלה. ניסיון זה התבטא, בראש ובראשונה, בהפעלתו של מנגנון התיקוף (באמצעות השוואת הנתונים בכרטיסיות הבריאות של העולים לממצאי קופת־חולים) כראשיתו של תהליך מעקב מדעי. בתהליך זה נעשה שימוש בכלים אפידמיולוגיים ובכלים לבקרת איכות הבדיקות הרפואיות בהתבסס על פיתוחו של מנגנון ביורוקרטי.[95] ריכוז נושא הבדיקה הרפואית של העולים בידי גוף אחד הוא שאִפשר למעשה ליצור בסיס נתונים שסיפק אינדיקציות באשר לטיב העולים ואף אִפשר לעקוב אחר עולים שהתברר כי הם חולים.[96] כך ניתן היה לברר אם עולה שפנה למשרד הרפואי עקב מחלה הסתיר את

90. דוד דה־פריס, 'פקידים עבריים בארץ־ישראל', **תיאוריה וביקורת**, 9 (1996), עמ' 41, 45.
91. שם, עמ' 55.
92. מכתב מהמ"ר לראש מחלקת העלייה סנטור מיום 25.2.1936, אצ"מ S6/1454.
93. דוד דה־פריס, לעיל הערה 90.
94. מכתב מדודזון לברלס מיום 6.6.1935, אצ"מ S6/4229.
95. נסיונות כאלה נעשו עוד בשנות העשרים: רופא המשרד הארץ־ישראלי בוורשה במחצית השנייה של שנות העשרים, הד"ר מרדכי לנסקי, קשר את בדיקת העולים עם מתודות מדעיות ומחקריות. הוא פנה למחלקת העלייה וביקש את רשימת הבלתי־כשירים כדי להשוותה לנתוני העולים שיצאו מפולין. ראו: מכתב מלנסקי ושפר למחלקת העלייה מיום 10.6.1926, אצ"מ S6/474.
96. לדברי דודזון, 'הכרטיסייה הזאת תשמש גם כחומר מדעי מבחינה אבגנית ותהיה אפשרות להסיק מסקנות על חומר האנשים [...] ואיזו סוגי העולים הם המתאימים ביותר מבחינה גופנית בשביל בנין ארצנו' (העתק לברלס ממאמרו של דודזון לקובץ **עלייה**, 30.6.1936, אצ"מ S6/1454). עוד על החשיבות המדעית שהקנה דודזון לכרטיסיות הבריאות של העולים אפשר ללמוד מהתדיינות

דבר מחלתו או שחלה לאחר הגיעו ארצה.[97] יש לציין שפעילות זו של פרופסיונליזציה של בדיקת העולים, מעקב אחר בריאותם ובקרת איכות של המנגנון על יסוד ניתוחים סטטיסטיים ויצירת סטנדרטיזציה לא היתה מובנת מאליה בשנות השלושים, לא בארץ ולא בחו"ל.

פן נוסף של הפעילות המדעית בנושא הבקרה הרפואית של העולים היה עריכת כנסים מדעיים והפצת פרסומים שונים. לדודזון היה חשוב מאוד לעשות פומבי לעבודתו, לא רק כלפי הממונים הישירים עליו במחלקת העלייה אלא כלפי כולי עלמא — מועמדים לעלייה, עולים, רופאים והנהלת המוסדות הציוניים בארץ ובחו"ל. בדרך זו גם חיזק את מעמדו כבר־הסמכא בנושא בדיקת העולים. דודזון הציג את ענייני המ"ר כחלק בלתי־נפרד ממערך העלייה לארץ־ישראל. בהזדמנויות שונות ביקר במשרדים הארץ־ישראליים בחו"ל והשתתף בוועידותיהם, למשל בלוצרן[98] ובאנגלברג שבשווייץ.[99] גולת הכותרת של פעילות זו היתה השתתפותו בקונגרס העולמי הראשון של רופאים יהודים, שהתכנס בתל־אביב בשנת 1936.[100] לקונגרס הזה הוא הציע לזמן גם את רופאי האמון — הן לצורך התייעצויות, הן כדי שיכירו את תנאי הארץ.[101] דודזון, שהכיר בחשיבותם של פרסומים בכלל ושל פרסומים מדעיים בפרט, ובזמנו גם ייסד עיתונים יהודיים בפולין, טרח לעשות פומבי לעבודתו בקובץ **עלייה**[102] ואף ביקש להוציא רבעון על 'הבעיות הרפואיות של הכשרה ועלייה'.[103] כמה מהפרסומים נועדו להפיץ את המידע בדבר פעילותו של המ"ר,

בנושא משנת 1940, אז החלה יוזמה לסידור הארכיב של לשכת העלייה בתל־אביב. דודזון התנגד לאיחוד הארכיון הרפואי עם הארכיון הכללי (ראו: מכתב ממוטולנסקי למחלקת העלייה מיום 6.5.1940, אצ"מ S4/1130). לשיטתו של דודזון מדובר ב'חומר שהנהו די חשוב גם מבחינה רפואית־מדעית וגם מבחינה ציבורית' (מכתב תשובה למוטולנסקי מדודזון מיום 22.5.1940, אצ"מ S4/1130).

97. שם.

98. מכתב מדודזון לברלס מיום 13.11.1935, אצ"מ S6/1454.

99. מכתב מדודזון לברלס מיום 22.7.1935, אצ"מ S4/1098.

100. ד"א פרידמן (עורך), **ספר הקונגרס העולמי הראשון של רופאים יהודים**, תל־אביב תרצ"ו, עמ' 54–57; הרצאתו של דודזון, 'תכנית הקונגרס העולמי של רופאים יהודים (1936) — 21/4–23/4', אצ"מ J113/6932.

101. מכתב מדודזון למחלקת העלייה מיום 1.3.1936, אצ"מ S6/4508; מכתב מדודזון למשרדים הארץ־ישראליים מיום 22.3.1936, אצ"מ S4/1149. מעבר לעניין המדעי, הזמנתם לקונגרס שידרה מסר של פעילות על יסוד שיתוף והסברה, ובכך יצרה מצב של קבלה במקום של אנטגוניזם — לקח שהפיק דודזון מנסיונם של חבריו למוסדות הציוניים והרפואיים בשנות העשרים.

102. מכתב מדודזון למחלקת העלייה מיום 5.6.1936, אצ"מ S4/1098, ובו הוא מציע להוציא רבעון 'ידיעות על העבודה הרפואית במשרד הרפואי [...]'; במכתב אחר, מיום 18.6.1936, הוא מציע לפרסם בגליון **עלייה** גם מאמר על המ"ר.

103. העתק לברלס ממאמרו של דודזון לקובץ **עלייה**, 30.6.1936, אצ"מ S6/1454.

ובעיקר בדבר הפעילות המדעית־רפואית שניהל. כך העצים דודזון את תדמית משרדו, בהסתייעו גם ברטוריקה האופיינית לו, שנבעה, בין השאר, מתפיסתו ה'פקידותית'.[104]

נוסף על אלה יש לציין את השפעת הרקע הפרטי של דודזון, שהיה נצר לאחת המשפחות הידועות והמכובדות בוורשה[105] והתנסה לחלופין בפוליטיקה וברפואה. בשנת 1912 'נתרחק מהציונות והתמסר למקצועו כרופא', לאחר שלא הוצג מועמד יהודי מוורשה לדומה הרוסית. הוא הקים את חברת 'בריאות', שעסקה בפתיחת בתי־הבראה, וגם ייסד יומון יהודי ונחשב לאחד ממייסדי העיתונות היהודית בפולין.[106] עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה עבר למוסקבה, ולאחר מכן חזר לוורשה[107] ושוב ניסה להשתלב בפוליטיקה. מכיוון שלא נחל הצלחה ניסה מזלו בעסקים. בזמן מלחמת פולין־רוסיה גויס כרופא לצבא הפולני. עם שחרורו הצטרף למפלגת הפולקיסטים בבחירות לסיים (הסנאט הפולני), ומשלא נבחר שב והתרחק מן העבודה הציבורית. רק בבחירות הבאות נבחר דודזון לחבר הסיים.[108] גם במישור הציוני היה פעיל: הוא הצטרף להסתדרות הציונית ושימש נשיא 'קרן החלוץ' בפולין.[109] כל אלה הפכו אותו לדמות ציבורית מוערכת, ונראה שסייעו ביצירת תשתית למינויו לתפקיד מנהל המ"ר ולהסכמתם של רופאי המשרדים הארץ־ישראליים לקבל את מרותו. בה בעת, דווקא נסיונותיו הלא־תמיד מוצלחים לפלס את דרכו למוקדי ההשפעה בוורשה עשויים להסביר את רצונו בתפקיד בעל השפעה, שבו יוכל להביא לידי ביטוי את פעילותו למען הציונות וההתיישבות בארץ־ישראל,[110] ואת המאמצים שהשקיע

104. 'על בעיות הפקידות', מסמך שהכין ד"ר נואק, 1945, אצ"מ J1/6890. המסמך מעיד גם על תפיסתם של פקידים/רופאים באשר לחשיבות מנגנון הפקידות מבחינתם.

105. ראו: א' רם, 'אחד מבית דוידזון', **חרות**, 13.3.1964. מראשי השושלת היה ר' חיים דודזון, הרב הראשי השני בוורשה (ראו: ע"נ פרענק וי"ח זאגאראדסקי, **די פאמיליע דאווידזאהן**, ורשה 1924, עמ' 104–105). נכדו, ר' לייבוש דודזון, היה מראשוני תנועת 'חיבת ציון' ואביהם של נח ויוסף דודזון (ראו במיוחד: מארק טורקאוו, **די לעצטע פון א גרויסן דור**, בואנוס איירס תשי"ד). נח דודזון, רופא עיניים ורשאי, היה ממנהיגי הציונים בוורשה ועמד במרכז המאבק שהתנהל בשאלת פיטורי הרופאים במשרד הארץ־ישראלי בוורשה באמצע שנות העשרים. ראו: כתבן ודוידוביץ', 'בין בריאות, פוליטיקה ופרופסיונליזם' (לעיל הערה 14).

106. גרינבוים, **פני הדור**, עמ' 258. וראו גם: פ' אפנשלק, 'העיתונות בפולנית', בתוך: יצחק גרינבוים (עורך), **אנציקלופדיה של גלויות**, ירושלים ותל־אביב 1953, א, הערך 'וארשה', עמ' 512–513.

107. גרינבוים, **פני הדור**, עמ' 259.

108. שם, עמ' 259–260.

109. שם. וראו גם: שלום כהן, 'רופאים יהודים חלוצים בתנועה הציונית', **הרופא העברי**, א (1945), עמ' 68, 100.

110. לימים כתב גרינבוים על דודזון את הדברים האלה: '[...] מצאתיו בתל־אביב מאוכזב קצת ומתרעם. לא מצא את מקומו בציבור הוותיק, שהיה כולו נתון למפעל הצלתם של יהודי גרמניה והאינטליגנציה שלהם והיה מזלזל ברופאים שבאו מפולין ומארצות אחרות. בקושי נתקבל דודזון לאחר עלייתי לרופא מחלקת העלייה ונמסר לידיו הטיפול בעולים, שמספרם גדל והלך בתקופת הנציב העליון ווקופ [...] משרה קטנה זו לא סיפקה את שאיפתו של דודזון לפעולה ולהשפעה. יחסיו עם רופאי קופת־חולים לא היו מן הטובים ביותר'. ראו: גרינבוים, **פני הדור**, עמ' 261.

בהקמת מנגנון רפואי חדש שבמרכזו הפרויקט ההיגייני. שאיפתו להרחיב את המנגנון ולהגביר את סמכויותיו נבעה גם משאיפה לקידום אישי ומהאתוס הציוני שהיה מנת חלקם של הפקידים הציונים. לכן הקים את המנגנון הזה, ובאמצעות הרטוריקה שבה השתמש הציגו כמנגנון סלקטיבי בתקופה שהעלייה לא היתה תמיד כזו — כל זאת בהסתייעו במתודות הרפואיות והמדעיות המתקדמות ביותר באותה עת.

ביקור חיים נחמן ביאליק בביתו של ד"ר יוסף דודזון בוורשה (באדיבות ד"ר רות דודזון)

אחרית דבר

את פעילותו של מנגנון האבחון לעולים בין מלחמות העולם ניתן לחלק לשתי תקופות עיקריות: זו שטרם הקמת המ"ר וזו שלאחריה. אחת הסיבות לכך היא שלאחר הקמת המ"ר, אף שהמנגנון המשיך לפעול במתכונתו הרגילה, נוספה לו מערכת בקרה ומעקב גם כאן בארץ, וכולו נשלט בידי גורם מרכז אחד שישב בארץ־ישראל. אמנם גם קודם לכן נבדקו העולים הן בארצות מוצאם, והן בארץ־ישראל, אך כעת הפיקוח והתיקוף שנערכו בארץ היו חשובים לא פחות.[111] לראשונה הוקם משרד שמטרתו לרכז את ההיבט הרפואי של העלייה,

111. השוו למצב בארצות־הברית: איימי פירצ'יילד (Fairchild, *Science at the Borders*, pp. 56-69) מתארת את בדיקת המהגרים בשני שלבים: בשלב הראשון נערכה להם בדיקה מטעם חברות הספנות

וכל זאת על יסודות מדעיים — גם באמצעים כגון בדיקות רנטגן ושתן, שנערכו על דרך השגרה ככל האפשר.[112] נקבעו כללים אחידים בדרך־כלל לבדיקת העולים, ותהליך אבחון העולים נעשה מורכב ומפורט.[113] נוצרה מערכת ביורוקרטית הנשענת על טפסים והנחיות ועל נוהלי בקרה מסודרים של תהליך העלייה — החל בהכנותיו של העולה לעלייה ארצה וכלה בשנה הראשונה לקליטתו ולהתיישבותו בארץ־ישראל (׳מדלת לדלת׳). בפעילותו של המ״ר באה לידי ביטוי תפיסה ׳הוליסטית׳ של הטיפול הרפואי בעולה, המבוססת לא רק על בחירת העולים אלא גם על מניעה והדרכה. ואכן, הדרכת העולים מבחינה רפואית היתה אף היא לאחת ממשימותיו של המ״ר.[114]

תפיסתו הרפואית־מדעית־מנהלית של דודזון היתה מתקדמת. נראה כי לראשונה התגבשה תפיסה שלא די בבדיקות אלא יש צורך במניעה, בטיפול ובמעקב רפואיים. לשיטתו היה צורך לטפל במקור הבעיות, ולכן ביקש להדריך את העולים ולטפל בהם (ובייחוד באנשי ההכשרות)[115] למן השלב שבטרם עלייתם ארצה ועד לאחר קליטתם בארץ־ישראל. נוסחה זו שימשה כזכור בתזכיר שהגיש דודזון למחלקת העלייה בשנת 1934. ואמנם, בכל הנוגע למצב ששרר בתחום בריאות העולים עשה המ״ר צעד חשוב. כאמור, פעילותו שיקפה תפיסה הוליסטית־ריכוזית, שבמרכזה פיקוח על כל התהליך מארץ־ישראל. פעילות זו כללה הכנת הוראות בדיקה; דיון וטיפול במקרי הספק הרפואיים;[116] הקטנת מקרי ההגבלה בקופות־החולים; בקרת הבדיקות הרפואיות בחו״ל;[117]

בנמלי המוצא, ובשלב השני הם נבדקו בהגיעם לארצות־הברית. וראו גם: Alan M. Kraut, *Silent Travelers: Germs, Genes and the Immigrant Menace*, New York 1994, pp. 50-77

112. מכתב מדודזון למשרד הארץ־ישראלי בברלין מיום **4.10.1934**, אצ״מ S4/1065; מכתב מדודזון למשרד הארץ־ישראלי בוורשה מיום **4.10.1934**, שם.

113. הרצאה של דודזון: ׳בדיקת העולים בחו״ל לפני צאתם להכשרה ולפני עלייתם׳, אצ״מ J113/6932.

114. באחד המדריכים שחיבר כתב דודזון: ׳ואכן, לא די לאסור על אנשים חולים לעלות לארץ־ישראל, מחובתנו לדאוג לכך שהעולה לארץ־ישראל יצטייד בידיעות, היאך להתנהג למען לא יחלה׳. ראו: ׳בריאות העולה — מדריך לעולה החדש בעניני הגינה ובריאות׳, הקדמה — יוסף דודזון, אצ״מ S4/722. עוד על התעמולה בקרב העולים ראו: מכתב מדודזון ללשכת העלייה בחיפה מיום **18.4.1934**, אצ״מ J113/455; ט׳ ברמן (עורך), **שמור על בריאותך בארץ־ישראל** (חוברת לעולה), תל־אביב תרצ״ט, הקדמה מאת ד״ר יוסף דודזון.

115. המסמך ׳על מצב בריאותם של העולים החדשים׳ מאת יוסף דודזון, אצ״מ S4/367, ובו הוא מדבר על חשיבות הרפואה המונעת בקרב עולים חדשים ומספר על תנאי הארץ הקשים ועל הצורך לקבל הכשרה מתאימה בענייני בריאות.

116. ראו למשל: מכתב מדודזון לרופא המשרד הארץ־ישראלי בוורשה, ד״ר הורביץ, מיום **28.5.1935**, אצ״מ S6/1507; מכתב לדודזון מד״ר מונדלאק, מ״מ רופא המשרד הארץ־ישראלי בוורשה, מיום **23.9.1936**, שם.

117. ׳עבודתי עד עכשיו הראתה שהמצב בענייני בדיקות רפואיות בארץ הוטב במדה נכרת [...] הגבלות בקופות־חולים ז.א. מספר חולים ירד מ־**40-50**% עד **7-15**% וזהו ספוק היחידי מכל עבודתי׳, מכתב מדודזון לראש מחלקת העלייה, מיום **25.2.1936**, אצ״מ S6/1098.

סידור כרטיסי הבריאות ומעקב; פיקוח על התאמת רופאי האמון; פיקוח על בתי־העולים וביקורת סניטרית; בדיקת עולים חולים שיש להשיבם לחו"ל;[118] ופעילות הסברתית, בעיקר בנושאי היגיינה, שהחלה בקיבוצי ההכשרה, נמשכה בספינות שעשו דרכן ארצה[119] (וכללה גם פיקוח רפואי־תזונתי במהלך ההפלגה[120]), והוסיפה להתנהל גם בבתי־העולים.[121] המ"ר עמד בקשרים עם העיריות והמשיך לעקוב אחר מצב העולים לאחר יישובם,[122] ועסק גם בבדיקת עולים־פליטים, שלא נבדקו בארצות מוצאם.[123] מעורבותו של דודזון ניכרה אפילו בבניית בית־העולים בתל־אביב ובשיפוצו של בית־העולים בחיפה,[124] כשביקש להטמיע רציונלים רפואיים (אך גם מעמדיים־פקידותיים) בתוכנית הארכיטקטונית.[125] כך, למשל, דאג שחדר הבידוד והמרפאה לא ימוקמו בבית־העולים, שבו שהו ילדים (העלולים להידבק בנקל), ושיוקצה חדר לאחות בנפרד מחדר הרופא.[126]

לכאורה נדמה שמדובר בהקמתו של מנגנון רפואי־אבחוני־היגייני בלבד. ואולם, מטרותיו האחרות של פרויקט זה והפונקציות הנוספות ששירת היו לא פחות חשובות.

118. הואיל והסוכנות היא שנשאה בהוצאות החזרת העולים לחו"ל, היה צורך באישור רפואי כדי לזכות בהשתתפות בהוצאות ההחזרה. ראו: מכתב ממחלקת העלייה ללשכות העלייה בתל־אביב ובירושלים מיום 8.10.1934, אצ"מ S6/1349; מכתב מד"ר גולדשטיין למחלקת העלייה מיום 26.8.1935, אצ"מ S6/8138.

119. העתק לברלס ממאמרו של דודזון לקובץ **עלייה**, 30.6.1936, אצ"מ S6/1454.

120. מכתב מדודזון לברלס מיום 30.4.1934, אצ"מ S4/1131.

121. מכתב מדודזון לנואק מיום 1.7.1935, ובו הוא מציע לחלק בבתי־העולים עלונים בעניין המלריה, אצ"מ S4/1131.

122. מכתב מחיים יסקי למחלקת העלייה מיום 30.5.1935, אצ"מ S6/1349. לנוכח המצב הסניטרי הבעייתי בבית־העולים בשעריים, הציע יסקי להעביר גם את בית־העולים הזה לפיקוחו של דודזון; מכתב מדודזון למחלקה לחינוך בעיריית תל־אביב מיום 11.10.1934, על העולים מתימן, אצ"מ J1/1688; מכתב מדודזון לברלס מיום 5.7.1935, ובו דיווח על ביקור בשיכון העולים החדשים מתימן, אצ"מ S4/1098.

123. לפירוט סמכויותיו של המ"ר ראו: מכתב מדודזון למחלקת העלייה מיום 19.2.1935, אצ"מ S6/4234; תיאור פעולות המ"ר, אצ"מ S6/1457; מסמך של דודזון: 'תכנית־עבודה של המשרד הרפואי' מיום 23.4.1935, אצ"מ S4/1131; דו"ח של המ"ר לקונגרס הציוני הי"ט, אצ"מ S6/4229.

124. מכתב מדודזון למחלקת העלייה בירושלים מיום 27.4.1934, אצ"מ S6/1347. על ביקורו בלשכת העלייה בחיפה ראו: מכתב מדודזון למחלקת העלייה מיום 20.8.1934, אצ"מ S6/1347, ובו הוא מדווח על ביקורו בבית־העולים בחיפה ומציע תיקונים בבית־העולים החדש (צבע, חלונות, מים חמים למקלחות ואפילו ארונית ספרים...).

125. מבנה בית־העולים החדש, בתוך: תרשים מוצע, אצ"מ S4/1130.

126. ראו מכתב מדודזון למחלקת העלייה בירושלים מיום 22.6.1939, אצ"מ S4/644. ראו גם, לקראת המעבר לבית־העולים החדש בתל־אביב: מכתב מאת יפה למחלקת העלייה מיום 15.5.1936, אצ"מ S6/1341, בעניין בית־העולים החדש בתל־אביב; מכתב מדודזון למחלקת העלייה מיום 8.7.1936, אצ"מ S6/1341, ובו הערות לתוכנית בית־העולים בתל־אביב; פרוטוקול ישיבה מיום 29.5.1935 בעניין בית־העולים החדש בתל־אביב, אצ"מ KH4/12002.

הכללתה של פעולת אבחון העולים בפרויקט היגייני מקיף והצגתה כמבוססת על עבודה רפואית־מדעית יצרה רקע חשוב להתעוררות הדרישה לבדוק את כלל העולים ארצה במסגרת הליך קליטה טקסי ומגבש, ואפשרה גם להעביר את הסמכות המרכזית לידי המ״ר בארץ־ישראל. לכך יש להוסיף גם את דמותו של דודזון, שסייעה ביצירת הרקע לאותו תהליך ׳אסימילציה׳ של העולים ובהשגת ריכוזיות זו. דודזון עצמו פעל כשהוא חובש לחלופין כמה כובעים, וחווה לא פעם ניגוד עניינים בתפקידו כרופא, כפקיד, כאדם פרטי, כציוני, כפולני, כרופא מחלקת העלייה וכמי שפועל מול המשרדים הארץ־ישראליים מחד ומול קופות־החולים מאידך. כל אלה השפיעו על תפיסת תפקידו ועל אופיו ומעמדו באותה תקופה, כמתווך ומשלב בין אלמנטים של רפואה ושל ציונות.

כאמור, המ״ר המשיך לפעול גם בימי מלחמת העולם השנייה, ולכל הפחות עד לשנת 1942,[127] אז מונה דודזון לרופא מרכז ההתגייסות[128] ואחר־כך לרופא בבריגדה היהודית. לימים היה חבר בהנהלת ׳המפדה האזרחי׳, שנועד לסייע לנזקקים בעת המשבר הכלכלי, ושימש גם יושב־ראש הוועד המשותף של יהודי פולין. גם בנו ובתו של דודזון למדו רפואה — בנו עלה ארצה והיה ממייסדי קופת־החולים הלאומית,[129] ובתו ובעלה נשארו עם ילדיהם בפולין ונספו בשואה. ד״ר דודזון נפטר בשנת 1947.[130]

127. על פעילותו של דודזון באותה תקופה ועל הקמתו של השירות הרפואי לעולה בשנת 1944 ראו: דורית וייס, ׳הסיעוד כחלק משירותי הבריאות במחנות מאוריציוס, עדן, קפריסין ועתלית, 1940–1948׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב 2002, עמ׳ 112.

128. ברוך הורוויץ, **׳כל העם חזית׳: השירות הרפואי הצבאי בארץ־ישראל**, תל־אביב 1997, עמ׳ 144, 228; מכתב מדודזון בעניין גיוס מיום 21.2.1945, אצ״מ S37/1647. גם במסגרת זו היה ידוע כקפדן. ראו בפרוטוקול מישיבת הנהלת הסוכנות היהודית מיום 2.8.1942, אצ״מ S100: ׳[...] אמרו לו הרופאים שלנו, ביחוד ד״ר דודסון, כי מספר הצעירים שלנו שאינם בריאים הוא גדול מאד, וד״ר דודסון ידוע כמחמיר׳.

129. ראו גם אצל אברהם אקסלרוד, ׳ליובלו של הד״ר אלכסנדר דודזון׳, **בריאות לכל**, 2, 15 (1964), עמ׳ 45.

130. *Palestine Post*, 9.1.1947. וראו גם דברים לזכרו מתוך קטעי עיתונות בתיק אצ״מ F30/371, שבהם הוגדר גם ׳עסקן למופת׳, ביטוי המשקף במידה רבה את האופן שבו נתפס — כפקיד, כרופא וכציוני.

לאומיות כלכלית במבט משווה:
פועלי הנמל היהודים בין סלוניקי לחיפה, 1923–1936

אורלי ק' מירון

מרבית מדינות הלאום התגבשו בתהליך של דה־קולוניזציה שראשיתו בבלקן בשנת 1830 עם ייסודה של מדינה יוונית עצמאית וסיומו בשנות השישים של המאה ה־20. לתהליך זה נלוו גילויים מגוונים של לאומיות כלכלית. המעבר ממסגרות אימפריאליות מגוונות למדינות לאום הגדיר באופן דיכוטומי את היחסים בין ה'רוב' החדש במדינות הלאום העצמאיות לבין מיעוטים מקומיים וקהילות זרים, שנחשבו לנאמני האליטות הקולוניאליות.[1] חברי מיעוט אלה, שזכו למעמד מועדף,[2] נעזרו הן במשאבים האתניים של קבוצתם ובכלל זה כוח עבודה נאמן, נוח, חרוץ וזול, ואשראי זול בתנאים נוחים ליזמים, והן במשאבי המעמד של יחידים בקבוצה.[3] בעזרת משאבים אלה הם מילאו תפקידים כלכליים מגוונים, שההמונים בחברת הרוב לא היו מסוגלים למלא, והאליטות השולטות לא חפצו בהם בדרך־כלל — במגזר הפרטי והציבורי כאחד.[4] קיומם של מיעוטים אלה

1. במאמר זה נכללות המסגרות הקולוניאליות המגוונות המציינות שלטון זר באזורים שהוקמו בהם מדינות לאום, ושגילויי הקולוניאליזם התחוללו במאות ה־19 וה־20 (עד סוף שנות השישים). מסגרות אלו מקיפות אימפריאליזם המזוהה בדרך־כלל עם מסגרות ישנות, קולוניאליזם מודרני הנע מכיבוש צבאי ושלטון פוליטי מלא (כגון הקולוניאליזם הבריטי בהודו) ועד קולוניאליזם למחצה, המבטא שליטה כלכלית בלבד, שהתרחש במדינות דוגמת תאילנד (Hamilton and Waters, 1997)
2. לדוגמה, מתן חסות בריטית לסוחרים הודים במזרח אפריקה (Yambert, 1981) או פטורים ממכסים למגדלי סוכר בסיאם במחצית השנייה של המאה ה־19 (Hamilton and Waters, 1997; Ayal, 1999).
3. משאבי מעמד (Class Resources), שהגדיר לייט (Light), ובלאלוק (Blalock) כינה אותם משאבי תחרות (Competitive Resources), הם מקורות הכוח של יחידים השייכים למיעוט והם מכילים הון ממשי, הון אנושי והון חברתי.
4. על קבוצות אלה באימפריה העות'מאנית ראו: Armstrong, 1976. על מיעוטים בעלי אפיונים דומים בחברות מתועשות מתקדמות במערב, שכונו בפי המבקרים פסאודו־מתווכים, ראו: Bonacich, 1973

שימר בקפידה חלוקת עבודה אתנית בקולוניות בחברה הפלורלית המקוטבת בין קבוצות עילית לבין ההמונים.[5] כך יכלו אליטות קולוניאליות לעכב את התפתחותו של מעמד בינוני מקומי, העלול לתבוע חירויות ולערער את שלטונן. בנסיבות אלו אפשר להבין כיצד במדינות הלאום נהפכו חברי קבוצות המיעוט הללו מ'שייכים־מועדפים' ל'נוכרים־נחותים'. הללו נחשדו בנאמנות לשלטון הקודם ובאי־נאמנות לחברה המארחת, בבחינת 'גיס חמישי'.[6] פועל יוצא היה צמיחתה של לאומיות כלכלית במדינת הלאום, בד בבד עם צמיחת הלאומיות הפוליטית. לאומיות זו קבעה דפוסים של העדפה כלכלית־לאומית שסייעו לגיבושה המחודש של חברת הרוב הלאומי במדינה: העדפת בני הלאום בסחר, עבודה ונישואין; הגנה על כוח העבודה הלאומי מפני סיכוני תחרות כלכלית.[7] התחרות בין הרוב למיעוטים הושפעה ממדיניות הממשלה, שתפקדה כסוכנת של הרוב הלאומי וסייעה להכוונת שווקי העבודה והסחורות לטובת בני הלאום יחד עם אפלייתם לרעה של מיעוטים באמצעות הגבלות משפטיות, פוליטיות, חברתיות וכלכליות.[8] התערבות ממשלתית הבטיחה את שליטתה של האוכלוסייה הדומיננטית במגזרי תעסוקה ממשלתיים שצמחו, כמו: נמלים ימיים, רכבות (תשתיות), שירות ציבורי ועוד. אף במגזר הפרטי נודעה אכיפה ממשלתית להעדפתם של עובדים דומיננטיים, שהתבצעה בין השאר באמצעות איגודים מקצועיים ואנשי עסקים מאוכלוסיית הרוב.[9] לפיכך, מימוש מדיניות של לאומיות כלכלית

5. התפיסה של חברה פלורלית נוסחה לראשונה בידי Furnivall (1948) לתיאור חברות קולוניאליות בדרום מזרח אסיה. לפי הגדרתו של M. G. Smith (1986) זוהי חברה רב־אתנית המאופיינת בקיום מוסדות נפרדים לכל אחד מהפלחים האתניים המרכיבים אותה וממשלה משותפת לכל הפלחים. החברה העות'מאנית נחשבה לחברה פלוראלית קלאסית. ראו: Braude and Lewis, 1982, p. 1. על המבנה ההיירכי אתני של חברות קולוניאליות ראו: Rex, 1970, pp. 59-86

6. ראו: Smith, 1986, Chap. 6; Van den Berghe, 1981; Levine, 1997; Chirot, 1997. מיעוט אתני המרוכז גאוגרפית במדינת לאום עלול להוות איום על 'המדינה המארחת' וזו תחשוד בשאיפותיו הפוליטיות. ראו: Smith, 1976, pp. 10-12. כך למשל הרוב המוסלמי במלזיה חש מאוים בידי מיעוט סיני הנאמד בכשליש מכלל האוכלוסייה, והדבר משפיע לרעה על יחסי רוב-מיעוט. ראו: Chirot, 1997, p. 21

7. Deutsch, 1966[2], pp. 101-104. בשאיפה להגן על כוח העבודה הלאומי היו טמונים זרעיה של הלאומנות הכלכלית (Economic Chauvenism), שצמחה במדינת הלאום ושימשה בסיס לסולידריות כלכלית של כוח עבודה תעשייתי מאורגן על בסיס שותפות לאומית. ראו: Svennilson, 1954, pp. 36-38

8. זו כללה איסור אחזקת קרקע, יערות ומשאבי טבע; מיסוי מיוחד לזרים; הגבלים עסקיים; הלאמת ענפי הדגנים בכל רמות הייצור (חקלאי, טחינה ושיווק); הלאמת המסחר הקמעונאי; הכבדה על פעילות יבוא ויצוא; חסימת אפשרויות תעסוקה במקצועות חופשיים בשירות הציבורי למעט רפואה. על מדיניות מפלה כזאת שננקטה כלפי סינים במדינה העצמאית שהוקמה בפיליפינים ראו: Eitzen, 1968, pp. 224-225. על חקיקה דומה נגד סינים במלזיה העצמאית (1969) ראו: Banton, 1983, pp. 193-195

9. Greenberg, 1980, pp. 142-147

עשוי היה להיות פועל יוצא מכוחו הפוליטי המכריע של המעמד הבינוני או מיכולתו לשכנע את האחרים בעם להמיר הכנסה חומרית בהכנסה חברתית ונפשית של לאומיות.[10] המדינה הלאומית ציפתה מיזמים דומיננטיים להיות בעלי 'טעם אפליה' לאומי, שמשמעו נכונות לשלם את המחיר בעבור הפסד 'יעילות' שעלול היה להיגרם מהחלפת עובדי מיעוט בעובדים מקרב 'הרוב' הלאומי.[11]

יעקב מצר (1978) גורס כי לאומיות כלכלית שנצפתה במדינות החדשות המתפתחות, שקמו לאחר מלחמת העולם השנייה, בשלב הבתר־קולוניאלי, התקיימה גם ביישוב היהודי בארץ־ישראל המנדטורית, חסר הריבונות אך המונחה בידי גישות לאומיות, משנות העשרים ועד אמצע שנות השלושים, טרם החלתן של גישות סוציאליסטיות. ואולם שלא כמו במדינות החדשות הלא מפותחות, שם ההפליה הלאומית כוונה נגד כוח עבודה מקצועי זר, שאפיין את הקולוניאליזם הכלכלי, ההפליה הלאומית היהודית בארץ־ישראל המנדטורית כוונה למניעת העסקתו של כוח עבודה ערבי לא מיומן, בייחוד בחקלאות. המטרה היתה למנוע התפתחות חקלאות קולוניאלית העלולה לפגוע בקיום הבית הלאומי לעם היהודי ולסכן את חידוש הקשר החי בין העם היהודי לארץ־ישראל. הלאומיות הכלכלית נועדה אפוא לשנות את הרכבו התעסוקתי של העם היהודי בארץ־ישראל בהסטתו מענפי שירותים לייצור, ובייחוד לחקלאות. כך שאפו לצמצם את תלותו של המשק היהודי בגורמים שאינם יהודיים. שלא כמו המדינות החדשות, ששאפו ליצור מעמד בינוני חזק ותעסוקת 'צווארון לבן', שאיפת הציונות היתה לשנות את התעסוקה של יהודי הגולה על־ידי הקטנת חלקם של השירותים — תוצאת הניסיון ההיסטורי הממושך של מיעוט חסר ארץ — והגדלת חלקו של 'הצווארון הכחול'.[12]

10. מצר, 1978, עמ' 222-223.

11. בקר (Becker, 1971[2]), שחקר את האפליה התחרותית, טבע את המונח 'טעם אפליה' (taste for discrimination), שמשמעו: נכונותם המעשית של מעסיקים דומיננטיים לשלם בעבור הפסדים הנגרמים עקב העדפה (במקרה שלו גזעית) של עובדים דומיננטיים. הוא בחן את השפעות האפליה בדגם של סחר בין־לאומי, שבו שימשו 'לבנים' ו'שחורים' בתפקידי מדינות נפרדות. הוא הניח כי למגזר ה'לבנים' יש שיעור גבוה של הון ביחס לעבודה לעומת מגזר ה'שחורים', במצב שאין אפליה. הוכח כי לבנים יעדיפו לייצא הון או לייבא עבודה עד הנקודה שבה המוצרים השוליים של הון (ולכן עבודה) שווים בשני המגזרים. ואולם כאשר יש להם 'טעם אפליה' יעדיפו לבנים להשתמש בהונם עם עבודה לבנה וייצאו הון רק בתמורה גבוהה מזו שיוכלו לקבל בבית. בנסיבות אלו ישלם הרוב מחיר בעבור 'טעם האפליה' שלו, גם בשעה שיוכל להשיג הישג כלכלי אם יפלה לרעה עובדי מיעוט, כלומר הרוב יגדיל את הכנסתו באמצעות ניצול המיעוט, ההישגים הללו יהיו קטנים למעביד והכנסתה של כל הקהילה תהא קטנה לעומת ההכנסה המושגת ללא אפליה. ראו: Krueger, 1963. אפליה מוסדית, השכיחה במדינת הלאום, נחשבת לחמורה מאפליה תחרותית בשווקים. ראו: Kahan, 1986, p. 101

12. על ההשוואה בין המקרה הארץ־ישראלי לבין המודל של ברטון (Breton) וג'והנסון (Johnson), הנקשר לנסיונן של המדינות הבלתי־מפותחות, ראו: מצר, תשל"ט, עמ' 34-35.

במאמר זה ייבחנו גילויי הלאומיות הכלכלית, הבאים לידי ביטוי בשינויים מבניים בכוח העבודה, אשר מובלים בידי הממסד או בידי האליטות המייצרות הזדמנויות, הן בנמל סלוניקי בשלב הבתר־קולוניאלי המאופיין בהתבססות דמוגרפית־לאומית בגבולות הגאוגרפיים הסופיים של יוון, והן בשלב הדה־קולוניזציה בחיפה שבארץ־ישראל המנדטורית. בתוך כך תיבחן התזה של מצר כדי להרחיב את החלתה מהמדינה היהודית המתגבשת בשלב הדה־קולוניזציה (ביחס לקולוניאליזם הבריטי) למדינת הלאום היוונית בשלב הבתר־קולוניאלי, שלב שהחל עם מימוש חוזה לוזאן (30 בינואר 1923) שחתם את שלב הדה־קולוניזציה במקדוניה היוונית.[13] בעת ההיא התבססה מדינת הלאום היוונית מבחינה דמוגרפית עם יציאתם של תורכים מוסלמים וכניסתם של יותר ממיליון יוונים אורתודוקסים. בחינת התמורות בתעסוקה של עובדי הים היהודים בנמל סלוניקי על ציר הזמן (1923–1936), מפעילות במדינת לאום יוונית מתבססת (1923–1931) ועד הגירתם לנמל חיפה (1932–1936), מציבה את האוכלוסייה הנחקרת כ׳קבוע׳ (בעלת מאפיינים שאינם משתנים) החווה הן את השייכות לכוח עבודה של מיעוט במדינת לאום בשלב הבתר־קולוניאלי והן את ההצטרפות לכוח העבודה הלאומי המתגבש במהלך הדה־קולוניזציה והטרום־ריבונות בארץ־ישראל המנדטורית. העמדת אוכלוסייה זו בתפקיד ׳אוכלוסיית ביקורת׳ (control population)[14] מאפשרת להשוות בשני השלבים הללו (שלב הדה־קולוניזציה והשלב הבתר־קולוניאלי) בין דפוסי לאומיות כלכלית שקשורים לצורות ההתבססות הראשונית של כוח עבודה לאומי במגזר תעסוקתי הרגיש לאפליה לאומית — הנמל. זה מאופיין בזיקה לתשתית ציבורית וחצוי בין המגזר הממשלתי ליוזמה הפרטית. בתחילה יאותרו גילויי הלאומיות הכלכלית המופנים כלפי כוח העבודה של המיעוט היהודי בשלב הבתר־קולוניאלי, קרי במדינה היוונית העצמאית המתבססת בגבולותיה הסופיים, וייבחנו דרכי דחיקתם המתמדת של פועלים יהודים מעמדותיהם הישנות בנמל לטובת פועלים יוונים. לאחר מכן ייבחנו גילויי הלאומיות הכלכלית של ההנהגה הציונית בארץ־ישראל המעוניינת לקלוט את עובדי הים מסלוניקי במסגרת הזדמנויות העבודה החדשות שנוצרו בנמל חיפה המתפתח וחווה תהליכי דה־קולוניזציה בארץ־ישראל המנדטורית.[15] עיקר הדיון הוא בעידן הסלוניקאי המתמשך על פני מרבית ציר הזמן הנדון.

13. בחוזה לוזאן נאכפו על יוון חילופי אוכלוסין עם תורכיה ובולגריה, ואלה כונו ׳טרנספר׳. בחילופי האוכלוסין לא נכללו התורכים שבמערב תרקיה ויוונים בקונסטנטינופול: Campbell and Sherrard, 1968, pp. 127-129; Hirschon, 2003, Appendix, pp. 282-287; Hirschon, 1989, pp. 36-37; Barutciski, 2003
14. על השימוש במדעי החברה במתודה של ׳אוכלוסיות ביקורת׳ ראו: Godley, 2001, pp. 14-15
15. על העדפתם של עובדים דומיננטיים מעובדי מיעוט בתשתיות תחבורה ציבוריות, ועל המקרים של מיעוטים יהודיים במדינות שנוסדו במזרח אירופה ומרכזה לפני מלחמת העולם השנייה ראו: Kuznets, 1960[3]; Don, 1992

לפיכך יודגש שההיסטוריה של העבודה בנמל חיפה ובכלל זה השתלבותם של המהגרים היהודים מסלוניקי והמאבקים בינם לבין העובדים הערבים אינם מעניינו של מאמר זה.[16]

בפרק הראשון אציג את שליטתם של פועלי הנמל היהודים במצב של קולוניזציה אירופית במקדוניה העות׳מאנית. בפרק השני יוצגו עובדי הנמל היהודים בנמל סלוניקי במעבר ממשק קולוניאלי למחצה במקדוניה העות׳מאנית למשק לאומי השרוי בתהליך הדה־קולוניזציה של סלוניקי וסביבתה (מחוז סלוניקי העות׳מאני) במהלך הסיפוח למדינת הלאום היוונית (1912–1922); בפרק השלישי אשרטט קווים לדמותם של עובדי הים היהודים בראי המדיניות האזורית היוונית בשלב הבתר־קולוניאלי (1923–1931); בפרק הרביעי יוצגו התמורות שחלו בהיצע כוח העבודה במטרופולין היווני, אסביר את השלכות מדיניות הקליטה של הפליטים היוונים העירונים על הזדמנויות התעסוקה בסלוניקי בכלל ועל העובדים היהודים הוותיקים בפרט; בפרק זה גם אציג את השפעת התמורות במעמדו האזורי של נמל סלוניקי על צמצום ההזדמנויות לתעסוקה בנמל; בפרק החמישי יוצגו השינויים המבניים שחלו בעבודה בנמל בראשית שנות השלושים והשלכותיהם על פועלי הנמל היהודים; בפרק השישי אתאר את גילויי הלאומיות הכלכלית של הממסד היהודי והמעסיקים היהודים במימוש ההזדמנויות החדשות שנוצרו בעבור פועלי הנמל היהודים של סלוניקי בנמל חיפה. בשלב זה אראה את עובדי הנמל מסלוניקי כמי שמצטרפים ל׳רוב׳ הלאומי היהודי העתידי בשלב המוקדם של תהליך היווצרות משק לאומי יהודי, בשלב הדה־קולוניזציה ולפני היות היהודים לרוב דמוגרפי; בפרק השביעי אשווה את גילויי הלאומיות הכלכלית בשני המקרים מנקודת המבט של העובדים היהודים הסלוניקאים.

א. הקולוניזציה האירופית במקדוניה העות׳מאנית: שליטתם של פועלי הנמל היהודים ומעמדו האזורי של נמל סלוניקי

במפנה המאות ה־19 וה־20 שימש הקולוניאליזם למחצה במקדוניה העות׳מאנית מסגרת חיצונית לפעילותם של עובדים יהודים — פקידים, קבלני פריקה וטעינה ופועליהם — בנמל סלוניקי. ייסודה של ׳מנהלת החוב העות׳מאני׳ (1881), שהעבירה את ניהול הכנסות המדינה ממגזרי מפתח לידי נציגיהם של הנושים הזרים של האימפריה, הניח את היסודות לקולוניאליזם למחצה אירופי במקדוניה. זה אופיין בשימור הריבונות הפוליטית־המשפטית העות׳מאנית ובניהול כלכלי אירופי. הרפורמות המשפטיות העות׳מאניות, ובהן שוויון זכויות ללא־מוסלמים, אפשרו צבירת הון בידי נתינים עות׳מאנים וזכות בעלות על קרקע לזרים. מנהלת החוב העות׳מאני המריצה השקעות זרות בתשתית תחבורתית, ייעלה את

16. על קליטתם של פועלי הנמל מסלוניקי בנמל חיפה מנקודת מבטה של ההיסטוריה של העבודה ראו לדוגמה את מחקריהם של דבורה ברנשטיין (2003) ודוד דה פריס (2000), וכן את עבודת המוסמך של שי סרוגו (2003).

הייצור החקלאי וסייעה להגברת הביטחון בשטחי מקדוניה. על אלה נוספו גאות בביקוש העולמי למוצרים ממקדוניה ומשלוחי כספים של מהגרים מקדונים מהמערב בראשית המאה ה־20, שיצרו שוק של צרכנים ממקדוניה במטרופולין סלוניקי. תמורות אלו הזינו את נמל סלוניקי, ששימש מרכז אחסון והפצה (port entrepôt) של סחורות מיובאות אל מקדוניה ומוצא ימי לייצוא מוצרי החקלאות מפנים הארץ. הזדמנויות התעסוקה בכרך, ששימש אף קסרקטין של הסולטן העות׳מאני, גדלו ועמן גאה הביקוש לעובדים בנמל.[17]

בשלהי העידן העות׳מאני היתה האוכלוסייה היהודית בסלוניקי הגורם האתני הדומיננטי, שנאמד בכמחצית ולא פחות מ־40 אחוז (1913) מאוכלוסייתה הרב־תרבותית של המטרופולין.[18] כ־1500 יהודים, מתוך סך כל 24,385 המועסקים היהודים בעיר בשנת 1912, עבדו בשירותי התחבורה ובכלל זה עובדי הנמל.[19] בין המועסקים היהודים בשירותי התחבורה היו יזמים (בעלי סירות) ועובדי קבלן (סוורים, סבלים, ימאים) השייכים למגזר הפרטי, ולצדם סבלי המכס ופקידי מכס, שאת משכורתם שילמה מנהלת הנמל ולכן נחשבו לעובדי המגזר הציבורי.[20] שליטתם של יהודים בעבודה בנמל בשלהי התקופה העות׳מאנית, עד כדי השבתתו בשבת, הביאה לידי התפעמות יהודים ולא־יהודים שביקרו בסלוניקי בראשית המאה ה־20. עבודות הים ברחבי האימפריה העות׳מאנית היו בשליטת יורדי־הים היוונים,[21] ושליטתם של פועלים יהודים בעבודת הנמל בסלוניקי היתה ייחודית, כפי שתמצת זאת מבקר יהודי: ׳שאלוניקי היתה אחרת. שאלוניקי היתה כמעט מטרופולין — פתח וחלון לעולם הגדול. הנמל שלה היה אחד המרכזים הבין־לאומיים במזרח הקרוב, והנמל הזה היה בידי יהודים!׳.[22]

השלטונות העות׳מאניים תמכו בדומיננטיות של היהודים, הנחשבים נאמנים לשלטון, במגזר הציבורי בנמל — השער הימי למאחז האחרון של האימפריה העות׳מאנית בבלקן — וחסמו את כניסתם של עובדי נמל יוונים, שנחשדו בשיתוף־פעולה עם מדינת הלאום

17. לסקירה מפורטת ראו: מירון, תשנ״ט.
18. על גודלה של האוכלוסייה היהודית במקדוניה היוונית ראו: מירון, 2008.
19. Meron, 2006
20. ׳חיי הכלכלה בשאלוניקי׳, תשכ״ז, עמ׳ 237. לתיאור עובדי הנמל היהודים בשלהי התקופה העות׳מאנית ראו: עוזיאל, 1978, עמ׳ 15–22. לא ברורים היחסים הפורמליים בין מנהלת הנמל לבעלי הפריבילגיה האלבנים לסבלות המכס, שייצגו את הממשל העות׳מאני. ידוע שמאז כיבוש העיר בידי הצבא העות׳מאני (1430) הופקדה מלאכת הסבלות בשירותי התחבורה של המכס כפריבילגיה בידי משפחת עבאס, צאצאי המפקד המוסלמי של הצבא האלבני. רק לאחר שעזב אחרון בני המשפחה את העיר בחילופי האוכלוסין הכפויים בין תורכיה ליוון עברה האחריות לסבלות המכס בסבב, והזוכים בה הפיקו ממנה רווחים נאים. ראו: Dagkas, 2003, p. 561
21. על חלוקת העבודה האתנית באימפריה העות׳מאנית ראו: Sussnitzki, 1966, p. 123
22. פון ויזל, תשמ״ו, עמ׳ 423. ד״ר זאב פון ויזל, אשר שימש מזכ״ל לשכת קק״ל בווינה, ביקר בסלוניקי לפני שהגיעו הפליטים היוונים.

היוונית, המאיימת על השלטון העות׳מאני בנמל.[23] בנסיבות אלו שימשו עובדים יהודים בסלוניקי חלופה מתאימה לעובדים מוסלמים חסרי המורשת המסחרית והימית. נאמנותם הפוליטית, היצע של כוח עבודה גדול דיו המסוגל לספק את הביקוש לעבודה בנמל, מיומנויות במלאכות הים, שירותי ימאות ומסחר, ידיעת שפות אירופה ובקיאות במנהל המערבי — כל אלה היו סגולותיו של המיעוט היהודי שאפשרו לו להשתלט על מגוון הפעילויות בנמל ובכלל זה פקידות זעירה ובכירה במכס, סבלות, ימאות ושאר שירותי המסחר הבין־לאומי.[24] עובדים יהודים העדיפו את עבודת הכפיים הרווחית בנמל, ולו גם כעובדי המגזר הציבורי, על פני עבודה חרושתית במיזמי תעשייה פרטיים.[25] יזמים יהודים, שעסקו בסחר החוץ ויצרו מגזר פרטי לעובדים יהודים בנמל, הפיקו נוסף על רווח פסיכולוגי הנובע מיצירת מקור פרנסה ליהודים גם תועלת ממיומנותם המקצועית של עובדיהם היהודים הנאמנים, כפי שהפליג לתארה יצחק מולכו במונוגרפיה שלו (תשי״א) על יורדי הים היהודים מסלוניקי:

> אשר לא היה משלם בכל תפוצות ישראל [...] האוחזים את המשוטים בשרירי ברזל, שולטים בדרכי הים, באוניות מפרשים, בסירות מטען, כבקיאים ומומחים ושטים בסירות דייגים בקבוצות ויחידים, צוללים בנתיבות ים ונהרות עם מכמורות ורשתות דגה. רב התימהון גם על פועלי הנמל המנוסים, הסטיוואדורים העובדים בבטן האניות, להטעינן או לפרק את סחורותיהן ולסדרם בצורה מופתית, על הסבלים המעמיסים על שכמם עולם ומלואו [...] והמשביתים את העבודה בנמל ובעיר בימי שבת ומועד.[26]

מכיוון שבתקופת שלטונם הקצרה של ׳התורכים הצעירים׳ בסלוניקי (1908–1912) שרר תוהו־ובוהו מנהלי, לא היה סיפק בידי המנגנון החדש לממש את שאיפותיו הלאומיות התורכיות ולהקים במקדוניה ׳כלכלה לאומית׳ ו׳בורגנות לאומית׳ המורכבות רק ממוסלמים.[27] ממילא בשלב זה לא חיפשו חלופות מוסלמיות להמוני היהודים העירונים,

23. המדינה העות׳מאנית חששה אף מהשתלטות זרה אחרת על נמל סלוניקי ומהפיכתו לנמל חוץ־טריטוריאלי כפי שקרה בנמלי סין. מסיבות אלו עוכב פיתוחו של הנמל. ראו: Quataert, 1995, p. 59
24. על המיעוט היהודי בסלוניקי בשלהי העידן העות׳מאני ראו: Meron, 2005. על מערכת היחסים המשולשת: עות׳מאנים, יהודים, יוונים ראו: Landau, 1994
25. משכורת יומית של פועל נמל (בשנת 1911) נחשבה לגבוהה ביותר שהיתה מעולם במקדוניה. ראו: Gounaris, 1989, p. 145
26. מולכו, תשי״א, עמ׳ 20. בהתאם להחלטת לשכת המסחר והתעשיה של סלוניקי (1911), סבלים יהודים לא היו חייבים לעבוד בשבת (AJYB, 1912, p. 181). על ה׳סאבאטופוליס׳ ראו לדוגמה: עמנואל, תשל״ב, עמ׳ 169; Adler, 1905, p. 142; Mayer, 1913, pp. 38-39
27. ׳התורכים הצעירים׳ נשאו את דגל הלאומיות התורכית. זו, בדומה ללאומיות של המיעוטים הנוצריים במקדוניה, דגלה ב׳אחדות חדשה המבוססת על הגזע התורכי הגדול ורב־העוצמה המשתרע מן הים האגאי לרוחבה של אסיה עד הים הסיני׳ (לואיס, תש״ל, עמ׳ 92). שאיפתם

ובהם עובדי הנמל. על אף רדיפת ה׳זרים׳ היהודים בסלוניקי בשנות מלחמת תורכיה-איטליה, הוסיפו היהודים ובהם פועלי הנמל, שהיו נתינים עות׳מאנים, להפגין נאמנות גם לשלטון התורכי הלאומי החדש.[28] לפיכך, נקודת המפנה בתולדות יהודי סלוניקי היא סיפוח העיר והנמל בשנת 1912 למדינת לאום יוונית.

ב. דה־קולוניזציה במקדוניה היוונית: כוח העבודה היהודי בנמל סלוניקי (1912–1922)

בעשור הראשון לסיפוח סלוניקי לחבל מקדוניה היווני (1912–1922) עדיין היתה הריבונות על האזור שנויה במחלוקת בין־לאומית, ולכן אפשר להגדיר פרק זמן זה כשלב של דה־קולוניזציה.[29]

התמורות הגאו־פוליטיות גרמו לאיבוד יצרנים ולקוחות בעורף היבשתי של סלוניקי שהזינו את הפעילות בנמל, אבל השילוב בין מחסור מתמשך בכוח עבודה בעטיו של הגיוס לצבא יוון (1912–1922),[30] לבין הגידול בביקוש הצבאי בנמל בעיקר בשנות מלחמת העולם הראשונה (1915-1918), כשסלוניקי נהפכה לקסרקטין צבאי בעבור צבאות בעלות־הברית ובראשן בריטניה וצרפת, הגדילו את רווחיותה של העבודה בנמל לעומת עבודת כפיים בתעשייה. בשנת 1919 היה שכרו היומי הממוצע של פועל לא מיומן בין 10 ל־30 דרכמות, ושכרו היומי הממוצע של פועל ייצור מיומן עמד על 25 דרכמות, בעוד שכרו היומי של פועל בנמל העוסק בשירותי פריקה וטעינה של ספינות באמצעות דוברות, בניווט או בסבלות היה בין 50 ל־75 דרכמות.[31] ניהולו הרציף של הנמל בידי חברה צרפתית בעלת

להקים ׳בורגנות לאומית׳ ו׳כלכלה לאומית׳ אכן התאימה למדינת לאום. ראו: Wallerstein and al., 1987, pp. 94-95. ייסודה של ממשלה לאומית תורכית בסלוניקי היתה זרז להחרפת המאבק הלאומי האזורי, מאבק שגרר את מדינות הלאום בבלקן לחלק את מקדוניה ביניהן ולהשלים את ההתאגדות הפוליטית־המנהלית למערך המודרני של המדינות. על שלטון התורכים הצעירים בסלוניקי ראו: Anastassiadou, 1997, pp. 410-420, 427

28. ההמונים היהודים, נתינים עות׳מאנים נאמנים, אימצו עמדות פוליטיות פרו־תורכיות. בתמורה נהנו ממדיניות ההחרמות הכלכליות נגד מתחרים יוונים (1909). ראו: Ahmad, 1982. יתרה מזו, ׳קולם׳ הקומפקטי, שהיה לשון מאזניים בבחירות לפרלמנט התורכי (נובמבר 1908), צורף לנציגות המוסלמית (יחד 58%) ומנע הלניזציה מוקדמת של מחוז סלוניקי. ראו: Kansu, 1997, pp. 206-207. על שיתוף־פעולה בין יהודים לתורכים בסלוניקי של ׳התורכים הצעירים׳ ראו: Dumont, 1984; Cooperman, 1991

29. ראו: Meron, 2006

30. HMSO, 1920, pp. 33-34. במלחמות הבלקן (1912–1913), במלחמת העולם הראשונה (1915-1918) ובקרבות שיזמה יוון באסיה הקטנה (1921-1922) היו יהודי ׳יוון החדשה׳ פטורים מחובת הגיוס לצבא היווני. ראו: Molho, 1988

31. HMSO, 1920, pp. 34-35; DOT, 1921, p. 35

זיכיון וכן שירותי הניווט בכניסה לנמל וביציאה ממנו שהיו בידי יהודי,[32] סייעו לשימורה של פקידות ניהולית יהודית. על אף גילויים ראשונים של אפליה לרעה מצד בעלי אוניות יווניות שהעדיפו סבלים וסוורים יוונים ועל אף הכנסתן בכוח של ספינות יווניות, נוכחותן האינטנסיבית של אוניות אירופיות בנמל,[33] שליטתם הנמשכת של יזמים יהודים בספנות, התארגנותו הקואופרטיבית של כוח העבודה היהודי בנמל ושליטה יהודית בכוח העבודה המאורגן בעיר ובנמלה, הותירו עיסוק זה בידי יהודים לפחות בעשור הראשון להשתייכותה של העיר ליוון.[34] לפי דוח מורגנטאו (1916?), 'ליהודים יש מונופול על עבודת הנמל והם מספקים את כל הסבלים ואנשי הסירות של המזח'.

עם זאת, כבר בעשור הראשון היה אפשר להבחין בתלות שבין העבודה היהודית בנמל והפוליטיקה היוונית. עשור זה מאופיין בתעמולה שהפיצה יוון כדי לזכות בהכרת המעצמות בשאיפותיה האירידנטיות המכונות 'הרעיון הגדול' (*Megali Idea*), שתמציתו גאולת ביזנטיון ובירתה קונסטנטינופוליס הכבושה (מאז 1453) מידי בית עות'מאן.[35] ראש הממשלה אלפתריוס וניזלוס (Venizelos) נזקק לתמיכתם האלקטורלית של יהודי סלוניקי לא רק בשל מספרם באוכלוסיית העיר אלא גם משום נטייתם הפילו־תורכית שדרשה רגישות של השלטון היווני ביחסו אליהם מתוך מחשבה על גורלן של התפוצות היווניות שנותרו בשלטון תורכי. היהודים היו חשודים באי־נאמנות לשלטון הלאומי היווני החדש. היהודים עצמם חיזקו זאת בנהלם תעמולה בין־לאומית, ובכלל זה שתדלנות, לתמיכה בבינאום העיר וממילא הוצאתה מריבונות יוון.[36] כדי לרצות את היהודים הבטיח להם קופינס (Cofinas), ראש השירותים הפיננסיים ונציגה הרשמי של ממשלת יוון, בראיונות שפורסמו בשנת 1912 בעיתונות הבין־לאומית, שהפעילות בנמל סלוניקי לא תיפגע: (א) יוקם בנמל אזור סחר חופשי המאחד את המכסים בין המדינות הבלקניות ואשר יתאים לגביית מכס משותפת; (ב) סיפוח העיר ליוון לא יגרום לקיפוח נמל סלוניקי לעומת נמל פיראוס, המתמחה בסחר מוצרי יבוא לצריכה המקומית; ולכן שני הנמלים ישתפו פעולה — נמל פיראוס יספק לסלוניקי מוצרי יבוא, ונמל סלוניקי יספק לפיראוס מוצרי חקלאות ותוצרת משק חי; (ג) ככרך הממוקם בחזית הצפונית של המדינה תשמש העיר בסיס צבאי

32. בורלא, תשמ"ו.
33. ההיסטוריון יצחק עמנואל כתב, כי מיד לאחר חתימת הסכם לונדון, שסיפח רשמית את העיר ליוון (מאי 1913), היוונים 'הכניסו לנמל בחוזקה עוד 40 ספנים יוונים בעלי האוניות היווניות שהגיעו יום יום לנמל בשלוניקי ומספרן הלך ורב, היו שואלים מיד אם הפועלים הם יוונים או יהודים ומיאנו להעסיק את האחרונים. פרנסתם של היהודים הצטמצמה אפוא לאוניות האירופאיות' (עמנואל, תשל"ב, עמ' 205).
34. על הגילדות של הסבלים היהודים ראו: ברודו, תשכ"ז. על עובדי הים היהודים (1912–1922) ראו: Meron, 2006
35. ראו: Hirschon, 2003, p. 4
36. על התוכנית לבינאומה של סלוניקי והפקדת ניהולה בידי הסוחרים היהודים ראו: ד' פלורנטין אל המשרד הציוני בלונדון, 17.12.1912, אצ"מ Z3/2; Molho, 1988, 1992

או בסיס לחיל הים של יוון, מה שייטיב עם מסחרה של העיר.[37] כך מוצתה חיוניותו של הנמל לקיום היהודי. ואולם בנקודות אלה רשמה לעצמה הלאומיות היוונית את קווי המתאר של התוכנית העתידית ל'הענשתה' של אוכלוסיית סלוניקי הלא צייתנית לאחר תבוסתה של יוון בקרבות באסיה הקטנה (1922), כפי שנראה להלן.

ג. עובדי הנמל היהודים בסלוניקי בראי המדיניות היוונית בשלב הבתר־קולוניאלי (1923–1931)

השלב הבתר־קולוניאלי ביוון נפתח עם הגעתם של יותר ממיליון פליטים יוונים אורתודוקסים משטחים שעתידים להיות ברפובליקה התורכית (1924) בהתאם להסכם לחילופי אוכלוסייה (חוזה לוזאן, 30 בינואר 1923), שכפתה תורכיה על יוון המובסת. זהו שלב התבססותה הדמוגרפית והטריטוריאלית של יוון.

להיותם יהודים ולשיוכם הגאו־פוליטי נודעה השפעה מכרעת על גילויי הלאומיות הכלכלית שחוו פועלי הנמל היהודים של סלוניקי מאז התמורות הדמוגרפיות הקיצוניות. כניסתם של יותר ממאה אלף פליטים לסלוניקי העצימה את האחידות האתנית היוונית בעיר. האוכלוסייה היהודית הוותיקה נהפכה ממיעוט דומיננטי באוכלוסייה רב־תרבותית אזורית ועירונית למיעוט מובחן בשונותו הלשונית (לדינו) והדתית (יהודית) באוכלוסיית רוב יוונית אורתודוקסית. האוכלוסייה היהודית בסלוניקי הצטמצמה, הן במספרים מוחלטים (מ־65,000 לפחות בשנים 1913–1920, לפני הטרנספר, ל־55,250 ב־1928), והן ביחס לכלל האוכלוסייה (מ־40% בקירוב לכ־23%).[38] מאז הטרנספר היה המיעוט היהודי של סלוניקי לריכוז הלא יווני הגדול ביותר בעיר היוונית.[39] שילובו המחודש במדינה היוונית התנהל במסגרת 'הלניזציה',[40] שנועדה ליצור אחידות אתנית ברוח הפתרון שהציע הטרנספר למתחים אתניים פנימיים ובין־לאומיים.[41] מימוש מדיניות ההלניזציה היה כרוכה בהפרת הזכויות של המיעוט היהודי (כגון אכיפת השבתון הנוצרי), שעל שמירתם התחייבה יוון בחוזה לוזאן.[42]

37. ראו: Molho, 1992, pp. 131-132
38. על התפתחותה של האוכלוסייה היוונית בראי המפקדים העות'מאנים והיוונים ראו: מירון, 2008.
39. לעומת אתונה ופיראוס, שיותר מ־98 אחוז מתושביהן היו יוונים. המיעוט היהודי במדינה היוונית (1928) היה קטן (1.2%) לעומת אוכלוסיית רוב הומוגנית, יוונית־אורתודוקסית (96.1%). ראו: מירון, 2008.
40. על ההלניזציה המרחבית והפקעת קרקעות בבעלות יהודים במרכז העירוני השרוף (1917) ראו: Hastaoglou-Martinidis, 1997 ;Yerolimpos, 1993, 2003. על אכיפת הלניזציה תרבותית: Ginio, 2002; AJYB, 1931, p. 86
41. Eddy, 1931, p. 35
42. בהסכם לוזאן הוענקה הגנה למיעוט היהודי בסלוניקי, והובטחו זכויותיו הדתיות (שמירת השבת) והתרבותיות במסגרת כוללת של חוזה להגנת מיעוטים. ראו: Macartney, 1934. גם החוקה

יהודי סלוניקי הופלו לרעה לא רק בשל מעמדם כמיעוט במדינת לאום אחידה, אלא גם במסגרת שילובם הגאו־פוליטי במרחב המקדוני. העדפתה של 'יוון הישנה' לעומת קיפוחה של 'יוון החדשה', ובכללה מקדוניה, בחלוקת משאבים ושירותים[43] נגזרה מיחס של חשדנות והטלת ספק בנאמנות הפוליטית וב'יווניות' של האוכלוסייה המקומית — אזרחיה החדשים של מדינת יוון — ובכללה ריכוזים של מיעוטים (מוסלמים בתרקיה ויהודים בסלוניקי), וגם רוּבה של אוכלוסיית הפליטים היוונים, ש'זה מקרוב באו' ממדינות אויבות (תורכיה ובולגריה). כמחצית מסך כל הפליטים באו למקדוניה בהתאם למדיניות פיזור האוכלוסין של הממשלה, שייעדה להם את ביסוסה הטריטוריאלי של מקדוניה והסרת המחלוקת בדבר הריבונות עליה מסדר היום.[44] אכיפתה המחמירה של ההלניזציה במקדוניה נועדה 'להתיך' את האוכלוסייה במקדוניה כדי ליצור אחידות לאומית יוונית.[45] העדפת ההתיישבות הכפרית הטריטוריאלית הרחבה על פני ההתיישבות העירונית נועדה למנוע התגבשותם של מוקדי כוח העלולים לסכן את שלמותה הטריטוריאלית של המדינה המתבססת. המדיניות המפלה כללה אף הנהגת שיטה מניפולטיבית של בחירות אזוריות (1923–1935), שיטה שנתנה משקל שונה לאזורי בחירה ב'יוון הישנה' מאלו שב'יוון החדשה'. כך גם צומצם כוחם הפוליטי של יהודי סלוניקי, שתמיכתם האלקטורלית המרוכזת ב'מלוכנים' נגד ה'וניזליסטים' בשתי מערכות בחירות (1915, 1920), תרמה לכשלונו של וניזלוס (1920) ולשובו של המלך לשלטון.[46]

קיפוחם של תושבי 'יוון החדשה' התבטא אף בשירותים ובחלוקת משאבים והשפיע לרעה על כלכלת סלוניקי שהזינה את הנמל.[47] נוכח התפתחותו המואצת של כוח עבודה מאורגן ולוחמני בתעשיית הטבק ובנמל, דיכאה המדיניות היוונית הלאומית הן את התעשייה והן את הפעילות בנמל. כניסתו המחודשת של וניזלוס (1928) לתפקיד ראש הממשלה העניקה להלניזציה של השטחים החדשים תוכן חדש, אנטי־קומוניסטי.[48] סמיכות האירועים בין הטרנספר (1923) והמהפכה הבולשביקית (1917) נוצלה לשכנוע העם היווני בסכנה הקומוניסטית. נצחון הבולשביזם נתפס כהוכחה לכוחם של היהודים המאיים על

הלאומית היוונית (1928) עיגנה בחוק את שוויון הזכויות למיעוטים. בו בזמן הכירה החוקה בכנסייה האורתודוקסית כדת השלטת במדינה. ראו: Plaut, 1996, Appendix 1

43. ראו: Mavrogordatos, 1983, Chap. 6

44. מתוך 1,221,849 פליטים שהגיעו ליוון, 638,253 התיישבו במקדוניה (52.2%) והיו 45.25% מסך כל תושבי הפלך (1928). באופן דומה הכילה אוכלוסיית מערב תרקיה, בגבולה המזרחי של יוון, כשליש פליטים נוסף על התורכים שהורשו להישאר בה לפי חוזה לוזאן. ראו: Kayser and Thompson, 1964, p. 204; Mackridge, 1997; Kontogiorgi, 2006

45. ראו: Lewkowicz, 2006, pp. 36-37; Carabott, 1997; Alexandris, 2003; Mackridge and Yannakakis, 1997

46. ראו: Mavrogordatos, 1983, pp. 239, 280-288

47. Hekimoglou, 1997; Mazower, 2004, pp. 372-375

48. Mavrogordatos, 1983, pp. 99, 336

הלאום.[49] את המדיניות האנטי־קומוניסטית הובילו התנועות הפוליטיות וזו סייעה בידיהן לקידום האידאולוגיה של גאולת המדינה וטיהורה מכל המיעוטים. אידאולוגיה זו קודמה באמצעות ארגונים פוליטיים (כגון Ethniki Enosis Ellas [EEE] — האיחוד הלאומי של יוון) ומפלגות לאומניות אחרות בעלות אופי אנטי־קומוניסטי ואנטישמי.[50] ממשלת וניזלוס טיפלה בסכנות שנשקפו לה מכוח העבודה המאורגן באמצעות חוק עונשין למפגינים (1929) (Idionymon) וחוק לפיזור איגודים מקצועיים (1930), שהיו חברים בהם פועלים יהודים רבים, וכוננה מחדש את הסדר הציבורי באמצעות משטר צבאי בשטחים החדשים. אולם כשהופיעו גילויים של לאומנות כלכלית במסווה של הגנה על הכלכלה הלאומית, ובכלל זה קריאות שלא להיכנס לחנויות שאינן יווניות, שלא להעסיק זרים בעסקים ולהעדיף מוצרים יווניים, לא ניתנה לקולות אלה של הבורגנות היוונית תמיכה חוקית של הממשלה.[51] מדיניות רשמית זו נמשכה עד הכיבוש הנאצי, כפי שהעיד צבי זוהר, שליח הקרן הקיימת לישראל בסלוניקי (1939): אמנם ׳לא יחוקקו כאן חוקים אנטי־יהודיים, שהשלטונות המרכזיים לא יכריזו על רוח אנטי־יהודית. אך, בצעדים איטיים של מעשה יום־יום ומתוך ניצול החולשה הפנימית של היהודים, ייעשה מפעל ההרס׳.[52]

הואיל ושיעור היהודים שהשתתפו בכוח העבודה במגזר הפקידות הממשלתית היה זניח, כפי שכתב זוהר (1939) בסקירת מצבה של הציונות ביוון: ׳שלעולם לא תפסו כאן יהודים עמדות כלכליות במשק המדינה הישיר וגם לא בפקידות הממשלתית׳, התחרות בין יהודים לפליטים השבים למולדת התנהלה בשירותי התחבורה הקשורים לתשתיות ציבוריות ובהם הנמל. מגזר תעסוקה זה, שבו המדינה היא המעסיק בדרך־כלל, נחשב למגזר מפלה לרעה, בסמוי או בגלוי, של עובדים בני מיעוטים או מהגרים.[53]

מיוני 1923 צמצמה לשכת המסחר והתעשייה של העיר את זכויותיהם של סבלי המכס ואף אלה של סבלי הפריקה והטעינה וסוכניהם. בו בזמן החריפה התחרות בין סבלים יהודים לסבלים פליטים על רקע ירידת הפעילות בנמל. בנובמבר 1925 נותרו רק כ־150 מתוך 700 סבלי פריקה וטעינה יהודים.[54] נראה שפיטורי עובדים יהודים במגזר הציבורי בנמל התאפשרו רק באמצעות חוקי חירום זמניים שחוקקה הדיקטטורה הצבאית שהשליט

49. מסיבה זו הואשמו מיעוטים יהודים בקומוניזם, ו׳האיום היהודי׳ פורש בעליית הטוטליטריזם לשלטון. ראו: Chirot, 1997, p. 19

50. Kritikos, 2000, p. 205; Mavrogordatos, 1983, pp. 147-152; Mazower, 1991, p. 128; מאזוור, תשס״ח, עמ׳ 382.

51. Constantopoulou and Veremis, 1998, no. 67, pp. 216-217

52. ד״ר צבי זוהר, סקירה על מצבה של הציונות ביוון, נשלחה מהלשכה הראשית של הקרן קימת לישראל (קק״ל) בפראג (6 בינואר 1939) אל הלשכה הראשית של קק״ל בירושלים, אצ״מ KKL5/9519.

53. Don, 1992; Kuznets, 1960[3], pp. 1607-1609; דרויש, תשמ״ז, עמ׳ 33-42. יש לסייג ולהדגיש כי מחקרים הנעשים על תעסוקת מיעוטים במגזר הציבורי במדינת ישראל בת־זמננו (כגון: Lewin-Epstein and Semyonov, 1994) מתייחסים למסגרת קיום שונה מזו הנדונה במאמר.

54. ראו: Dagkas, 2003, pp. 560-566

הגנרל תיאודורוס פנגלוס (Pangalos) לאחר שראש הממשלה הנבחר וניזלוס גלה לפריז (1924).[55] לכך התכוון כנראה ההיסטוריון יצחק עמנואל שכתב: 'בשנים 1922–1923 אסרה העירייה על יהודים לעבוד בנמל, ואף פיטרה את כולם לאחר ששילמה להם פיצויים והכניסה במקומם את היוונים פליטי אסיה. כן אסרה על בעלי עגלות ועל בעלי מרכבות יהודים להמשיך בעיסוקם [...] המפקד הצבאי של העיר פאנגולס היה עושה בעיר כבתוך שלו ומושל בעריצות ובלי משפט, לפי חוקי חירום מיוחדים'.[56]

להלן אנתח את התמורות שהביאו אף לידי דחיקת סבלי הפריקה והטעינה היהודים, שמַנהלת הנמל סיפקה עסקים לקבלניהם. תחילה אנסה לבסס את הטענה שהיווצרותם של לחצי עבודה במטרופולין סלוניקי הכריעו בדחיקתם של עובדי קבלן יהודים מן הנמל.

ד. לחצי עבודה בשירותי התחבורה הימית (1928) וניוונו של נמל סלוניקי

הצפתה של סלוניקי בפליטים ממוצא עירוני, בעלי משלח יד דומה לזה של המקומיים בכלל ושל היהודים בפרט, ובעלי כוח יזמי נמוך יחסית לזה שבקרב הפליטים שהגיעו לערים אתונה ופיראוס, הגדילה את התחרות הצפויה בקרב העובדים.[57] יציאתם של מוסלמים תורכים ממוצא כפרי ממקדוניה וכניסתם של פליטים אורתודוקסים יוונים, שרובם ממוצא עירוני, יצרה את ההלניזציה הדמוגרפית של שוקי העבודה, ואף הפרה את האיזון בין כוח עבודה חקלאי לעירוני במקדוניה.[58] מדיניות הקליטה של הפליטים העירוניים במקדוניה הושפעה הן מהעדפת הממשלה את ההתיישבות הכפרית המרחבית במקדוניה והן מרצונה לבלום התפתחות כוח תעשייתי מאורגן ולוחמני העלול לאיים על שלמות המדינה.[59] לפיכך, הטיפול בקליטת הפליטים העירוניים, שהופקד בידי הוועדה

55. Clogg, 1986², pp. 123-124; Mazower, 1991, pp. 20-23
56. עמנואל, תשל"ב, עמ' 212. אחרת קביעתו של עמנואל אינה עולה בקנה אחד עם הצהרותיהם של יהודים (1941) על היותם מועסקים כסבלים בידי הרשות המוניציפלית של העיר, לדוגמה Halegoua Sehe'aya (יליד 1900), תושב Regie Verdar. ראו: Recanati, 2000, p. 210; וכן עדותו של David Aaron (יליד 1915), שהוא, אביו וסבו היו סוורים. Matsas, 1997, pp. 306-308
57. ראו: Meron (forthcoming), chap. 7.1
58. ראו: Aktar, 2003, p. 80; Ahmad 1995, p. 173; Pallis, 1925, 1929
59. יוזמות תעשייתיות שנתמכו בהלוואות הוועדה ליישוב הפליטים חשפו העדפה גאו־פוליטית ברורה: אף־על־פי שמרבית הפליטים התרכזו במחוזות הצפוניים של יוון, רק 6 אחוזים מכלל הפירמות החדשות הגדולות שהתארגנו כשותפות אנונימיות — בעלות יכולת קליטה של עובדים רבים — נמצאו בסלוניקי, לעומת 58 אחוז באתונה ו־14 אחוז בפיראוס. Lampe and Jackson, 1982, pp. 415-417

ליישובם של הפליטים (RSC), הוגבל למתן פתרונות דיור.[60] כך הושארה בידי היזמות הפרטית האחריות ליצירת מקורות הפרנסה לפליטים העירוניים.[61] ואולם פוטנציאל היזמות בקרב הפליטים שבאו לסלוניקי, כבר לפני חילופי האוכלוסין, היה נחות מזה שנמצא בקרב פליטים יזמים שהגיעו לאתונה רבתי. שיעור פליטי המלחמה שהגיעו לסלוניקי עוד לפני שנת 1922 ממדינות הבלקן, תרקיה ואסיה הקטנה,[62] היה גדול פי ארבעה משיעור אלה שהגיעו לאתונה ולפיראוס. הפליטים שהגיעו לסלוניקי נחשבו לבעלי מוטיבציה עסקית ירודה.[63] לעומת זאת נהנתה הבירה מבואם של יזמים יוונים גדולים מקונסטנטינופול ומערי החוף המפותחות של אסיה הקטנה, וכבר במהלך הקרבות הם הפכו את הסניפים של עסקיהם ביוון למשרדם הראשי.[64] מגמה זו נמשכה גם לאחר הטרנספר (1923), על אף הפטור מחילופי אוכלוסין עזבו אלה את קונסטנטינופול בעטיים של החוקים החדשים המפלים לרעה מיעוטים בתורכיה,[65] והודות לקשריהם העסקיים התמזגו מיד באליטות האתונאיות, ומיזמיהם הזינו את כלכלת הבירה ונמלה.[66] בד בבד באו לסלוניקי פליטים רבים דלים בהון חומרי ובהון אנושי,[67] ובהם פונטים, יוצאי ערי שדה בבלקן ומספר ניכר של פליטים מקווקז.[68] כמו כן סבלה סלוניקי מאובדן יזמים יהודים עקב הגירתם של יהודים ׳זרים׳ למדינות שבהן קיבלו אזרחות.[69] קיפוחם של פליטי סלוניקי בחלוקת ההון של הפליטים העירוניים באמצעות הבנק הלאומי היווני (1930), העצים אף הוא את קשיי התעסוקה.[70]

הדמיון בתחומי עיסוקם של ה׳חדשים׳ וה׳ותיקים׳ הגביר את התחרות על מקומות העבודה שהרי ׳בהיותם אומה של יורדי־ים, היוונים התרכזו תמיד בספנות, בהובלה ימית או בעסקים. טרם נפדו [הפליטים במקומות מוצאם באימפריה העות׳מאנית, א״מ] יכלו היוונים להימצא לאורך החופים [...] או במרכזים אורבניים שבהם היוו את המעמד המסחרי,

60. הממשלה שכנעה את הוועדה לעודד את ההתיישבות הכפרית במקדוניה כדי להגדיל את הייצור החקלאי למשק הצרכנים המתרחב. ראו: Kontogiorgi, 2003, p. 66
61. Eddy, 1931, pp. 116-120; Pentzopoulos, 1962, pp.136-140; Hirschon, 1989, pp. 39-42; Hirschon, 2003, p. 61; Kritikos, 2000
62. Koliopoulos and Veremis, 2004[2], pp. 200-206
63. ראו: Eisenstadt, 1954, p. 4; Sandis, 1973, pp. 17-22; על חלוקתם הקטגוריאלית של הפליטים לפי מוצאם ראו עוד: Kontogiorgi, 2006, pp. 93-97
64. ראו: Pentzopoulos, 1962, pp. 165-166; Hirschon, 1989, p. 24
65. ראו: Aktar, 2003, pp. 92-93; Pallis, 1929, p. 544
66. ראו: Hirschon, 1989, pp. 42-43
67. ראו: Sandis, 1973, pp. 168-169
68. באין סטטיסטיקות הקשורות למשלח ידם של הפליטים בארצות מוצאם (Mavrogordatos, 1983, p. 191) הסתפקתי בהערכת כוח היזמות של הפליטים בהתאם למקום מוצאם. נתונים מפורטים ראו: Meron (forthcoming)
69. ראו: Meron, 2007
70. ראו: Eddy, 1931, p. 165; Pentzopoulos, 1962, pp. 145-149; Nehama, 1978, VII, p. 771

הבנקאי או את מעמד הסוחרים הזעירים״.[71] לתחרות בין פליטים לוותיקים בסלוניקי היה אף צביון של מאבק בין ה׳שבים למולדת׳ לבין מיעוט לאומי ותיק ולא מתבולל — היהודים הספרדים.[72] לפיכך, התמורות בהיצע כוח העבודה בסלוניקי לעומת התוספת הצפויה של מקומות תעסוקה הן הסבר חשוב לדחיקת היהודים מן הנמל.

גם בלי להפלות בחוק עובדים יהודים, עמדתה הפסיבית של ממשלת יוון בקליטה תעסוקתית של הפליטים העירוניים הגבירה את לחצי העבודה בקרב עובדים לא מיומנים או מיומנים למחצה ובהם עובדי הנמל. לחצים אלו התעצמו משלהי שנות העשרים, משעה שענף הטבק התמוטט ומגדלים רבים, ממוצא עירוני שהוכוונו להתיישבות הכפרית, נהרו אל העיר בציפייה להזדמנויות תעסוקה למי שאינם מיומנים.[73] לדעתי, מדיניות לאומית כלכלית מכוונת, שקיפחה את ׳יוון החדשה׳ ודנה את נמל סלוניקי לניוון עוד לפני השפל העולמי, צמצמה את הזדמנויות התעסוקה גם במגזר הפרטי של הנמל.

לוח 1 מאיר במבט השוואתי את מבני ההזדמנויות התעסוקתיות בנמלי המטרופולין. מתברר שחלקם היחסי של המועסקים (בכלל זה ׳המעסיקים את עצמם׳) בימאות המסחרית בפיראוס היה גבוה פי שלושה משיעור המועסקים המקביל בסלוניקי, ומספרם המוחלט בסלוניקי היה קטן בהרבה.

לוח 1: מבנה ההזדמנויות בשירותי התחבורה והתקשורת בסלוניקי ובפיראוס (1928)

	סלוניקי	פיראוס
ימאות מסחרית	15.1	45.8
פריקה וטעינה	20.4	20.9
אחרים	64.4	33.3
סך הכול באחוזים	100	100
סך הכול	9347	17016

עובד מתוך: **מפקד אוכלוסין יווני 1928**, III, חלק 1: כלל המועסקים — לוח Ie, עמ׳ 314 (אתונה), עמ׳ 315 (פיראוס), עמ׳ 351 (סלוניקי); פליטים — לוח IIe, עמ׳ 704 (אתונה), עמ׳ 705 (פיראוס), עמ׳ 741 (סלוניקי). הערה: לקטגוריית ׳אחרים׳ קובצו תת־ענפי ׳תחבורה ותקשורת׳ הכוללים: תחבורה פרטית לא ממונעת; תחבורה ממונעת; רכבות וחשמליות; הובלת אשפה; קבורה; שירותי תקשורת.

התמורות במעמד האזורי של נמל סלוניקי השפיעו הן על מספר ההזדמנויות לתעסוקה בנמל והן על התזוזות במבנה התעסוקה. מאז סופחה סלוניקי למדינת הלאום היוונית

71. Pentzopoulos, 1962, p. 27. ראו גם: Eddy, 1931, p. 115. תחרות זו נמנעה בעבר כשהיו מפוזרים ברחבי אנטוליה. Hirschon, 1989, p. 40

72. בהשוואה ליהודים יוונים באתונה, שנחשבו למיעוט דתי, ראו: Mavrogordatos, 1983, pp. 226-230, 253-282

73. מרבית הפליטים ממוצא כפרי יושבו מחדש ברחבי מקדוניה. כפרי מרכז יוון והפלופונז (יוון הישנה) קלטו פחות משני אחוזים מהפליטים הכפריים. ראו: Eddy, 1931, p. 156

ובייחוד ממלחמת הבלקן השנייה (1913) נהפך נמל סלוניקי מנמל הפצה חופשי עם עורף יבשתי של לקוחות, לנמל יווני שפנים הארץ (הינטרלנד) שלו שרוי בסכסוך עם מדינות אויבות כמו בולגריה ותורכיה. נמל סלוניקי לא פוצה על אובדן ההינטרלנד בבלקן. מקומו הגאוגרפי המיטבי; זמינות תשתית תחבורתית נוחה למעבר סחורות;[74] תנאי עגינה ומתקני תובלה טובים מאלו שבנמל פיראוס (לפחות עד שביתת־הנשק בשנת 1918)[75] — כל אלה הקנו לנמל סלוניקי פוטנציאל של נמל הפצה טבעי של סחורות מהבלקן לים התיכון ופוטנציאל להתפתחות סחר מעבר. ואולם התפתחות הנמל נקטעה בשל מדיניות לאומית יוונית.

לפי עדות מאוחרת של פקיד ממשלה בנמל פיראוס, המדיניות הלאומית מילאה תפקיד חשוב בפעילויות היומיומיות של הנמל. לדבריו, 'יוון צריכה להיות בעלת נמל לאומי אחד — עיקרי בכל הפעילויות — וזהו נמל פיראוס. לסלוניקי לא התירו לצמוח לנקודה שממנה יוכל להסיט את התנועה מפיראוס'.[76] בגורם זה אף נעוץ כנראה העיכוב המתמשך בהקמת אזור סחר חופשי נפרד ליוגוסלביה (שהוקם לבסוף בשנת 1927) בנמל, כדי לסייע להחייאת סחר המעבר. לעומת זאת, ממשלת יוון הזדרזה להקים אזור סחר חופשי יווני כבר ב־1914, שיעניק שירותים של נמל מעבר לאוניות מהבלקן שפניהן לתעלת סואץ או לדרום אסיה. אזור הסחר החופשי היווני פעל ברציפות מאז 1925 ועד ל־1939. ברם, התנודות הגדולות בכמות המטענים שעברו בנמל סלוניקי מאז ייסוד אזור הסחר החופשי היווני בנמל מצביעות על כך שהנמל נדון לניוון כבר בשנות העשרים המוקדמות.[77] על אף שיקומו ופיתוחו של צי הסוחר היווני בשנות העשרים, בין השאר בזכות הטבות מס שיזמה ממשלת יוון לעידוד השקעות בספנות,[78] תנועות המסחר מלמדות שנמל פיראוס היה הנהנה העיקרי מעסקי הספנות. הקצאת שטח נמל צבאי בנמל פיראוס לחיל הים היווני מבטאת את הצבתו כנמל לאומי.[79]

סלוניקי לא נמצאה על מפת הספנות היוונית המזינה את העבודה בנמלים. בשנים 1914–1938 עלה שיעור חברות הספנות היווניות שמטה פעילותן המרכזי בפיראוס מ־62% (1914) ל־96% (1938). בו בזמן ירד שיעור פירמות הספנות היווניות בקונסטנטינופול

74. ראו: Baxevanis, 1963, p. 60
75. ראו תיאורו של הקונסול הבריטי: HMSO, 1920
76. ראו: Baxevanis, 1963, p. 24
77. ב־1926 הגיע הגנרל פנגולס להסכם עם היוגוסלבים על הפעלת אזור הסחר החופשי. אולם הממשלות הדמוקרטיות שבאו בעקבות הדיקטטור התכחשו להסכם בתואנה של פגיעה בריבונות היוונית בנמל סלוניקי. אזור הסחר החופשי של יוגוסלביה בנמל סלוניקי החל לפעול (לפרקים) רק אחרי 1927, ויש המציינים את 1 בינואר 1929 כתאריך תחילת פעילותו הממשית. ראו: Dagkas, 2003, pp. 351-353; Baxevanis ,1963, pp. 13-16, 76-80
78. יוון היתה לעשירית בעולם בכמות המטען המועבר בספינות הסוחר שלה, ושלישית במטען לנפש, לאחר גרמניה ובריטניה. ראו: Mazower and Veremis, 1993, p. 125
79. HSMO, 1920, p. 28

מ־14% לאפס (1938), ובמקומות אחרים ובהם רומניה, רוסיה, מרסיי ורוטרדם — מ־15% (1914) ל־3% (1938).[80] הספנות היוונית ביוון נפרשה מפיראוס דרומה לאיים. סלוניקי ונמלה לא הופיעו בין המרכזים הללו. משיכתן של האליטות היווניות מקונסטנטינופול ואיזמיר לאתונה רבתי — מרכז ההלניזם המתחדש — מלמדת אף היא שהבירה ונמלה שימשו חלופה לקונסטנטינופול־איזמיר במסגרת שיקומו של העולם היווני הפגוע. במרכז לאומי חדש זה נוצרה מחדש האחווה בין יוונים במרחב גאוגרפי בעל אוריינטציה ים־תיכונית לאחר שנשמט בסיס האחווה הדתי בין יוונים לנוצרים אורתודוקסים בבלקן וברוסיה. קהילות של יוונים בלוונט חוזקו בידי 'חדשים מקרוב באו', והלכידות היוונית התחדשה סביב בירת הלאום הקולט ונמלה פיראוס. קהילות הסוחרים היוונים במצרים הפכו את נמל פיראוס לנמל הבית שלהם (כלומר נמל מרכזי שאליו מגיעות כל האוניות וממנו מועברות הסחורות באוניות קטנות יותר לנמלים קרובים אחרים), ופיצו בכך על הירידה בביקוש לשירותי ספנות יווניים עקב פיתוחו של צי סוחר סובייטי. העברת שוק החיטה מהבלקן ומברית־המועצות לאוסטרליה ולארצות־הברית עקב התחרות הבין־לאומית תרמה אף היא להתגבשות האוריינטציה החדשה של הסחר היווני.[81] תמורות אלו תרמו לעיצובו של הנמל הלאומי — נמל הבית של הספנות היוונית — כפי שתיאר צ'ארלס אדי (Eddy) בשנת 1931:

> ההתרחבות הגדולה בסחר של פיראוס, שהוא נמל גדול מזה של קונסטנטינופול, והוא השלישי בגודלו במדרג נמלי הים התיכון לאחר נמלי מרסיי וגנואה, יש לה חשיבות ראשונה במעלה. התרחבות זו קשורה ליצירת מיזמים תעשייתיים גדולים בפיראוס. בלא שתוצב תחרות לנמל זה מנמלי קונסטנטינופול ואיזמיר, המטרופולין אתונה־פיראוס היא בעלת הבכורה בעולם היווני.[82]

פריחתו של נמל פיראוס אִתגרה את הפוליטיקה היוונית, שיכלה להציג את אוזלת־ידם של התורכים בהצבת חלופות ליצרנים, לסוחרים ולספנים היוונים ה'יוצאים'. זו היתה לא רק עקירת ההלניזם מאסיה הקטנה, אלא אף 'שתילתו מחדש' של מרכז הספנות היווני סמוך לבירת ההלניזם המתחדש.[83] כל העובדות האלה הטו את הכף לטובת נמל פיראוס וסייעו לניוונו של נמל סלוניקי.

ביזורה של האוכלוסייה העירונית בערי השדה של מקדוניה אף היא החלישה הן את שוק המטרופולין הסלוניקאי, והן את הנמל שהוזן מייצוא חקלאי ממקדוניה, שפוזר מעתה לעוד

80. ראו: Harlaftis, 1996, p. 272
81. ראו: Bostas, 1987, pp. 214-218; Pentzopoulos, 1962, p. 166
82. Eddy, 1931, pp. 160-161
83. באופן דומה 'שתילה' מחדש ביוון של תעשיות יווניות מאסיה הקטנה על־ידי פליטים, למשל תעשיית השטיחים, נועדה לפגוע — בגדר נקמה כלכלית — בתעשיית השטיחים התורכית. ראו: Kritikos, 2000

נמלים. לעומת זאת, הריכוזיות הגאוגרפית של הביקוש הפנימי של יוון במרכז הלאומי שהיתה לו עדיפות בהשקעות של תשתיות לאומיות[84] — כפי שהדבר בא לידי ביטוי בצמיחה פי שלושה של אוכלוסיית אתונה רבתי (1907–1928) לעומת סלוניקי (1913–1928) — הזינה את הייבוא ואת הייצוא מנמל פיראוס וסיפקה תעסוקה לעובדי הכפיים.[85] ניוונו המכֻוון של נמל סלוניקי והפיכתו מנמל הפצה ראשי לבלקן לנמל משני לפיראוס הביאו לצמצום הזדמנויות התעסוקה בנמל סלוניקי והחריפו את התחרות בין פליטים ליוונים ותיקים ובהם יהודים (לוח 2, הערה 2).

לוח 2: פליטים ותיקים המועסקים בשירותי התחבורה בסלוניקי ובפיראוס (1928), באחוזים

	סלוניקי		פיראוס	
	פליטים	ותיקים	פליטים	ותיקים
ימאות מסחרית	19.4	13.3	41.9	45.8
סבלות; פריקה וטעינה	16.8	22.0	21.5	20.9
אחרים	63.7	64.7	36.6	33.3
סך הכול באחוזים	100	100	100	100
סך הכול	2860	6487	3796	17016

עובד מתוך: **מפקד אוכלוסין יווני 1928**, III, חלק 1: כלל המועסקים — לוח Ie, עמ' 314 (אתונה), עמ' 315 (פיראוס), עמ' 351 (סלוניקי). פליטים — לוח IIe, עמ' 704 (אתונה), עמ' 705 (פיראוס), עמ' 741 (סלוניקי).

הערות:

1. הקטגוריה 'ותיקים' חושבה בהנחה שאוכלוסיית הפליטים (שהגיעו לאחר 1922), שבנוגע אליה יש נתונים נפרדים של ההתפלגות התעסוקתית, משלימה את אוכלוסיית הוותיקים באוכלוסייה הכללית.
2. חלקם של היהודים (55,250 נפש) באוכלוסייה ה'ותיקה' של סלוניקי (147,655 התושבים שהיו בעיר לפני 1922), המורכבת מ'ילידי העיר' (88,050 נפש), ילידי יוון ופליטים שבאו לפני 1922, מוערך בכ־37%.
3. בפילוח של כוח העבודה לפי ענף ודת, הרכיב 'ותיקים' נחשב מייצג את המגמות המאפיינות את הרכיב היהודי. מקובלת ההנחה שבשירותי התחבורה, שיהודי סלוניקי שלטו בהם עד שנת 1922 לפחות, חלקם היחסי היה גבוה בהרבה מחלקם באוכלוסייה הוותיקה. ראו: Meron, 2006

84. נסיבות אלו עיצבו את דפוסי הריכוזיות הגאוגרפית במדינות 'הירושה' החדשות, למשל באיסטנבול. ראו: Keyder, 1995
85. אוכלוסיית אתונה צמחה מ־164,479 (1907) ל־452,919 (1928) בהשוואה לאוכלוסיית סלוניקי שגדלה מ־157,889 (1913) ל־236,524 (1928). נתונים אלו הם עבור היחידה המנהלית 'ville'. הנתונים ההתחלתיים שפורסמו במפקד האוכלוסין של 1928 עבור אתונה שאובים ממפקד אוכלוסין יווני 1907. ברם, עבור סלוניקי, הנתונים לקוחים מהמפקד המיוחד שנעשה (1913) עם סיפוחה של העיר ליוון. ראו: **מפקד אוכלוסין יווני 1928**, I, לוח *11. המגמה בלטה גם בהשוואה לדפוסים דומים בבלקן: מכל 100 תושבים ביוון (1928) ישבו 7.3% באתונה, לעומת סופיה (3.7%), בוקרשט (4.4%) ובלגרד (1.9%) — שכנותיה בבלקן. עם זאת עדיין היתה הצפיפות באתונה רחוקה מזו שבבירות במרכז אירופה, כגון בודפשט (10.8%) ווינה (27.9%). **מפקד אוכלוסין יווני 1928**, II, לוח 26; Lampe and Jackson, 1982, pp. 237-238, 402-415

לוח 3: מדדי ייצוג של פליטים ווותיקים בשירותי התחבורה בסלוניקי ובפיראוס (1928)

	סלוניקי		פיראוס	
מדד ייצוג (I)	פליטים	ותיקים	פליטים	ותיקים
ימאות מסחרית	1.283	0.875	0.914	1.025
סבלות; פריקה וטעינה	0.823	1.078	1.027	0.992

עובד מתוך לוחות 4, 5.

הערות: מדדי הייצוג (I) לפליטים ולוותיקים בכל אחת מערי הנמל היווניות הללו חושבו כמתאם בין אחוז המועסקים פליטים/ותיקים בתת־ענף של 'תחבורה ותקשורת', לבין אחוז סך כל המועסקים בתת־ענף זה מתוך 'תחבורה ותקשורת' (T). כאשר I=1 קיים ייצוג מלא; כאשר I >1 קיים ייצוג יתר; כאשר I<1 קיים תת־ייצוג. על שימושו של המדד בחקר קבוצות אתניות ראו לדוגמה: נהון, תשמ"ד.

נתוני המפקד של 1928 מצביעים על ייצוגיות יתר של הפליטים בימאות מסחרית בסלוניקי לעומת תת־ייצוגיות בתת־ענף זה בפיראוס ומאששים את המסקנה, שחדירתם של הפליטים בעלי מורשת הימאות המסחרית לתת־ענף זה בסלוניקי חיסלה את שליטתם הזמנית של היהודים בתת־הענף. לא כך היה בשירותי הסבלות והסוורות. פער מזערי בין מדדי הייצוג של פליטים ווותיקים בפיראוס בתחום זה מלמד על כניסה שווה לאפשרויות התעסוקה החדשות שנוצרו בנמל פיראוס המתפתח. ואולם הפער הגדול יחסית בין מדדי ייצוג של פליטים ווותיקים בסלוניקי משאיר מקום לסברה כי נחסמה כניסתם של פליטים בסלוניקי לשירותי הסבלות ולעבודות הכפיים הקיימים — אך לא צומחים — והתפוסים בידי ותיקים ובהם יהודים, שנתנו את שירותיהם ישירות לחברות ספנות ולנציגי ספנות יהודים וזרים (לא־יוונים). כל עוד נוהל הנמל, בדומה לתשתיות ציבוריות אחרות, בידי חברות זרות היה קשה לדחוק את רגליהם של העובדים היהודים.[86]

ה. תזוזות במבנה העבודה בנמל וההלניזציה של הנמל בראשית שנות השלושים

הצמצום בהיצע העבודה בשנות השלושים והגידול בכוח עבודה בעל מיומנויות ימיות החריף את העימות בין עובדים יהודים לעובדים יוונים בנמל. הדמיון בין עובדי נמל יהודים לפליטים עם מורשת ימית[87] החריף את התחרות בין עובדים יהודים לעובדים יוונים בסלוניקי ובהם פליטים. להלן יוכח שלא היה צורך בחוקי הלאמה, וההלניזציה הדמוגרפית של הנמל הושלמה באווירה עוינת לעובדים יהודים ותוך כדי הכנסת שינויים במבנה התעסוקה בנמל.

86. ראו: בורלא, תשמ"ו; Meron, 2006

87. הפליטים היוונים שהגיעו מערי החוף של אסיה הקטנה התמחו בעיסוקי הים המסורתיים. ראו: Eddy, 1931, pp. 114-115

מאז מינויו של וניזלוס לראש ממשלת יוון (אוגוסט 1928) ובהשפעתו של השפל בסחר העולמי (1929) הסתמנה התכנסות מדורגת למשק לאומי אוטרקי. שינוי מבני זה היה הרה אסון למשק המקדוני בכלל והסלוניקאי בפרט, שהיה קשור בטבורו לכלכלה העולמית. אבל גם במהלך ההבראה המשקית של יוון (1932–1936) הלכו והתחזקו הדפוסים הגאוגרפיים של התפתחות כלכלית שאפיינו את המשק היווני לפני המשבר — על אף התאוששות שוק הטבק (1934) נמשכה ההתנוונות של נמל סלוניקי כמו של שאר נמלי היצוא, והפעילות העסקית המתחדשת באתונה רבתי הלכה והעצימה.[88] בלוח 4 מתוארות השפעות המשבר העולמי בספנות (1929–1934) על הסחר בנמלי פיראוס וסלוניקי. לא זו בלבד שניכרת בסלוניקי 'נפילה' עמוקה מזו שבפיראוס, אלא שמנתונים אחרים אנו יודעים שגם לאחר המשבר לא הצליח נמל סלוניקי להתאושש. קונסול בריטניה דיווח (בשנת 1934) על ירידתו של נמל סלוניקי לעומת עלייתו של נמל פיראוס ועל גידול בפיזור הסחר בין נמלי יצוא מתחרים (כגון נמל ולוס) (לוח 4).

לוח 4: נפח סחר החוץ של פיראוס וסלוניקי 1931–1933 (בטונות; מספרי מדד 1931=100)

שנה	פיראוס	סלוניקי
1931 שנת בסיס	100	100
1932	95	87
1933	65.4	58.7

מקור: עובד מתוך DOT, 1934, p. 28

על התהליכים האלה נוספו שני גורמים שדנו ישירות את התעסוקה היהודית בנמל מראשית שנות השלושים לשקיעה. האחד, העברתה בפועל של הפעלת הנמל מניהולה של החברה הצרפתית לניהול יווני באמצעות ייסוד 'הקרן של נמל סלוניקי' (1930). זו רכשה את הזכות להפעלת הנמל מידי החברה הצרפתית תמורת תשלום שנתי. התאגיד החדש המשיך בעבודות לשיפור התשתית הקיימת ויזם פרויקטים חדשים של בנייה.[89] תמורה זו אפשרה להחליף עובדים יהודים בפליטים.

הגורם האחר הוא התייעלות שירותי הפריקה והטעינה עם בניית מזח חדש בנמל. עם בנייתו ירד הביקוש לשירותי פריקה וטעינה באמצעות דוברות, ענף שנשלט בידי עובדים יהודים.[90] בדיווח ששלחו בשנת 1927 'האחים מולכו', שבבעלותם היתה סוכנות להובלה

88. Mazower, 1991, p. 237; Mazower and Veremis, 1993, pp. 122-125
89. http://www.thpa.gr/index.php?option=com_content&task=view&id=23&Itemid=46&lang=en באופן רשמי החברה המנהלת את הנמל נהפכה לסוכנת ממשלתית רק בשנת 1953. Baxevanis, 1963, pp. 23-25
90. לימים, הכנסת מיכון משוכלל להתייעלות עבודת הפריקה הביאה לצמצום הביקוש לפועלים בנמל והולידה לחצים של איגודי העובדים בנמלים השונים. ראו: Baxevanis, 1963, p. 27

ימית, יבשתית וביטוח, אל המבטחים האירופים, מובאת ה'בשורה' שהיתה עתידה לחולל את התמורות המכוננות בפעילות בנמל:

> סחורות הנפרקות מן האוניות מועברות באמצעות דוברות, 200 במספר, זמינות ובמצב טוב. כל דוברה מסוגלת להעביר 25–150 טון, וכל צי הדוברות מסוגל להעביר מטען של 7000 טון מכל סוגי הסחורות. כך תהליך הפריקה של האוניות נעשה בזריזות, ונדיר שסחורות נשארות על הדוברות יותר מ־24 שעות, ואז מאוחסנות הסחורות באחד מ־43 מחסני השילוח או במחסני הערובה שבאזור הסחר החופשי. באזור הסחר החופשי הורחבו שטחי האחסון. יתרה מזו, באזור זה הולך ונבנה מחסן סחורות חדש, גבוה, בעל קומות אחדות, השייך ל'חברה האנונימית למחסנים כלליים של יוון' (Société Anonyme des Magasins Généraux de Grèce). בשל המחסור בשטח, שכן אורכם של הרציפים מגיע רק ל־1300 ירדים, לא כל ספינה יכולה לעגון לאורך הרציף. ואולם ההרחבות הגדולות המתוכננות יאפשרו זאת בעתיד לכל ספינה העוגנת בנמל. לפיכך דוברות הפריקה תהיינה בשימוש רק בעבור סחורות שלא ניתנות לאחסון, כגון מטענים דליקים, קורות עצים, חומרי בנייה למסילות ברזל [...] כמויות גדולות של תבואה.[91]

דיווח רשמי ומהימן זה מאיר את עדותו של חיים רפאל. לדבריו, ההתייעלות של עבודת הפריקה בנמל מאז חנוכת המזח החדש (1932) הותירה את הסוורים היהודים מחוסרי תעסוקה. המזח החדש צמצם את התלות בדוברות הפריקה של הנמל. לאוניות היה קל לפרוק את מטעני הסחורות במזח החדש ומשם להעבירם היישר לבתי האחסון שברציף. ממילא הצטמצמה התעסוקה בקרב עובדי הדוברות. לאחר חנוכת המזח המשוכלל (1932) איבדו הסבלים הללו את עבודתם, כשחברת 'מאונס' של סבו, חיים גילידי, שהיה בעל 13 דוברות פריקה בנמל שהעסיקו עד אמצע 1930 כ־60–70 עובדים יהודים, פשטה את הרגל.[92] אם נצרף לתיאורם של האחים מולכו את דיווחו של יצחק בן־צבי (1914), ולפיו היוונים בעלי הסירות הגדולות היו מיעוט לעומת רוב גדול של יהודים,[93] נוכל להסיק כי תמורות אלו הביאו לידי קריסתם של קבלנים יהודים ועובדיהם בנמל סלוניקי.[94]

91. Meron (forthcoming)
92. רפאל, 1997, עמ' 79-81.
93. לפי דיווחו של יצחק בן־צבי בשנת 1914: 'מקצוע הספנות הוא בשאלוניקו נחלת היהודים, מאבות לבנים, זה מאות בשנים. יוונים עסקו במקצוע זה רק במספר קטן. מספרים מדויקים קשה להשיג: כנראה, עולה, בקרוב מספר הספנים בעלי הסירות הקטנות למאתים, ובעלי הסירות הגדולות הרבה יותר מזה מהם היו רק 15 או 20 ליוונים והשאר ליהודים. הספנות נחלקת לשני מקצועות: הספנים בעלי הסירות הקטנות [...] מועסקים בהובלת נוסעים מן החוף לאניה [...] המקצוע השני — עוסקים בהובלת סחורות מן האניה ואל האניה. בעלי הסירות הגדולות (הנקראות בתורכית: מעונה [...]) הם אנשים יותר אמידים ולהם גם פועלים שכירים, או מבני משפחתם עובדים אצלם במשכורת'. בן־צבי, תשכ"ז, עמ' 340.
94. לדברי סרוגו (2003, עמ' 39), הנשען על העיתון *el pueblo* (גיליון 132, 3.12.1932) הכתוב

הקמת המחסנים החדשים ביוזמה יוונית אמנם היתה עשויה ליצור ביקוש לעובדי נמל, אבל אחווה יוונית של יוונים בעלי אוניות ושל הבעלים היוונים של המחסנים החדשים הכריעה בהעדפת העובדים היוונים. בעלי ספינות וקבלנים יוונים לא הצטרכו לוותר על יעילות כלשהי בהעדיפם עובדים יוונים, שכן ספנות וימאות היו כאמור מורשת כלכלית יוונית, כפי שהעיד בשנת 1920 הקונסול הבריטי ראולינס (Rawlins): ׳כמובן, היוונים הם גזע של "יורדי־ים"׳.[95] היהודים היו בעלי ההגמוניה על העבודה בנמל סלוניקי בתקופה העות׳מאנית, והיוונים החזיקו בה בשאר נמלי האימפריה — וזו היתה כאמור חלוקת העבודה האתנית שהתקיימה באימפריה העות׳מאנית.

העסקת יוונים לא כוונה מלכתחילה נגד יהודים. האפליה הלאומית של בעלי ספינות יוונים, שנזקקו לשירותי הפריקה והטעינה בנמל, היתה מושרשת היטב בתעשיית הספנות בבעלות יוונית. במחקר יסודי ומקיף העוסק בהיסטוריה של הספנות היוונית מדגישה ג׳לינה חרלפטיס (Gelina Harlaftis) שתעשייה זו היתה ׳יוונית׳ מבחינת התעסוקה ונותרה כזאת עד עצם היום הזה. חברות יווניות העסיקו עובדים יוונים בכל הדרגים. עובדים בספינות שבבעלות יוונית גויסו בדרך־כלל החל במעגל המשפחתי של רב החובל (בדרך־כלל שותף בבעלות על הספינה), אחר־כך של שכניו וכלה במעגל האתני היווני בכלל. יחסי עבודה מיוחדים בספינות היווניות, שהתבססו על קרבת משפחה ומוצא גאוגרפי משותף בין הקברניט לצוות, ביססו את הלכידות הפנימית של רשת הספנות הבין־לאומית היוונית. מסורת מקומית משותפת ושפה משותפת סייעו לעיצוב אופיה ה׳יווני׳ של עבודת הימאות, ומיומנויותיה נלמדו באמצעות חונכות (בהיעדר חינוך ימי פורמלי ביוון). לזכות אסטרטגיה זו זוקפת חרלפטיס את הישרדותן של רשתות הספנות בבעלות יוונית ואת הצלחתן בצליחת המשברים ביחסי עבודה בשנות העשרים והשפל הגדול (1929–1932) שגרם שביתות והביא לידי התפשטות הקומוניזם. מעבר לכל שאיפות פטריוטיות סייעה ה׳יווניות׳ לא רק להתגבר על המשברים, אלא גם להגברת היעילות של הטעינה והפריקה.[96]

בלדינו: ׳מסירת מונופול הסבלות באזור הצרפתי של הנמל לחברת "פוסידון" הביאה להחלפת רבים מקרב ארבעים בעלי הדוברות שהעסיקו מספר רב של עובדים יהודים׳. אומנם, לא עלה בידי לאתר מקור זה בספרייה הלאומית או במכון יד בן־צבי. ברם, מצאתי הישנותו של המושג ׳נמל צרפתי׳ אף אצל הדר (2003) עמ׳ 30 הערות 24 ו־27. שם מצטטת הכותבת את המאמר ׳פועלי הנמל היהודים׳ שפורסם באותו עיתון מתאריך 2.3.1931. וכך רושמת הדר בהערה 27: ׳תרגום: חברת "פוסיידון" היוונית קיבלה את המונופול על כל עבודת הסבלות ב"זון פראנקה" (ל־אזור הצרפתי)׳. היות שלא היה אזור ׳צרפתי׳ בנמל סלוניקי, אפשר להניח שנפלה שגיאה בתרגום מלדינו של המושג ׳zona/zon franka׳, שמשמעו אזור [נמל] חופשי ממכס. ראו גם: פרץ ופימיינטה, תשס"ח, עמ׳ 187–188, 471. הכוונה לאזור הנמל היווני החופשי ממכס שנוסד ב־1914. בדומה לאזור הסחר החופשי של יוגוסלביה שהוקם בשנות העשרים המאוחרות, תפקידו העיקרי היה לקדם את הסחר הבין־לאומי בעליות מזעריות של מכסים. ראו: Baxevanis, 1963, pp. 13-16

95. HMSO, 1920, p. 30

96. ראו: Harlaftis, 1996, pp. 214-225, 266-277

לא ייפלא אפוא שההקפדה על גיוס עובדים יוונים נמשכה גם בשירותי הנמל, בייחוד שאת החלופה הציעו דוברי ספרדית יהודית (לדינו) — ולא דוברי יוונית, היא שפת הספנות.[97] על רקע זה יש לראות את העדויות המוקדמות על העדפת סבלים, פורקי אוניות וטוענ׳ אוניות יוונים על פני פועלי נמל יהודים בסלוניקי. ואולם בעיני המתבונן היהודי, העדפת עובדים יוונים נחשבה אפליה לאומית, כפי שתיאר בן־צבי שביקר בנמל כבר בשנת 1914: ׳ספרו לי אחדים מהספנים היהודים: ״מהאוניות הבאות לחוף שאלוניקו אנו מרויחים: מהאוסטריות, מהרוסיות, מהצרפתיות וכו׳. אולם מכל המון האוניות היווניות אין אנו מרויחים אפילו פרוטה אחת. השאלה הראשונה שהם שואלים אותנו היא: האינך עברי? ואנחנו אין דרכנו להתכחש לעמנו״׳.[98] ממילא, העיכוב המתמשך בייסודו של אזור סחר חופשי יוגוסלבי בנמל סלוניקי (ראו לעיל) צמצם את הזדמנויות העבודה במיוחד לעובדי נמל יהודים. יש להניח כי מטעמים פוליטיים אוניות יוגוסלביות היו מעדיפות להעסיק בשטח הנמל החופשי הנפרד שלהן עובדים יהודים לצורך מתן שירותי נמל.

תמורות אלו מוכיחות ב׳ראייה לאחור׳ שהשליטה היהודית בנמל בשלהי העידן העות׳מאני היתה זמנית בלבד. התמורות בכלכלה העולמית בשנת 1929 הורגשו כבר משנת 1926. מחירי הטבק בשוקי העולם צנחו ועמם ירד הביקוש לטבק המקדוני המובחר, מה שגרם להתמוטטות סחר החוץ; להצפתו של שוק העבודה בסלוניקי במובטלים שהיו חקלאים ופועלי תעשייה מענף הטבק הקורס; ולהחרפת התחרות על הזדמנויות תעסוקה בקרב הבורגנות הזעירה ומעמד הפועלים במטרופולין.[99] פועלי טבק יהודים נפלטו למגזר השלישי, וסוחרים זעירים יהודים התמוטטו.[100] החרפת התחרות על הזדמנויות עבודה ודיור בעיר נוספה על החרפה באפשרויות העבודה בנמל. הסתת ההמונים היוונים המובטלים לפרוע בפועלים היהודים תושבי רובע קמפבל (יוני 1931) עשתה את היהודים ׳שעיר לעזאזל׳, המואשם במחדלי האליטות היווניות. לניפוץ התקוות הכלכליות של הפליטים לפיצוי על רכושם הנטוש במסגרת ועידת אנקרה (1930)[101] נוסף הכשל ביצירת מקומות תעסוקה למובטלים תומכי ראש הממשלה ויזילוס. כפתרון הציבה ממשלת ויזילוס את הפועלים היהודים כבלם זעזועים לפיזור המתח החברתי בין האליטות היווניות להמונים המובטלים. אימוץ מדיניות רשמית אנטי־קומוניסטית המהולה בשנאת זרים אפשרה

97. ההתבוללות הלשונית שהורגשה מראשית שנות השלושים בקרב הצעירים היהודים עקב החלת חוק חינוך חובה ביוונית (1929) לא היתה נחלת כלל המבוגרים (Ginio, 2002), וודאי שלא של פועלים בנמל.

98. בן־צבי, תשכ״ז, עמ׳ 340.

99. Mazower and Veremis, 1993, pp. 119-120

100. Mourghianni-Estela, 1996

101. הרכוש התורכי הנטוש ב׳יוון החדשה׳ הועבר לממשלת יוון על־ידי הוועדה ליישוב הפליטים (RSC) וממנה לבנק הלאומי היווני. מוסד זה החזיק בנדלן כנגד איגרות חוב לפליטים. Eddy, 1931, p. 165; Hirschon, 1989, p. 47

לאליטות היווניות להפריד בין המובטלים, השותפים למעמד ולגורל (יהודים ויוונים), ולהמשיך למשול. ההמון היווני כיוון אצבע מאשימה לעבר העניים היהודים כגורמים לאבטלתם של העובדים הדומיננטיים.[102] כך שימש פוגרום קמפבל ׳מנוף׳ להגירה המונית של עובדים יהודים לארץ־ישראל, כשליש מהם עובדי שירותי התחבורה ובהם פועלי הנמל (לוח 5).

ו. ההזדמנויות החדשות שנוצרו עבור פועלי הנמל היהודים של סלוניקי בנמל חיפה

התהוותו של משק לאומי יהודי בארץ־ישראל המנדטורית יצרה הזדמנויות חדשות לפועלי הנמל היהודים של סלוניקי. צמיחת נמל חיפה והמטרה שהציבה לעצמה מועצת פועלי חיפה — ׳כבוש העבודה בנמל, אחד מענפי העבודה הכי חשובים במובן הכלכלי והלאומי׳[103] — היו גורמי משיכה לפועלים היהודים מנמל סלוניקי שנדחקו מעבודתם המסורתית. עובדי הנמל היו המגזר הבולט (יותר משליש) בקרב עובדי הכפיים, שנכללו בין ה׳עולים בכוח׳ מסלוניקי — העותרים לבקשת סרטיפיקט (1934).[104] בצד קומץ בעלי מקצועות חופשיים (אחוז אחד) ואנשי צווארון לבן (שלושה אחוזים), ראו בני המעמד הבינוני הזעיר ואף עובדי הכפיים, ובהם עובדי שירותי התחבורה והנמל, את ההגירה מסלוניקי כ׳גאולה׳.[105] לוח 5 מלמד שמשמעותה של ה׳גאולה׳ היתה מציאת פתרון למצוקת התעסוקה בארץ מוצאם.[106]

102. תגובתה האדישה של ממשלת וניזלוס בוטאה בזיכוי הנאשמים מחוסר ראיות. ראו: ראובן, תשכ״ז; עמנואל, תשל״ב, עמ׳ 212; רקנטי, תשל״ב, עמ׳ 329. Vassilikou, 1993, pp. 21-23, 26-28, 31-32; Morghianni-Estela, 1996, p. 597; ראובן (תשכ״ז, עמ׳ 231), הגדיר את משפט הנאשמים בפוגרום קמפבל ׳משפט על היחסים בין יוונים ליהודים׳. רוזן (Rozen, 2005, pp. 288-289) מציעה לראות באירוע זה אפיזודה המדגימה את הקושי ביצירת יחס סובלני כלפי מיעוט במדינת לאום.

103. ממועצת פועלי חיפה אל הנהלת הסוכנות היהודית בירושלים, 29 בינואר 1934, אצ״מ S6/2534; ממועצת פועלי חיפה אל מחלקת העלייה של הנהלת הסוכנות היהודית, 27 דצמבר 1933, אצ״מ S6/2534.

104. השוו להתפלגות העיסוקית של 729 בקשות עלייה (1932-1936) שנמצאו בארכיון הקהילה היהודית במוסקבה: Rozen, 2005, p. 303.

105. הדים לתחושה זו בעיתונות היהודית ראו: Constantopoulou and Veremis, 1998, no. 70, pp. 222-223.

106. מינה רוזן מגיעה למסקנה זו מתוך בדיקת היקפה ומהותה של השתתפות ההמונים היהודים בסלוניקי במעשה הציוני. Rozen, 2005, pp. 301-310.

לוח 5: ה'עולים בכוח' מסלוניקי לארץ־ישראל המנדטורית לפי מקצועות (1934)

ענף	מספר עובדים	אחוז מהמועסקים
מזון	22	2.2
בניין	42	4.2
מתכת	102	10.3
עץ	108	10.9
עור — הנעלה	50	5.1
הלבשה	158	16.0
טבק	6	0.6
נייר ודפוס	14	1.4
פועלים כללי	77	7.8
פקידים	30	3.0
מקצועות רפואיים	10	1.0
חקלאות	21	2.1
שירותים פרטיים (ספרים)	6	0.6
שירותי תחבורה	344	34.7
סך כל המצהירים על עיסוקם	990	100.0

עובד מתוך: אצ"מ S6/2356, רשימת עולים ב'כוח' ומקצועותיהם, נשלחה מהמשרד הארץ־ישראלי בסלוניקי (30 בספטמבר 1934) אל מחלקת ההגירה של הסוכנות היהודית בירושלים.

הערות:

א. 1566 הבקשות לעלייה שהוגשו (לפי הרשימה המקורית מאוקטובר 1934, המצויה באצ"מ S6/2534, המספר הנקוב לציון סך כל הבקשות הוא 1400, ואינו תואם כאמור את הסיכום החשבוני של מספר הבקשות) כללו 4612 עולים בכוח. מתוכם רק 990 מהמבקשים הצהירו על עיסוק. 576 האחרים היו: רווקים, תלמידים, צעירות, חלוצים, כאלה שראש משפחתם כבר היה בפלשתינה־א"י ועוד בקשות פנימיות שלא פורטו.

ב. להלן פירוט הקטגוריות המקובצות: מזון — אופים, קונדיטורים; בניין — בנאים, יצרני מראות; עץ — יצרני קופסאות, צובעי סירות, יצרני כיסאות, נגרים ויצרני מברשות ומטאטאים; הלבשה — חייטים, ניקוי יבש, ייצור ושיווק כובעים, קונפקציה; נייר ודפוס — דפסים, כורכי ספרים, צלמים, יצרני שקיות נייר; שירותי תחבורה — סבלים, עגלונים, נהגים, סוורים ופועלי נמל; מקצועות רפואיים — רופאים, רופאי שיניים, רוקחים.

בו־זמנית תבעו מוסדותיו של היישוב היהודי בארץ־ישראל המנדטורית לחלק את התעסוקה של ממשלת המנדט, ובכלל זה עבודות ציבוריות המתאימות אף לפועלים לא מקצועיים, בין יהודים לערבים על־פי חלקם היחסי בארץ. הקושי בהשגת מטרה זו היה טמון בתפיסה שרווחה הן בקרב חברי הממשל והן בקרב המעסיקים הפרטיים, ולפיה העובד הערבי זול יותר וטוב יותר. בנייתו של נמל חיפה הציבה סוגיה זו בעין הסערה.[107] לפיכך מוקדו גילויי הלאומיות הכלכלית של הממסד הציוני בשלב זה של הדה־קולוניזציה (מתוך זיקה לשלטון בריטניה בארץ־ישראל) בשאיפה ל'ייהוד' העבודה בנמל חיפה. מימושה היה

107. גרוס, תש"ס, עמ' 196–198.

כרוך בהשגת 300 סרטיפיקטים (1934) ממחלקת העלייה הממשלתית לצורך העלאתם של פועלי הים מסלוניקי לחיפה במחצית הראשונה של שנות השלושים. ההתכתבות הענפה שניהלה מועצת פועלי חיפה עם ההסתדרות הציונית בירושלים חושפת טפח מגילויים אלה.

הבעלות היהודית לעתיד על הנמל היתה גולת הכותרת בהצעתו של ד״ר דוד ורנר סנטור, שליח הוועד הפועל של הסוכנות היהודית לענייני עלייה (1932), לפועלי הנמל בסלוניקי בביקורו אצלם (11–15 בדצמבר 1932). הוא השתמש במונחים שאולים מ׳החוויה הסלוניקאית׳ אשר מציגים את נמל חיפה, המוזן בידי סוחרים יהודים, כחלופה לנמל סלוניקי: ׳נמל חיפה, הקשור ל״הינטרלנד״ שכולה בבעלות יהודית, עתיד גדול צפוי לו עוד׳.[108] זה היה קסמו של חלון ההזדמנויות שנפתח הן לפני יורדי־הים והן לפועלי הנמל הסלוניקאים בארץ־ישראל ולא בביירות, קושטא או איזמיר — אפשרות שהעלו דייגים מסלוניקי בשנות העשרים.[109]

פנייתו של הד״ר סנטור לעובדי הנמל נעשתה לא רק על רקע הפוגרום שחוותה שכונת הפועלים היהודית ברובע קמפבל, אלא אף תאמה את הגידול בביקוש לעבודת כפיים בנמל חיפה: ׳לרגלי גִדוּל האימפורט ובעיקר האקספורט (תפוחי זהב) — דרוש מספר פועלים גדול לעבודות הפריקה והטעינה בנמל והמצב הגיע לידי כך שלא רק פועלי חיפה הערבים אינם מספיקים, אלא גם מאות החורנים העובדים בנמל אינם מסוגלים למלאות את העבודה הדרושה וקבלני המכס לעבודות הסבלות וכן הקבלנים לסטיבדורינג [פריקת האוניות והטענתן] פונים לארצות השכנות, סוריה ומצרים, לשם חִפוש פועלים בשביל עבודות הנמל בחיפה׳; נמל זה, הגדול מנמל יפו ובעל תנאי עגינה טובים יותר, ׳שהאניות מבקרות [צ״ל מבכרות, כלומר מעדיפות, א״מ] את נמל חיפה השקט ובטוח בימי סערה, על פני נמל יפו וכן גם ע״י כך שנמל יפו אינו מסוגל לפרוק את הכמות הענקית של סחורות המגיעות לארץ וחלק גדול מהאניות הבאות ליפו מוכרחות לעבור לחיפה על מנת לפרק כאן את מטענן׳.[110]

התנאים המועדפים שהוצעו לסלוניקאים, ובהם פטור מחלק של ההוצאות הכרוכות במעברם מסלוניקי לארץ־ישראל, מעידים על חיוניותם המידית של פועלים מיומנים אלה למימוש ההזדמנות להגדלת כוח העבודה היהודי בנמל חיפה הצומח, ולמנוע את תפיסת מקומות העבודה האלה בידי ׳חדשים׳ שאינם מבני הלאום. לפיכך ׳הכרחי שפועלי הים, סבלים וסטיבדורים, יגיעו לארץ לא יאוחר מ־25 לדצמבר ולא — נפסיד 100 מקומות

108. Constantopoulou and Veremis, 1998, no. 67, p. 218

109. דחיקתם של הדייגים היהודים בידי הפליטים (1924) העלה בקרבם מחשבות לנטוש את המקצוע או להגר לנמלי ביירות, קושטא או סמירנה. ראו: מולכו, תשי״א, עמ׳ 38.

110. ממועצת פועלי חיפה אל הנהלת הסוכנות היהודית בירושלים, 29 ינואר 1934, אצ״מ S6/2534.

עבודה בנמל שאולי לעולם לא נוכל להחזירם, כי אם יכנסו פועלים ערבים לא נוכל להוציאם'.[111]

העדפת עובדי כפיים יהודים במגזר ממשלתי הקשור לתשתית ציבורית — הנמל בשנות השלושים בארץ־ישראל המנדטורית — יכולה להיחשב השקעה בהקמת המדינה היהודית עצמה, ואפיינה את הלאומיות הכלכלית היהודית בתנאי 'טרום מדינה' בארץ־ישראל.[112] המאבק של מועצת פועלי חיפה עם שלטונות המכס הבריטיים נועד להכניס את העובדים הסלוניקאים לעבודת סבלות הקשורה לבית המכס — מגזר תעסוקה ממשלתי־בריטי בנמל. היה על מועצת הפועלים לשכנע את ההנהלה הבריטית של הנמל שעובדים יהודים מסלוניקי יעילים לפחות כמו העובדים הערבים ולא יקרים מהם, ואת הקבלנים הפרטיים היהודים, ש'מחיר אפלייתם הלאומית' של המועמדים הללו הוא מזערי ויש לשלמו למען מימוש המטרה הלאומית.[113] כדי להגדיל את מספר היהודים בעבודות הקשורות לבית המכס הציעה מועצת פועלי חיפה להסתדרות הציונית להציג לפקידות הבריטית את דרישתה לגיוס עובדים יהודים מסלוניקי לעבודה הצומחת בנמל ככורח רציונלי, שהוא בגדר של תיקון אי־שוויון לאומי:

> שיעורם העכשווי של הפועלים היהודים בנמל הוא בין שמונה לעשרה אחוזים, 65–70 פועלים יהודים מתוך 650–800 פועלים העובדים בנמל (בעבודות סבלות, ספנות, סטיבדורינג, פקידות, משטרת המכס), בעוד חלקו של היישוב היהודי בטונז' העובר את בית המכס בחיפה מגיע לכ־60 אחוז מהטונז' הכללי. לפיכך יש לגייס עובדים אלו מקרב פועלי נמל יהודים בסלוניקי במקום גיוס פועלים ערבים מחלב שבסוריה. אף שיש להגדיל את שיעור הפועלים היהודים בכל עבודות הנמל לכמחצית מהעובדים, מציעה מועצת פועלי חיפה להגדילו בהדרגה: בשנת 1934 לכדי שליש מכלל הפועלים והפקידים, וב־1935 לכדי מחצית.[114]

111. ממועצת פועלי חיפה אל הנהלת הסוכנות היהודית בירושלים, 30 בנובמבר 1933, אצ"מ S6/2534.

112. מצר, 1978.

113. ראו: ברנשטיין, 2003, עמ' 88, 100–103.

114. פרטים אלו לא סופקו מידי שלטונות המכס הבריטיים, המתנגדים לכניסת פועלים יהודים, אלא נשאבו מלשכת המסחר ומסוכני האוניות. ממועצת פועלי חיפה אל הנהלת הסוכנות היהודית בירושלים, 29 ינואר 1934, אצ"מ S6/2534. בעותק מפנייה של מועצת פועלי חיפה למחלקת העלייה של הסוכנות, מ־7 באוקטובר 1934, מפרטת האחרונה את מקומות שילובם של סוורים ופועלי נמל סלוניקאים, שהגיעו לא מכבר, בעבודות בנמלי חיפה ויפו. מועצת פועלי חיפה מציינת כי נוכח העברת כל יבוא חומרי הבניין מיפו לחיפה 'הנמל מלא עבודה ולנו אין פועלים'. לטענתה, קיים מחסור ב'לפחות 100 פועלים לסבלות ולסטובדורינג בנמל. נוסף לזה דורש עתה מנהל הנמל, מר רוג'רס, 50 סבלים לבית המכס', אצ"מ S6/2534.

על אף הדרישה לתקן את אי־השוויון הלאומי, גיוסם של העובדים היהודים מסלוניקי לא היה כרוך בהפסד יעילות. פועלים אלה נחשבו מיומנים גם לעומת פועלי הנמל הערבים והאחרים שהובאו לנמל חיפה:

> אם אפשר היה פעם לבוא בטענות שאין הפועלים היהודים מסוגלים להוציא לפועל את עבודות הסבלות והסטיבדורינג בנמל — הרי עתה יודעים כל פקידי המכס, החל מהשוטר הערבי וגמר במר גיב, פקיד החוף, והא׳ סטיד ופינלסון מנהלי המכס, כי הפועלים היהודים מסלוניקי, שהובאו לארץ ע״י ההסתדרות בעזרת הנהלת הסוכנות, מסוגלים יותר מכל פועל אחר בנמל להוצאת העבודה לפועל.[115]

לפיכך, הקבלן היהודי שיעניק שירותי סבלות הן בבית המכס והן ליצואנים יהודים לא יסבול מהפסד יעילות בהעסקת פועלים יהודים, אלא להפך:

> עובדה היא, כי הסבלים היהודים מסלוניקי העובדים בנמל חיפה מוציאים במאה אחוז יותר עבודה מכל פועל אחר. בה בשעה שסבל סלוניקאי נושא 100–150 ק״ג ומספר הגון ביניהם גם עד 400 ק״ג — מאות הסבלים החורנים, העובדים במכס, אינם מסוגלים לשאת אפילו 50% מהמשא הזה. עובדה היא, כמו כן, כי פקידי הרכבת הערבים הממונים על הוצאת סחורות הרכבת מהנמל, דורשים מקבלני המכס שישלחו להם רק את הסלוניקאים, היות והם מוציאים לפועל את העבודות ביתר הבנה, מהירות ואחריות [...] את כל העובדות האלו יוכלו לאשר אנשים אובייקטיביים, כמו הסוחרים והסוכנים היהודים והערבים בחיפה, וגם הנהלת המכס, אשר כידוע אינה נוטה כל עיקר לעבודה עברית, לא תוכל לעמד בפני האמת ולא תוכל להכחישה.[116]

גיוסם של סוורים מומחים מסלוניקי חייב שיתוף־פעולה בין סוכני האוניות היהודים (כולל נציגי ׳חברות הקשורות בחוזים או בהסכמים בע״פ עם הסוכנות היהודית׳) ובין חברות קבלניות יהודיות לפריקה וטעינה (חברת ׳מנוף׳ חיפה; קבוצת ׳הנמל׳), כפי שמלמדות פניותיה החוזרות ונשנות של מועצת פועלי חיפה להנהלת הסוכנות היהודית. ביוזמתם של קבלנים יהודים שפעלו להעלאת סוורים יהודים מסלוניקי הופנתה דרישה דחופה לסוכנות היהודית (27 אוגוסט 1934) לשכנע את סוכני האוניות היהודים למסור את עבודת הפריקה והטעינה של אוניותיהם לקבלן היהודי היוזם את הבאתם של 50 סוורים מומחים מסלוניקי. לבעלי האוניות הובטח שלא יפסידו מ׳טעם האפליה הלאומי׳ שלהם, שכן עבודת הסוורים הסלוניקאים תהיה בעלויות המקובלות בשוק העבודה, ומומחיותם מאפשרת להתחרות בפועלים הערבים. הפנייה הדחופה נבעה מהחשש שאת מקומות התעסוקה החדשים שנוצרו בנמל יתפסו 150 סוורים ממצרים, שבעבורם ביקשה אגודת

115. שם.
116. שם. וכן: ברנשטיין, 2003, עמ׳ 102.

סוכני האוניות ממנהל נמל חיפה להנפיק רשיונות כניסה.[117] לחברות ספנות ועבודות ימיות בבעלות יהודים סלוניקאים (כגון צרפתי ושות׳ הובלות ימיות; מוריס רפאל את יצחק אלבו), שכבר ב־1930 הציעו את שירותי הפריקה שלהן לטובת העסקת הסוורים שהכירו בעיר מוצאם סלוניקי, הצטרפו ב־1935 בעלי חברות פריקה יהודיות מסלוניקי, כמו אברהם קמחי אשר השיג אישור מיוחד משר הפנים היווני להעביר את הדוברות שלו לנמל חיפה.[118] גיוס יזמים יהודים בידי הממסד הציוני הארץ־ישראלי התבסס אם כן לא רק על סולידריות יהודית אלא אף על העובדה שהמחיר שיזמים אלו צפויים היו לשלם בעבור טעם האפליה הלאומי שלהם (העדפת העובדים היהודים מסלוניקי על פני לא־יהודים), כתוצאה מהפסד יעילות, היה אפסי.[119]

פועלי הנמל היהודים מסלוניקי שילמו מחיר נפשי בניפוץ התקווה שבנמל בארץ־ישראל יוכלו לשוב ולשבות מעבודה בשבת היהודית, בהיותם חלק מבניין המשק הלאומי היהודי בשלב הדה־קולוניזציה.[120] בחוזה העבודה שנחתם באוקטובר 1934 בינם לבין

117. פנייה למ׳ שרתוק, מנהל המחלקה המדינית של הסוכנות היהודית לארץ־ישראל, ירושלים, 27 באוגוסט 1934, אצ״מ S6/2534. בין בעלי האוניות וסוכנויות התובלה הימית שאליהן פנתה מועצת פועלי חיפה ב־18 בדצמבר 1934 וב־27 בינואר 1935 להעסקת סוורים יהודים נכללו: יצחק הוז ושות׳; ל׳ ברקוביצי; חברת ׳פרדס׳ המייצגת את חברת ׳שו[ו]רות ימית רומנית׳; חברת לויד טריאסטינו ובעל האונייה ׳תל־אביב׳, אצ״מ S6/2534. בפנייתה מ־18 בדצמבר 1934 מציינת מועצת פועלי חיפה כי חברות אלה מעסיקות ׳מאות פועלים בעבודות הפריקה והטעינה של האניות שלהן׳. ומדגישה כי ׳בין מאות הפועלים האלה אין אף פועל עברי אחד׳, אצ״מ S6/2534. עוד קודם לכן התחייב יהודה אתין, בעל חברה חיפאית העוסקת ב׳אימפורט־אקספורט קומיסיון׳ להעסיק פועלים יהודים מסלוניקי בפריקה וטעינה. ראו: יהודה אתין למשרד הארצישראלי, סלוניקי, 11 ביוני 1930, אצ״מ S6/643.

118. צרפתי ושות׳ למר ארלוזורוב, יו״ר הסוכנות העברית לארץ־ישראל, ירושלים, 10 בדצמבר 1931, אצ״מ S6/2655; נ. תשבי אל חברי הנהלת הסוכנות, ירושלים, בנדון: ׳רשיונות להשאר בארץ לתמיד למומחים בפריקה׳, 11 בדצמבר 1931, S6/2655. במסגרת התכתבות ענפה המתנהלת במהלך נובמבר 1930 בין רפאל ואלבו שבחיפה לבין המשרד הארצישראלי בסלוניקי, ובינם לבין מחלקת העלייה של הסוכנות היהודית בירושלים נבחנה בזהירות רבה בקשתם של הראשונים להעניק רשיונות הגירה לכעשרים פועלי פריקה מסלוניקי. ראו אצ״מ S6/2533. אברהם קמחי פנה לאליעזר קפלן, מנהל הכספים של הסוכנות היהודית, מחלקת העלייה, ירושלים, ב־22 באפריל 1935 וביקש 12 סרטיפיקטים בעבור העלאת סוורים ואנשי תחזוקה מסלוניקי. ראו אצ״מ S6/2534.

119. הדבר נכון אף לנמל תל־אביב. גיוסם של סוורים מסלוניקי לחברת ׳פריקה׳ בע״מ תל־אביב, במהלך נובמבר־דצמבר 1936, כוון ל׳בעלי נסיון בסוורות ובספנות שעל ידם אפשר יהיה להכשיר מספר ניכר של פועלים מקומיים׳. ראו: בר־כוכבא מאירוביץ מנמל תל־אביב אל מחלקת העלייה, 24 בנובמבר 1936, אצ״מ S6/2782.

120. השוו למצר, תשמ״ה, עמ׳ 419. על העלויות הנפשיות הכרוכות בשינוי הסביבה החברתית של מגורי המהגר כמרכיב בניתוח כלכלי של הגירה ראו שם, עמ׳ 420–421.

ההנהלה הבריטית של נמל חיפה הופיע סעיף ולפיו הפועל מתחייב לעבוד לפי הוראות הנהלת הנמל, ואין אפשרות להתחייב ליום מנוחה קבוע.[121] בעניין דרישתם של פועלי הנמל הסלוניקאים לשבות מעבודה בשבת היהודית כתב נציג מועצת פועלי חיפה (7 בינואר 1934):

> אנו בתור הסתדרות של פועלים יהודים מעוניינים מאוד להשיג עבור כל הפועלים את יום המנוחה המסורתי שלנו הוא יום השבת, וכל המכיר את ההסתדרות שלנו יודע כי מאז קיומה אנו נלחמים בלי הרף על מנוחת שבת [...] אולם עלינו לזכור כי אנו מוכרחים תחילה להימצא במקום ב[ה]עבודה על מנת שנוכל להשיג בו את התנאים הדרושים לנו. בכוון זה עלינו לנהל את מלחמתנו, והיא מלחמה קשה וממושכת על כבוש חלקנו בעבודת הנמל ועל מנוחת השבת בו.[122]

הפעם נדרשו הפועלים הסלוניקאים לעבוד בשבת מטעמים של הגנת המשק הלאומי הנמצא במאבק קיומי.

אבני נגף רבות ניצבו לפני פועלי הנמל מסלוניקי, שעד 1948 עדיין היו במיעוט לעומת העובדים הערבים. אולם המעבר מסלוניקי לחיפה היה בעבורם מעבר ממעמד של מיעוט במדינת לאום מתבססת למעמד של עובדים המתעתד להשתייך לרוב לאומי חדש המצוי בהתגבשות. לאור נסיון העבר במדינת הלאום היוונית, ולנוכח ההדים של תופעות דומות של אפליה לאומית שממנה סבלו יהודים במדינות החדשות שקמו במקומה של האימפריה העות׳מאנית ובהן אף הרפובליקה של תורכיה,[123] הוקסמו עובדים אלה מהרעיון להשתלב בנמל שעתיד להיות בבעלות יהודית. נמל חיפה היה בעבורם כמו נמל פיראוס בעבור פליטי איזמיר וקונסטנטינופול. בעבור יזמים יהודים בנמל חיפה ובהם בעלי חברות ספנות סלוניקאים, העובדים היהודים מסלוניקי, בדומה לפליטים היוונים בנמל סלוניקי, יכלו לספק חלופה מושלמת ומידית לעובדים ערבים חדשים. בניגוד לנמל סלוניקי שהתנוון בשעה שכוח העבודה שצבא לפתחו גאה, העבודה בנמל חיפה ׳הולכת וגדלה מדי שנה בשנה והעובדים היהודים יתפסו רק עמדות חדשות מבלי לנגוע בספנים ערבים שעבדו מקודם׳.[124]

121. אוקטובר 1934, אצ״מ S6/2534.

122. אצ״מ S6/2534.

123. ידיעות מהוועד האמריקני (1925) מלמדות על לאומנות יוונית המיטיבה עם חברת הרוב ופוגעת קשות בקיום הכלכלי של היהודים. ידיעות דומות מתקבלות מתורכיה. ראו: AJYB, 1925, pp. 468-469. וכן ראו על אנטישמיות במזרח תרקיה שבתחום תורכיה בשנת 1934, Constantopoulou and Veremis, 1998, Nos. 82-85, pp. 239-244

124. נ. תשבי אל חברי הנהלת הסוכנות (בכתב יד רשום הנמען ד״ר ארלוזורוב) בנדון: רשיונות להשאר בארץ לתמיד למומחים בפריקה שהביא צרפתי, 11 בדצמבר 1931, אצ״מ S6/2655.

ז. סיכום ומסקנות

במאמר זה נותחו גילויי הלאומיות הכלכלית בשתי מדינות יֵרֵשה (successor states) של האימפריה העות׳מאנית, ועל ציר זמן רציף המתאים לשלביו של תהליך ההתגבשות של מדינות הלאום: המקרה היווני בשלב ההתבססות הטריטוריאלית והדמוגרפית של מדינת הלאום היוונית שלאחר הטרנספר (1923), והמקרה הארץ־ישראלי בשלב הדה־קולוניזציה והתהוותה של מדינת הלאום.

המבנה המוקדם של עיסוקי אוכלוסיית הרוב הלאומי השפיע על הלאומיות הכלכלית שהתוותה במדינה המתבססת. שאיפתה של יוון לקשור את תושבי צפון המדינה לקרקע באמצעות עבודה חקלאית והתיישבות כפרית בשילוב של העדפות להעסקת בני הלאום בנמל, הכריעה לרעת עובדי הכפיים היהודים בנמל. בד בבד, שאיפת הנהגת היישוב היהודי בארץ־ישראל המנדטורית לכונן מעמד עובדי כפיים יהודים השפיעה על אי־הרחבת מעמד מקביל ערבי בנמל חיפה.

גילויי הלאומיות הכלכלית היוונית בסלוניקי בעידן הבתר־קולוניאלי התמצו בניוונו המכוון של הנמל, שהשתייך לאזור מקופח גאו־פוליטית, בין השאר בעטיים של תושביו היהודים הספרדים. את השאר כבר עשו תעשיית הספנות היוונית המגובשת שהכריעה את התחרות בין עובדים יהודים לפליטים בהעדפת פליטים יוונים, והחברה המנהלת את הנמל שייעלה את עבודת הפריקה והטעינה בנמל, מה שהביא לידי דחיקת הקבלנים היהודים ועובדיהם מעמדותיהם המסורתיות. התחרות בין הפועלים היהודים לפליטים יוונים בנמל סלוניקי הסתיימה, כמו מאבק ההישרדות של הבורגנות הזעירה היהודית בעיר, כאשר מקצועות עבודה רבים עברו לידי הגויים אשר הגיעו לכאן מאסיה הקטנה׳.[125]

בנמלי חיפה ויפו המנדטוריים של שנות השלושים נצפו גילויי לאומיות כלכלית בשלב ההתגבשות של מדינת הלאום ואלה הופנו נגד אפלייתם לרעה של פועלים יהודים במגזר הציבורי של הנמל בידי השלטון הקולוניאלי הבריטי. למרות מיומנותם של הפועלים הסלוניקאים ועל אף שליטתם של הסוחרים היהודים בסחר העובר דרך הנמל, הפלו הבריטים (הקולוניאליסטים) לרעה את ההסתדרות הציונית. מעמדה בשלהי הדה־קולוניזציה היה חלש מזה שהיה מעמד המדינה היוונית בשנות העשרים והשלושים, בשלב הבתר־קולוניאלי. בתקופה ההיא ניהלה ההסתדרות הציונית לא רק את התחרות על חלוקת המשאבים הכלכליים בין הלאום היהודי לערבי, אלא גם את המאבק לבנייתו המחודשת והיצרנית של העם היהודי, המנוסה בלהיות במעמד של מיעוט בפזורותיו. ההזדמנויות החדשות לפועלי הנמל היהודים היו לא רק תוצאה של הגידול בביקוש לשירותיהם, אלא אף פרי יוזמתה של ההסתדרות הציונית. גילויי הלאומיות הכלכלית של התנועה הציונית

125. מכתב של מזכיר מפלגת הפועלים הציונים הסוציאליסטים משאלוניקי אל בן־גוריון, ניסן תרצ״ו, אצ"מ S44/184.

בשנות השלושים היו חיוניים ברמת ההישרדות של הלאום היהודי בתהליך השינוי הכלל־עולמי. בהצטרפותה למאבק על חלוקת המשאבים האתנית־הלאומית התאימה התנועה הציונית את עצמה לתהליכי השינוי העולמיים. כתנועת שחרור של העם היהודי תבעה את חלקו של העם היהודי הן באמצעות גיוס כוח עבודה לאומי לתיקון אי־השוויון הלאומי שנוצר במשק הממשלתי, שהונע מאינטרסים כלכליים של הקולוניאליזם הבריטי, והן באמצעות גיוס של יזמים יהודים ליצירת ׳כלכלה יהודית׳ גם במגזר הפרטי שבנמל.

ההתבססות הדמוגרפית בטריטוריה הלאומית, שנכרכה בהגירתם של בני הלאום מהפזורה אל מדינת הלאום[126] — כפי שעולה מנסיונם של העובדים היהודים בנמל סלוניקי — מחזקת את התזה הקיומית של הלאומיות הכלכלית. התבססות זו אף השפיעה על קצב החלפתם של עובדים אתניים בעובדים מאוכלוסיית הרוב הלאומי במדינת הלאום המתבססת בשלב הבתר־קולוניאלי. הפרת האיזון בין היצע המשרות לבין היצע כוח העבודה, נוסף על העצמת הדמיון בין הקבוצות, הגבירה את התחרות בשוק העבודה הכללי הסלוניקאי. ממילא הוגברה התחרות הבין־אתנית על משרות בנמל, כפי שקרה גם במדינות במערב.[127] לפיכך, העדפות לאומיות גם במגזר הפרטי היו אפקטיביות כשנוצרו לחצי עבודה.[128] במצב כזה נראה שגודלו היחסי של המיעוט היהודי השפיע על מידת אפלייתו לרעה.[129] שונה הדבר בשלב הדה־קולוניזציה המאופיין בצמיחה והיווצרות של הזדמנויות חדשות ב׳מדינה היהודית שבדרך׳. גילויי הלאומיות הכלכלית באו לידי ביטוי בעיקר בהכנסת עובדים חדשים מאוכלוסיית הלאום המתהווה. הניסיון היווני מהשלב הבתר־קולוניאלי ראוי אם כן להוסיף ולהיחקר בפן של ההשלכות על שוק העבודה שהיו לעלייה הגדולה של יהודים מארצות ערב לאחר ייסודה של מדינת ישראל.

ביבליוגרפיה

מקורות

אצ״מ KKL5/9519; S6/2782; S6/2655; S6/2536; S6/2534; S6/2533; S6/643; Z3/2

AAIU [*Archives de l'Alliance Israélite Universelle*] (1 April 1919). 'Reponse au questionnaire de la Mission Hoover', Greece, II/C.53-54 (unsigned).

126. ראו: Smith, 1992, no. 20, p. 76

127. צמצום בהזדמנויות תעסוקה, המתרחש בעת ובעונה אחת עם התרחבות יחסית בהיצע כוח עבודה בשווקי עבודה מקומיים, הגביר את התחרות הבין־אתנית בשווקי עבודה בארצות־הברית בשנות התשעים וגרם להיווצרות נישות אתניות. לעומת זאת שימור האיזון מסביר רציפות נישות שכאלה. ראו: Waldinger, 2000; Wilson, 2003

128. ראו לדוגמה: Goldscheider and Zuckerman, 1984, pp. 237-239

129. ראו: Blalock, 1967, pp. 143-189

AJYB [*American Jewish Year Book*] (1899-1936). vols. 1-38, Jewish Publication, Philadelphia.

Constantopoulou Phontini and Thanos Veremis (1998). *Documents on the History of the Greek Jews: Records from the Historical Archives of the Ministry of Foreign Affairs*, Kastaniotis, Athens.

Dewing Henry B. (1924). *Greece and the Great Powers*, the American Friends of Greece, Washington.

DOT (1921). *General Report on the Industrial and Economic Situation in Greece*, His Majesty's Stationery Office, London.

DOT (1934). *Economic Conditions in Greece (1932-33)*, His Majesty's Stationery Office, London.

Grèce, *Departement d'Information*, [n.d.].

Grèce (1931). *Annuaire statistique de la Grèce (1930)*, Imprimerie Nationale, Athenes.

Greek Census (1928). République Hellénique, Ministère de l'Economie Nationale, Statistique Générale de la Grèce, Résultats statistiques du recensement de la population de la Grèce du 15-16 mai 1928. Imprimerie Nationale, Athènes, vol. I: *Population de fait et de droit-Refugiés* (1933); vol. II: *Age – Etat matrimonial – Instruction* (1935); vol. III: *Professions* (in two parts, 1932 and 1937); vol. IV: *Lieu de naissance – Religion et langue – Sujetion* (1935).

HMSO [His Majesty's Stationery Office] (1920). *Report on the Commercial and Industrial Situation of Greece for the Year 1919*, London.

League of Nations (1926). *Greek Refugee Settlement*, Geneva.

Morgenthau Henry [1916?]. 'The Jews in the Balkan States and Salonica', *The Henry Morgenthau Papers*, Library of Congress, container 4, reel 28.

National Centre for Social Research (1972). *Statistical Researches 1821-1971*, Athens (in Greek).

עדויות בני התקופה

[אלמוני] (תשכ"ז). 'חיי הכלכלה בשאלוניקי', בתוך: **שאלוניקי: עיר ואם בישראל**, המכון לחקר יהדות שאלוניקי, ירושלים ותל־אביב, עמ' 233–240.

בורלא יוסף (תשמ"ו). 'יהודי שלוניקי בעסקי הספנות והתובלה הימית', בתוך: דוד א' רקנטי (עורך), **זכרון שלוניקי**, ב, הוועד להוצאת ספר קהילת שלוניקי, תל אביב, עמ' 211–215.

בן־צבי יצחק (תשכ"ז). 'לקורות עליית הימאים השאלוניקאים לארץ־ישראל', בתוך: **שאלוניקי: עיר ואם בישראל**, עמ' 339–341.

ברודו יצחק (תשכ״ז). ׳הסבלים בשאלוניקי למיניהם ולארגוניהם׳, בתוך: **שאלוניקי: עיר ואם בישראל**, עמ׳ 242–243.
מולכו יצחק ר׳ (תשי״א). **ימאים שאלוניקאים בישראל: חזון והגשמה**, החבל הימי לישראל, ירושלים.
עוזיאל יוסף בן פנחס (1978) [1929]. **המגדל הלבן**, המכון לחקר יהדות סלוניקי, תל־אביב.
עמנואל יצחק ש׳ (תשל״ב). ׳תולדות יהודי שלוניקי׳, בתוך: רקנטי (עורך), **זכרון שלוניקי**, א, עמ׳ 1–272.
פון ויזל זאב (תשמ״ו). ׳מזכרונותי על שלוניקי דאז׳, בתוך: רקנטי (עורך), **זכרון שלוניקי**, ב, עמ׳ 422–424.
ראובן ש׳ (תשכ״ז). ׳משפט קמפבל׳, בתוך: **שאלוניקי: עיר ואם בישראל**, עמ׳ 229–231.
רפאל שמואל (מראיין ועורך) (תשמ״ח). **בנתיבי שאול: יהודי יוון בשואה — פרקי עדות**, המכון לחקר יהדות שאלוניקי וארגון ניצולי מחנות ההשמדה יוצאי יוון בישראל, תל־אביב.
רפאל שמואל (1997). ׳שאלוניק איס פאליסטינה: סיפור תיעוד מקורות בני המשפחה בשאלוניקי׳, בתוך: חיים רפאל, **שירת חיים**, הוצאת המחבר, שוהם, עמ׳ 79–85.
רקנטי אברהם ש׳ (תשל״ב). ׳יהודי שלוניקי בחייה הפוליטיים (והדיפלומאטיים) של יוון׳, בתוך: רקנטי (עורך), **זכרון שלוניקי**, א, עמ׳ 328–330.
רקנטי דוד א׳ (תשל״ב). ׳המלחמה למען השבת׳, **זכרון שלוניקי**, א, עמ׳ 334–356.

Adler Elkan Nathan (1905). *Jews in Many Lands*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia, PA.
Eddy Charles B. (1931). *Greece and the Greek Refugees*, George Allen & Unwin, London.
Matsas Michael (1997). *The Illusion of Safety: The Story of the Greek Jews during World War II*, Pella, New York.
Mayer Nathan (n.d. [1913]). *The Jews of Turkey*, London.
Miller William (1928). *Greece*, Ernst Brown, London.
Pallis Alexandros A. (1925). 'Racial Migrations in the Balkans during the years 1912-24', *The Geographical Journal*, 66, pp. 315-331.
Pallis Alexandros A. (1929). 'The Greek Census of 1928', *The Geographical Journal*, 73, pp. 543-548.

מחקרים

ברנשטיין דבורה (2003). ׳כאשר ״עבודה עברית״ איננה עומדת על הפרק: הסתדרות העובדים לנוכח המגזר הממשלתי המנדטורי׳, בתוך: אבי בראלי ונחום קרלינסקי

(עורכים), **כלכלה וחברה בימי המנדט, 1918–1948** (סדרת נושא: **עיונים בתקומת ישראל**), עמ׳ 79–106.
גיל בנימין (תש״י). **דפי עליה: שלושים שנות עליה לארץ ישראל**, ירושלים.
גרוס נחום (תש״ס). ׳המדיניות הכלכלית של ממשלת ארץ־ישראל בתקופת המנדט׳, בתוך: נחום גרוס, **לא על הרוח לבדה: עיונים בהיסטוריה הכלכלית של ארץ־ישראל בעת החדשה**, מאגנס ויד יצחק בן־צבי, ירושלים, עמ׳ 172–227.
דרויש תקוה (תשמ״ז). יהודי עיראק בכלכלה: טרם עלייתם לישראל ואחריה, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן.
הדר גילה (2003). ׳היבטים בחיי המשפחה היהודית בשאלוניקי בין שתי מלחמות העולם׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה.
חלמיש אביבה (2003). ׳עלייה לפי יכולת הקליטה הכלכלית: העקרונות המנחים, דרכי הביצוע וההשלכות הדמוגרפיות של מדיניות העלייה בין מלחמות העולם׳, **כלכלה וחברה בימי המנדט, 1918–1948**, עמ׳ 179–216.
לואיס ברנרד (תשמ״ג). **צמיחתה של תורכיה המודרנית** (תרגום: משה זינגר ורבקה גוטליב), האוניברסיטה העברית, ירושלים.
לואיס ברנרד (תש״ל). **המזרח התיכון והמערב** (תרגום: אליקים רובינשטיין), משרד הביטחון, תל־אביב.
מאזוור מארק (תשס״ח). **סלוניקי עיר של רוחות** (תרגום: כרמית גיא), עם עובד, תל־אביב.
מירון אורלי ק׳ (תשנ״ט). ׳הקהילה היהודית של סלוניקי, 1881–1936: מיעוט ׳אנשי ביניים׳ בתהליך של התאגדות פריפריאלית לכלכלה העולמית הקפיטליסטית׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן.
מירון אורלי ק׳ (2008). ׳התפתחותה הדמוגרפית של האוכלוסייה היהודית בצפון יוון (1893–1928)׳, **פעמים**, 116, עמ׳ 7–78.
מצר יעקב (1978). ׳לאומיות כלכלית ומבנה סקטוריאלי במשק היהודי בתקופת המנדט׳, **רבעון לכלכלה**, 98, עמ׳ 221–231.
מצר יעקב (תשל״ט). **הון לאומי לבית לאומי**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים.
מצר יעקב (תשמ״ה). ׳ארקדיוס קאהן, 1920–1982: דיוקנו של מלומד׳, בתוך: נחום גרוס (עורך), **יהודים בכלכלה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים, עמ׳ 411–423.
מצר יעקב (2003). ׳כלכלת ארץ־ישראל בתקופת המנדט: מבט על התפתחות המחקר׳, **כלכלה וחברה בימי המנדט, 1918–1948**, עמ׳ 7–57.
נהון יעקב (תשמ״ד). **מיקומם של בני עדות המזרח במערכות חברתיות־כלכליות בישראל: מגמות בתעסוקה — המימד העדתי (1958–1981)**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים.
סרוגו שי (2003). ׳מנמל שאלוניקי לנמל חיפה: עלייתם של פועלי נמל שאלוניקי בין שתי מלחמות העולם׳, עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה.

פרץ אבנר וגלדיס פימיינטה (תשס"ח). **המילון המקיף לאדינו-עברי, לשון מאספמיא, הרשות הלאומית לתרבות הלאדינו וספרד — מכון מעלה אדומים, מעלה אדומים.**

Ahmad Feroz (1982). 'Unionist Relations with the Greek, Armenian and Jewish Communities of the Ottoman Empire, 1908-1914', in: Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I, Holmes & Meier Publishers, NY, pp. 401-434.

Ahmad Feroz (1995). 'The Development of Class Consciousness in Republican Turkey, 1923-45', in: Donald Quataert and Eric J. Zürcher (eds.), *Workers and the Working Class in the Ottoman Empire and the Turkish Republic 1839-1950*, Tauris Academic Studies, London and New York, pp. 74-94.

Aktar Ayhan (2003). 'Homogenising the Nation, Turkifying the Economy', in: Renée Hirschon (ed.), *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, Berghahn Books, Oxford and New York, pp. 79-95.

Alexandris Alexis (2003). 'Religion or Ethnicity: The Identity Issue of the Minorities in Greece and Turkey', in: Renée Hirschon (ed.), *Crossing the Aegean*: *An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, Berghahn Books, Oxford and New York, pp. 117-132.

Anastassiadou Meropi (1997). *Salonique, 1830-19l2*, Brill, Leiden, New York and Koln.

Armstrong John A. (1976). 'Mobilized and Proletarian Diasporas', *The American Political Science Review*, 70, pp. 393-408.

Ayal Eiezer B. (1999). 'The Role of the Chinese Minorities in the Economic Developement of Southeast Asian Countries', in: Elise S. Brezis and Peter Temin (eds.), *Elites, Minorities and Economic Growth*, Elsevier, Amsterdam, pp. 149-158.

Banton Michael (1983). *Racial and ethnic competition*, Cambridge University Press, Cambridge.

Barutciski Michael (2003). 'Lausanne Revisited: Population Exchange in International Law and Policy', in: Renée Hirschon (ed.), *Crossing the Aegean*: *An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, Berghahn Books, Oxford and New York, pp. 23-37.

Baxevanis John (1963). *The Port of Thessaloniki*, Institute for Balkans Studies, Thessaloniki, pp. 23-25.

Becker Gary S. (1971²). *The Economics of Discrimination*, Chicago University Press, Chicago, IL.

Blalock Hubert M. (1967). *Toward a Theory of Minority-Group Relations*, Capricorn Books, New York.

Bonacich Edna (1973). 'A Theory of Middlemen Minorities', *American Sociological Review*, 38 (October), pp. 583-594.

Bostas Eleftherios N. (1987). 'Greece and the East: The Trade Connection, 1851-1984', *Journal of Modern Greek Studies*, 5 (2), pp. 207-235.

Braude Benjamin and Bernard Lewis (1982). 'Introduction', in: Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I. Holmes & Meier Publishers, New York, pp. 1-34.

Campbell John and Philip Sherrard (1968). *Modern Greece*, Ernest Benn, London.

Carabott Philip (1997). 'The Politics of Integration and Assimilation vis-à-vis the Slavo-Macedonian minority of Inter-war Greece: From Parliamentary Inertia to Metaxist Repression', in: Peter Mackridge and Eleni Yannakakis (eds.), *Ourselves and Others: The Development of a Greek Macedonian Cultural Identity Since 1912*, Berg, Oxford and New York, pp. 59-77.

Chirot Daniel (1997). 'Conflicting Identities and the Dangers of Communalism', in: Daniel Chirot and Anthony Reid (eds.), *Essential Outsiders: Chinese and Jews in the Modern Transformation of Southeast Asia and Central Europe*, University of Washington Press, Seattle and London, pp. 3-32.

Clogg Richard (1986²). *A Short History of Modern Greece*, Cambridge University Press, Cambridge.

Cooperman Eugene Abraham (1991). *Turco-Jewish Relations in the Ottoman City of Salonica, 1889-1912: Two Communities in Support of the Ottoman Empire*, UMI, New York University, NY.

Dagkas Alexandros (2003). *Recherches sur l'histoire sociale de la Grèce du Nord: le mouvement des Ouvriers du Tabac, 1918-1928*, Association Pierre Belon, Paris.

Deutsch Karl W. (1966²). *Nationalism and Social Communication*, MIT Press, Cambridge, MA and London.

De Vries David (2000). 'Nationalim and the Making of Dock Labour in British Palestine', in: Davies Sam and al. (eds.), *Dock Workers: International Explorations in Comparative Labour History, 1790-1970*, I, Ashgate, Aldershot, pp. 231-250.

Don Yehuda (1992). 'Patterns of Jewish Economic Behavior in Central Europe in the Twentieth Century', in: Michael K. Silber (ed.), *Jews in the Hungarian*

Economy 1930-1945, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, pp. 247-273.

Dumont Paul (1984). 'La franc-maçonnerie d'obédience française à Salonique au début du xxe siècle', *Turcica*, 16, pp. 65-94.

Eisenstadt Samuel N. (1954). *The Absorption of Immigrants: A Comparative Study Based Mainly on the Jewish Community in Palestine and the State of Israel*, Routledge, London.

Eitzen Stanley D. (1968). 'Two Minorities: The Jews of Poland and the Chinese of the Philippines', *Jewish Journal of Sociology*, 10 (2), pp. 221-240.

Freris A. F. (1986). *The Greek Economy in the Twentieth Century*, Croom Helm, St. Martin's, NY, London and Sydney.

Furnival J. S. (1948). *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ginio Eyal (2002). ' "Learning the Beautiful Language of Homer": Judeo-Spanish Speaking Jews and the Greek Language and Culture Between the Wars', *Jewish History*, 16 (3), pp. 235-262.

Godley Andrew (2001). *Jewish Immigrant Entrepreneurship in New York and London 1880-1914: Enterprise and Culture*, : Palgrave Macmillan, Basingstoke and New York.

Goldscheider Calvin and Alan S. Zuckerman (1984). *The Transformation of the Jews*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Gounaris Basil C. (1989). 'Emigration from Macedonia in the Early Twentieth Century', *Journal of Modern Greek Studies*, 7, pp. 133-153.

Greenberg Stanley B. (1980). *Race and State in Capitalist Development*, Yale University Press, New Haven, CN and London.

Hamilton Gary G. and Tony Waters (1997). 'Ethnicity and Capitalist Development: The Changing Role of the Chinese in Thailand', in: Daniel Chirot and Anthony Reid (eds.), *Essential Outsiders: Chinese and Jews in the Modern Transformation of Southeast Asia and Central Europe*, University of Washington Press, Seattle, WA and London, pp. 258-284.

Harlaftis Gelina (1996). *A History of Greek-Owned Shipping: The Making of an International Tramp Fleet, 1830 to the Present Day*, Routledge, London.

Hastaoglou-Martinidis Vilma (1997). 'On the Jewish Community of Salonica after the Fire of 1917: An Unpublished Memoir and Other Documents from the Papers of Henry Morgenthau, Sr.', in: Ioannis K. Hassiotis (ed.), *The Jewish Communities of Southeastern Europe from the Fifteenth Century to the End of World War II*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, pp. 147-174.

Hekimoglou Evangelos (1997). 'Thessaloniki 1912-1940: Economic Developments', in: I. K. Hassiotis (ed.), *Queen of the Worthy: Thessaloniki, History and Culture*, Paratiritis, pp. 142-154.

Hirschon Renée (1989). *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*, Clarendon Press, London.

Hirschon Renée (2003). 'Introduction: background and overview', in: Hirschon (ed.), *Crossing the Aegean*: *An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*, Berghahn Books, Oxford and New York, pp. 3-20.

Janowsky Oscar I. (1933). *The Jews and Minority Rights 1898-1919*, Columbia University Press, New York.

Kahan Arcadius (1986). 'Economic Opportunities and Some Pilgrims' Progress: Jewish Immigrants from Eastern Europe in the United States, 1890-1914', in: *Essays in Jewish Social and Economic History*, The University of Chicago Press, Chicago and London, pp. 101-117.

Kansu Aykut (1997). *The Revolution of 1908 in Turkey*, Brill, Leiden, New York and Köln.

Kayser B. and K. Thompson (1964). *Social and Economic Atlas of Greece*, National Statistical Service of Greece, Center of Economic Research, Social Science Centre, Athens.

Keyder Çağlar (1994). 'Manufacturing in the Ottoman Empire and in Republican Turkey, ca. 1900-1950', in: Donald Quataert, *Manufacturing in the Ottoman Empire and Turkey, 1500-1950*, State University of New York Press, Albany, NY, pp. 123-164.

Keyder Çağlar (1995). 'Afterword: The Current Condition of the Popular Classes', in: Quataert and Zürcher (eds.), *Workers and the Working Class in the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, pp. 147-158.

Koliopoulos John S. and Thanos M. Veremis (2004[2]). *Greece: The Modern Sequel*, Hurst, London.

Kontogiorgi Elisabeth (2003). 'Economic Consequences Following Refugee Settlement in Greek Macedonia, 1923-1932', in: Hirschon (ed.), *Crossing the Aegean*, pp. 63-77.

Kontogiorgi Elisabeth (2006). *Population Exchange in Greek Macedonia: The Rural Settlement of Refugees, 1922-1930*, Clarendon Press, Oxford.

Kritikos George (2000). 'State Policy and Urban Employment of Refugees: the Greek Case (1923-30)', *European Review of History*, 7 (2), pp. 189-206.

Krueger Anne O. (1963). 'The Economics of Discrimination', *The Journal of Political Economy*, 71 (5), pp. 481-486.

Kunz E. F. (1973). 'The Refugee in Flight: Kinetic Models and Forces of Displacement', *International Migration Review*, 7 (summer), pp. 125-146.

Kuznets Simon (1960[3]). 'Economic Structure and Life of the Jews', in: Louis Finkelstein (ed.), *The Jews: Their History, Culture, and Religion*, II, Harper & Brothers Publishers, New York, pp. 1597-1666.

Lampe John R. and Marvin R. Jackson (1982). *Balkan Economic History 1550-1950: From Imperial Borderlands to Developing Nations*, Indiana University Press, Bloomington, IN.

Landau Jacob M. (1994). 'Relations between Jews and Non-Jews in the Late Ottoman Empire: Some Characteristics', in: Avigdor Levi (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, The Darwin Press, Princeton, NJ, pp. 539-545.

Levine Donald N. (1979). 'Simmel at a Distance: On the History and Systematics of the Sociology of the Stranger', in: William A. Shack and Elliot P. Skinner, (eds.), *Strangers in African Societies*, University of Caifornia Press, Berkeley, CA, pp. 21-36.

Lewin-Epstein Noah and Moshe Semyonov (November 1994). 'Sheltered Labor Markets, Public Sector Employment and Socio-Economic Returned to Education of Arabs in Israel', *American Journal of Sociology*, 100 (3), pp. 622-651.

Lewkowicz Bea (2006). *The Jewish Community of Salonika: History, Memory, Identity*, Vallentine Mitchell, London and Portland, OR.

Macartney C. A. (1934). *National States and National Minorities*, Oxford University Press, London.

Mackridge Peter and Eleni Yannakakis (1997). 'Introduction', in: Peter Mackridge and Eleni Yannakakis (eds.), *Ourselves and Others: The Development of a Greek Macedonian Cultural Identity Since 1912*, Berg, Oxford and New York, pp. 1-22.

Mackridge Peter (1997). 'Cultivating New Lands: The Consolidation of Territorial Gains in Greek Macedonia through Literature, 1912-1940', in: Mackridge and Yannakakis (eds.), *Ourselves and Others*, pp. 175-186.

Mavrogordatos George T. (1983). *Stillborn Republic: Social Coalitions and Party Strategies in Greece, 1922-1936*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, CA.

Mazower Marc (1991). *Greece and the Inter-War Economic Crisis*, Clarendon Press, Oxford.

Mazower Mark and Thanos Veremis (1993). 'The Greek Economy, 1922-1941', in: Robin Highamand Thanos Veremis (ed.), *The Metaxas Dictatorship: Aspects of Greece 1936-1940*, Hellenic Foundation for Defence and Foreign Policy, Athens, pp. 111-130.

Mazower Mark (2004). *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews 1430-1950*, Harper Collins, London.

Meron Orly C. (2005). 'The Jewish Economy of Salonica (1881-1912)', *Jewish Journal of Sociology*, 47 (1-2), pp. 22-47.

Meron Orly C. (2006). 'Ethnic-Controlled Economy in Transition: Jewish Employment from European Semi-Colonialism in Ottoman Macedonia to Greek Nation-State', *Sociological Papers*, 11 (3), pp. 1-58.

Meron Orly C. (2007). 'Jewish Entrepreneurship in Thessalonica (1912-1921): An Overview', University of Athens – Department of Economics, Discussion Paper at the Economic History Seminar (April 30**).** Available at: http://www.econ.uoa.gr/UA/files/1493138541

Meron Orly C. (forthcoming). *Jewish Entrepreneurship in Salonica, 1912-1940: An Ethnic Economy in Transition*, Sussex Academic Press, Eastbourne, England, and Portland, OR.

Molho Rena (1988). 'The Jewish Community of Salonika and its Incorporation into the Greek State (1912-1919)', *Middle Eastern Studies*, 24 (4), pp. 391-403.

Molho Rena (1992). 'Salonique après 1912: propagandes étrangères et la communauté juive', *Revue Historique*, 287 (1), pp. 126-140.

Molho Rena (2002). 'Jewish Working-Class Neighborhoods Established in Salonika Following the 1890 and 1917 Fires', in: Minna Rozen (ed.), *The Last Ottoman Century and Beyond: The Jews in Turkey and the Balkans 1808-1945*, II, Tel Aviv University, Tel Aviv, pp.173-194.

Mourghianni-Estela Anna (1996). 'Salonique années '20: Le déclin', *Sephardica*, 1, pp. 595-602.

Nehama Joseph (1935-1978). *Histoire des Israélites de Salonique*, VI-VII, The Jewish community of Thessaloniki, Thessaloniki.

Pentzopoulos Dimitri (1962). *The Balkan Exchange of Minorities and its Impact Upon Greece.* Mouton, Paris.

Plaut Joshua Eli (1996). *Greek Jewry in the Twentieth Century, 1913-1983*, Associated University Presses, Madison and London.

Quataert Donald (1995). 'The workers of Salonica, 1850-1912', in: Quataert and Zürcher (eds.), *Workers and the Working Class in the Ottoman Empire and the Turkish Republic 1839-1950*, pp. 59-74, 171-173.

Recanati Aure (2000). *Jewish Community of Salonika 1943*, Erez, Jerusalem.

Rex John (1970). *Race Relations in Sociological Theory*, Weidenfeld and Nicolson, London.

Rozen Minna (2005). *The Last Ottoman Century and Beyond: The Jews in Turkey and the Balkans, 1808-1945*, Tel Aviv University, Tel Aviv.

Sandis Eva E. (1973). *Refugees and Economic Migrants in Greater Athens: A Social Survey*, National Centre of Social Research, Athens.

Smith Anthony D. (ed.) (1976). *Nationalist Movements*, Macmillan, London and Basingstoke.

Smith Anthony D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford.

Smith Anthony D. (ed.) (1992). *Ethnicity and Nationalism*, E.J. Brill, Leiden.

Smith, M. G. (1986). 'Pluralism, Race and Ethnicity in Selected African Countries', in: John Rex and David Mason (eds.), *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 187-225.

Stoianovich Traian (1994). *Balkan Worlds: the first and last Europe*, M.E. Sharpe, New York.

Sussnitzki A. J. (1966). 'Ethnic Division of Labor', in: Charles Issawi (ed.), *The Economic History of the Middle East, 1800-1914*, Chicago University Press, Chicago, IL and London, pp. 114-125.

Svennilson Ingvar (1954). *Growth and Stagnation in the European Economy*, United Nations Economic Commission for Europe, Geneva.

Van den Berghe Pierre L. (1981). *The Ethnic Phenomenon*, Elseivier, Amsterdam.

Vassilikou Maria (1993). 'The Anti-Semitic Riots in Thessaloniki (June 1931) and the Greek Press: A Case-Study of "Scapegoating" Theory', M.A. Thesis, King's College, London.

Veremis Thanos (2003). '1922: Political Continuations and Realignments in the Greek State', in: Hirschon (ed.), *Crossing the Aegean*, pp. 53-62.

Voutira Efithia (1997). 'Population Transfers and Resettlement Policies in Inter-war Europe: The Case of Asia Minor Refugees in Macedonia from an International and National Perspectives', in: Mackridge and Yannakakis (eds.), *Ourselves and Others*, pp. 111-131.

Voutira Efithia (2003). 'When Greeks Meet other Greeks: Settlement Policy Issues in the Contemporary Greek Context', in: Hirschon (ed.), *Crossing the Aegean*, pp. 145-159.

Waldinger Roger D. (2000). 'The Economic Theory of Ethnic Conflict: A Critique and Reformation' in: Jan Rath (ed.), *Immigrant Businesses: the Economic, Political and Social Environment*, Macmillan, London, pp. 124-141.

Wallerstein Immanuel, Hale Decdeli and Resat Kasaba (1987). 'The Incorporation of the Ottoman Empire into the World-Economy', in: Huri Islamoglu-Inan (ed.), *The Ottoman Empire and the World-Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 88-97.

Wilson Franklin D. (2003). 'Ethnic Niching and Metropolitan Labor Markets', *Social Science Research*, 32 (3), pp. 429-466.

Yambert Karl A. (1981). 'Alien Traders and Ruling Elites: The overseas Chinese in Southeast Asia and the Indians in East Africa', *Ethnic Groups*, 3, pp. 173-198.

Yerolympos Alexandra (1993). 'La part du feu', in: Gilles Veinstein (ed.), *Salonique, 1850-1918: La* '*ville des juifs*' *et le réveil des Balkans*, Éditions Autrement, Paris, pp. 261-270.

Yerolympos Alexandra (2003). 'Inter-War Town Planning and the Refugee Problem in Greece: Temporary Solution and Long-Term Dysfunctions', in: Hirschon (ed.), *Crossing the Aegean*, pp. 133-143.

יחסי חוץ

יחסי ישראל–סין במבט לאחור: מכשולים, הצלחות וכיוונים אפשריים

יורם עברון

מבוא

ממועד הקמתה של הרפובליקה העממית של סין עד היום ישראל מגששת באפלה באשר לשיקוליה של סין בנוגע אליה, ומתלבטת כיצד לעצב את היחסים עמה אל מול היחסים עם וושינגטון. חוסר ודאות דומה שורר במידת־מה גם בבייג׳ינג, אשר בתקופות שונות קשרה לישראל יכולת והשפעה רבות מאלה שיש לה. לבטים ותפיסות שגויות אלה ליוו את יחסי המדינות בראשית שנות החמישים של המאה ה־20 ועוררו בישראל את התהייה אם הוחמצה ההזדמנות לכונן יחסים בין השתיים. גם הקשרים שנרקמו בין ישראל לסין בסוף שנות השבעים התאפיינו בראייה לא מדויקת של המציאות מצד שתיהן, ובשל כך נגררו לאחר כעשרים שנים למשבר אשר אפשר להעריך שהשלכותיו עבור ישראל עדיין לא תמו.

למאמר זה שתי מטרות. האחת היא לבחון את הידוע לנו על השיקולים ועל המהלכים המרכזיים בהיסטוריה המשותפת של סין וישראל, ולנסות למלא את פערי הידע הקיימים בעזרת מידע שהתפרסם בשנים האחרונות; והאחרת היא לערוך סיכום ביניים של יחסי המדינות מתחילת המגעים ביניהן בראשית שנות החמישים עד היום, ובאמצעות פרספקטיבה רחבה זו לנסות ולאפיין דפוסים ומוטיבים קבועים שמשפיעים — וימשיכו להשפיע — על קשריהן. כדי ליצור תמונה מלאה ככל האפשר, המאמר מסתמך על מקורות מישראל ומסין גם יחד, וכן מתייחס להנחות ולמסקנות שהוצגו במחקרים קודמים בנושא. בחלקו הראשון של המאמר מובאת סקירה של היחסים בשנות החמישים, אז התנהלו המגעים הראשונים בין המדינות; בחלקו השני של המאמר מובא תיאור של יחסי המדינות מקשירת הקשרים הראשונים בסוף שנות השבעים עד כינון היחסים הדיפלומטיים; בחלקו השלישי מובאת בחינה של תקופת ׳ירח הדבש׳ ביחסי המדינות, אשר החלה עם כינון היחסים הדיפלומטיים ביניהן ונמשכה עד למשבר שפרץ עקב קטיעת היחסים הבטחוניים בידי ישראל; בחלקו הרביעי מובא ניתוח של הסיבות למשבר ושל השלכותיו; ובחלקו החמישי מובא דיון בכמה סוגיות ותהליכים שצפויים לעמוד במרכז יחסיהן של שתי

המדינות בשנים הבאות. בפרק המסקנות מוצגים כמה מוטיבים קבועים שמלווים את היחסים לכל אורכם, ומובאת הצעה למתווה וסייגים שבתחומם השתיים יכולות לעצב את מדיניותן זו כלפי זו לשנים הקרובות.

גישושים ראשוניים וקטיעתם

גישושים וצעדים ראשונים ביחסים בין שתי המדינות החלו מיד לאחר הקמתה של סין העממית (1 באוקטובר 1949), אך הדבר נעשה בהיסוס, וסופו שלא הניב תוצאות ממשיות. ב־9 בינואר 1950, לאחר שהתחבטה ישראל בנושא כמה חודשים, היא העניקה לסין הכרה דיפלומטית, ונענתה במברק תודה. הסיבה ללבטים היתה הערכה בקרב הצמרת הישראלית בנוגע לחשיבותה העתידית של סין, ומנגד חשש מפגיעה ביחסים עם ארצות־הברית, אשר גילתה עוינות רבה כלפי המשטר הקומוניסטי.[1] לנוכח זאת קראו גורמים שונים במשרד החוץ של ישראל, בעיקר אלה שעסקו ביחסים עם ארצות־הברית (השגריר בוושינגטון אליהו אילת והשגריר באו״ם אבא אבן), שלא לכונן יחסים עם סין. לעומתם, סברו אחרים, ובהם מנהל מחלקת אסיה יעקב שמעוני, שיש לקשור יחסים דיפלומטיים עם בייג׳ינג. החלטתו של שר החוץ משה שרת היתה מעין פשרה בין שתי הגישות. שרת בחר להכיר בסין, אך לא לפתוח בה נציגות דיפלומטית. שגרירות ישראל במוסקווה, כך הוחלט, תשמש גם לקיום הקשר עם בייג׳ינג. החלטה נוספת היתה שלא להכיר בטייוואן ולהימנע מקשר עם נציגיה בעולם.[2]

מצב זה נמשך עד פרוץ מלחמת קוריאה (25 ביוני 1950), וכמה ימים לאחר מכן החליטה ממשלת ישראל לכונן קשרים דיפלומטיים עם סין, אך בחרה שלא להודיע על כך בינתיים. לנוכח פרוץ המלחמה ומשלוח כוחות צבא אמריקניים (בחסות מועצת הביטחון של האו״ם) נגד צפון קוריאה חששה ישראל שמא תעורר הודעה פומבית על רצונה ביחסים עם סין כעס בוושינגטון.[3] יתרה מכך, עם הצטרפותה הלא רשמית של סין

1. ראוי לציין במיוחד את העניין הכולל שגילה דוד בן־גוריון בעמי מזרח אסיה ואת הערכתו, שהוא ביטא במועד מאוחר יותר: ׳הסינים הם מפתח חשוב מאוד וחיוני לשלום העולם׳. משה גלבוע, ׳דוד בן גוריון ויחסו לעולם השלישי ולסין׳, **בעיות בינלאומיות: חברה ומדינה**, 47 (1986), עמ׳ פב.
2. לסקירה מפורטת של המגעים בין המדינות בתחילת שנות החמישים ראו: יצחק שיחור, ׳סין בין ישראל לערבים׳, בתוך: בנימין נויברגר (עורך), **דיפלומאטיה בצל עימות**, תל־אביב 1984, עמ׳ 505–497; ע. זאב סופות, ׳המדיניות הסינית של ישראל, 1950–1992׳, בתוך: משה יגר, יוסף גוברין ואריה עודד (עורכים), **משרד החוץ: 50 השנים הראשונות**, ירושלים 2002, עמ׳ 579–584; אהרון שי, ׳ישראל וסין: מטוטלת של יחסים׳, **זמנים: רבעון להיסטוריה**, 85 (2003), עמ׳ 6–11; משה יגר, **המסע הארוך לאסיה: פרק בתולדות הדיפלומטיה של ישראל**, חיפה 2004, עמ׳ 237–249.
3. מכתב מאת יעקב שמעוני אל מנכ״ל משרד החוץ, ׳קשרים רשמיים עם סין׳, 2 ביולי 1950, גנזך המדינה (ג״מ) חצ 2385/31.

למלחמה (את כוחותיה היא הגדירה 'מתנדבים') הצביעה ישראל באו"ם בעד גינוי סין והטלת אמברגו נשק עליה. עמדה דו־משמעית זו המשיכה לשרור גם בחודשים הבאים; מצד אחד הצביעה ישראל בסוף 1950 בעד צירופה של סין לאו"ם, ומצד אחר סירב שרת לקדם את כינון היחסים הדיפלומטיים עמה עקב חשש לפגיעה ביחסים עם ארצות־הברית. שיקול זה הוסיף להשפיע על מקבלי ההחלטות בישראל ב־1953 ו־1954, על אף החשש שבאופן זה ישראל דוחפת את סין לזרועות מדינות ערב. כדי למנוע זאת נקטה ישראל שוב דרך ביניים: היא נמנעה מלהודיע על רצונה בקשרים דיפלומטיים עם סין, אך הנחתה את נציגיה הדיפלומטיים ליצור קשרים אישיים עם נציגים סינים.[4] מלבד זה, הוחלט לשלוח לסין משלחת מסחרית, ונקבע שדוד הכהן, הציר בבורמה, ינסה לקדם את היחסים ממקום מושבו. ואכן, במחצית השנייה של 1954 נראו כמה סימנים חיוביים. באמצע ספטמבר הודיע שגריר סין בבורמה לדוד הכהן שממשלתו אישרה את ביקור המשלחת המסחרית, ושבוע לאחר מכן הודיע ג'ואוּ אֶן־לָאי, ראש ממשלת סין, בנאום לקונגרס העם שסין מקיימת מגעים עם ישראל לכינון יחסים נורמליים. באותו זמן בדיוק נדונה באו"ם שאלת קבלתה של סין העממית לארגון, ובשל הלחץ שהפעילו גורמים אמריקניים על שגריר ישראל אבא אבן הוא הצביע בעד הצעתה של ארצות־הברית לדחות את הדיון בנושא. הצבעה זו, שנערכה למחרת הצהרתו של ראש ממשלת סין ג'ואו בקונגרס הסיני, היתה מנוגדת לעמדתה של ישראל, אשר בהצבעות קודמות בנושא בחרה להימנע. בעקבות זאת העבירה ממשלת ישראל לסין את התנצלותה, והסבירה את המקרה בתיאום לקוי בין משרד החוץ לשגריר באו"ם.[5]

אירוע זה לא שיבש את נסיעתה של המשלחת המסחרית של ישראל וביקורה בסין בחודשים ינואר-פברואר 1955 כאורחת משרד החוץ של סין, אולם הסינים נמנעו מלהעלות בשיחות עם המשלחת נושאים מדיניים, והתמקדו בסוגיות סחר. לאחר ששבה המשלחת ארצה ניסה דוד הכהן, אשר היה לאיש הדומיננטי בקידום היחסים עם סין, לדרבן את שרת להכריז על כינון יחסים דיפלומטיים עם סין. טענתו היתה שאם ישראל לא תעשה כן, יקדימו אותה מדינות ערב, אשר מסוף 1954 החלו להתקרב לסין, וצפויות היו להתקרב אליה אף יותר בעקבות התכנסותה המתוכננת של ועידת המדינות הלא מזדהות בבנדונג שבאינדונזיה באפריל 1955. שרת סירב להתקדם בטרם תכבד סין את עקרון ההדדיות ותשלח לישראל משלחת גומלין, ואף מיאן להביא את הנושא בפני הממשלה לשם קבלת החלטה עקרונית. בקרב הממשלה, יש לציין, התנגדו שני שרים בכירים (פנחס לבון וזלמן ארן) לכינון היחסים עם סין בשל החשש מתגובה שלילית של ארצות־הברית, על אף הערכות הגורמים המקצועיים (אבא אבן, ראובן שילוח, ולטר איתן) אשר הניחו שבשלב זה הדבר לא יפגע ביחסים עם וושינגטון. בסופו של דבר הכריעה ועידת בנדונג

4. התלבטות זו משתקפת במכתבו של ג' אבנר אל רות וולף מיום 19 באוגוסט 1954, ג"מ חצ 2385/31.
5. יגר, **המסע הארוך לאסיה**, עמ' 242.

בנוגע להמשך היחסים. הוועידה סימלה את הידוק הקשרים בין סין למצרים (אשר החלו עוד קודם לכן), וניכר היה שסין החליטה כי התקרבות לגוש המדינות הלא מזדהות תקדם את ענייניה. הדבר סימן את קץ נסיונות ההתקרבות בין ישראל לסין, ולמעט כמה נסיונות גישוש שהמשיכה ישראל לערוך, נוצר נתק בין השתיים עד סוף שנות השבעים.

השתלשלות זו העלתה טענות קשות מצד דוד הכהן; לדבריו, החמיצה ישראל הזדמנות לכונן יחסים עם סין, ודחפה אותה לזרועות מדינות ערב. טענה זו העסיקה שנים רבות מדינאים, דיפלומטים וחוקרים, אשר דנו בשאלה אם אכן הסנסותה של ישראל במחצית הראשונה של שנות החמישים אחראית להחמצת ההזדמנות.[6] עתה נראה שאפשר להאיר באור חדש את הדיון הזה.

מחקר שנערך בסין והתבסס על מסמכי משרד החוץ של סין אשר הותרו לפרסום מראה כי עוד בנובמבר 1953 התקבלה החלטה בדרגי השלטון הבכירים בסין להשהות את כינון היחסים הדיפלומטיים עם ישראל. הרקע להחלטה, כך המאמר מראה, היה התרשמות ההנהגה הסינית מעוצמתן הפוליטית הגוברת של מדינות אסיה ואפריקה, והערכות בנוגע לתועלת שתפיק סין מידידותה עמן. הדברים הוצגו במאמר באופן הבא:

> בזמן מלחמת קוריאה נחלה ארצות־הברית את התבוסה הצבאית הגדולה ביותר בהיסטוריה שלה. על רקע זה, הסלים האו״ם את מהלכיו עקב הדומיננטיות של ארצות־הברית. מדינות אסיה ומדינות ערב הציעו באו״ם הצעות רבות בנושא מלחמת קוריאה, והדבר ביטא את היותן של מדינות אסיה ומדינות ערב כוח חדש בפוליטיקה הבין־לאומית [...]. לכן 'הפכה סין [...] את פיתוח היחסים האקטיבי עם המדינות הלאומיות [כלומר מדינות שהשתחררו מהקולוניאליזם] משימה חשובה של מדיניות החוץ שלה'. בהשפעת מצב זה השתנתה גישתה של סין לבניית יחסי החוץ עם ישראל.[7]

השינוי במדיניות החוץ של סין נשא עמו משמעויות מעשיות, ובנובמבר 1953 שיגר משרד החוץ של סין לנציגיו בחוץ־לארץ מברק בזה הלשון:

> אף שבינואר 1950 הכירו סין וישראל זו בזו, בתקופה הראשונה [של היחסים] הצד השני [ישראל] היסס בקשר לכינון היחסים. לאחר מכן הופנה רצוננו לכינון יחסים עם מצרים, והחלטנו להשהות את המגעים [עם ישראל] [...] בניית היחסים עם

6. שי, 'ישראל וסין: מטוטלת של יחסים' (לעיל הערה 2), עמ' 8–10; סופות, 'המדיניות הסינית של ישראל, 1950–1992' (לעיל הערה 2), עמ' 584–585; יגר, **המסע הארוך לאסיה**, עמ' 249–255.
7. Xia Liping, 'Cong Waijiaobu Kaifang Dangan Kan 20 Shiji 50 Niandai Zhong Yi Jiechu Shimo' [Contacts between China and Israel in the 1950s as Seen From Declassified Files of the Chinese Ministry of Foreign Affairs], *Dangdai Zhongguo Shi Yanjiu* [Contemporary China History Studies], 12 (3) (May 2005), p. 77

> ישראל, בהקשר הכלכלי והפוליטי, איננה צורך דחוף, אולם הקשרים עם מדינות ערב — מתחילתם עד סופם — הם סוגיה שאנו רוצים לשקול כחלק מהשתתפותנו במאבק הבין־לאומי.[8]

מדברים אלה משתמע כי בעיני סין היתה לישראל חשיבות שולית, והמדיניות שנקטה כלפיה נגזרה מאופן התייחסותה למערכת הבין־לאומית והערכתה בנוגע להשפעת היחסים עם ישראל על מכלול יחסי החוץ שלה. מבחינה זו צדק אבא אבן כאשר טען לאחר מכן שישראל מתחבטת לשווא בשאלת החמצת ההזדמנות, שכן המהלכים האקטיביים שנקטה, ויכלה לנקוט, מילאו תפקיד שולי במכלול שיקוליה של סין.[9] שנית, התייחסות זו מחדדת את הבנתנו בנוגע להשפעת מלחמת קוריאה על יחסי ישראל–סין. במחקרים קודמים נשמעה הטענה שעמדתה הפרו־מערבית של ישראל במלחמה לא מנעה מפגשים עתידיים בינה ובין סין.[10] טענה זו נכונה במובנה הצר, שכן עובדה היא שמפגשים בדרג בינוני אכן התקיימו, אולם מהציטוטים שלעיל מצטייר כי מלחמת קוריאה השפיעה רבות על יחסי המדינות, אף אם בעקיפין. בחשיפתה של המלחמה את חשיבותן הפוליטית של מדינות 'העולם השלישי' היא הבהירה לבייג'ינג את יחסה ההססני של ישראל כלפיה, וחידדה עבורה את התועלת ואת הנזק הגלומים בכינון יחסים עמה. תמונה זו שיקפה נכונה את מגבלותיה של ישראל, וקשה להניח שישראל יכלה לנהוג אחרת אף אילו ידעה כיצד יתפתחו הדברים. שלישית, חשוב לציין שסין לא הביאה לידיעת ישראל את החלטתה בנושא. היא העדיפה להותיר בידיה מגוון אפשרויות פעולה, ובשל כך נותרה ישראל אחוזת ספקות בנושא — הן באותן שנים והן בניתוח האירועים בדיעבד. כמו שיוצג בהמשך, דבר זה עתיד לחזור על עצמו עשרות שנים לאחר מכן, גם אם במידה פחותה.

נקודת מחלוקת נוספת שהמאמר מספק מידע חדש בנוגע אליה היא מידת הנזק ליחסים שגרמה הצבעתו של אבא אבן באו"ם נגד עמדת סין. כאן דווקא המקורות הסיניים מחזקים את מקטרגיו של אבן, ומחלישים את טענתו דלעיל שמהלכי ישראל לא העלו ולא הורידו מבחינת סין. כאמור, חודשים רבים לפני עריכת ההצבעה באו"ם החליטה בייג'ינג להכפיף את יחסיה עם ישראל להתקדמות הקשרים עם מדינות ערב, ובו בזמן היה בכוונתה להמשיך ולקדם בזהירות את יחסיה עם ישראל, אולם בדיוק כאשר נקטה סין צעדים ממשיים לקידום העניין — אישור ביקור המשלחת המסחרית ונאום ג'ואו אן־לאי בקונגרס העם — הצביעה ישראל באו"ם נגדה. צעד זה התקבל בבייג'ינג בכעס, ובנובמבר 1954 שלח משרד החוץ של סין מברק לנציגויותיו בחוץ־לארץ:

> לפני כמה שנים נקטה ישראל פעולה ישירה ואקטיבית לכונן יחסים עם סין. לאחרונה, בדיוק כאשר הודיעה ממשלתנו לשגרירנו בבורמה על הסכמתנו לקבל משלחת סחר

8. Ibid.
9. מצוטט בתוך: יגר, **המסע הארוך לאסיה**, עמ' 253.
10. שם, עמ' 240, הערה 7.

> מישראל בארצנו, תמכה [ישראל] בהצעת ארצות־הברית בנושא קבלתה של סין לאו״ם. לאחר מכן שלחה [ישראל] הודעה אשר ניסתה להסביר את אופן הצבעתה, אך ללא כוונת התנצלות, כשלמעשה ממשלת ישראל מתמרנת בין שני הצדדים.[11]

כמו שמשתמע מן הדברים, התקשתה סין להאמין שהצבעת אבן נבעה מחוסר תיאום בינו ובין ירושלים, וראתה בהתנהגותה של ישראל חוסר כנות. מכאן שאכן גרמה הצבעת אבן נזק ליחסים. עם זאת, הערכה זו אינה תשובה ניצחת לשאלת ׳החמצת ההזדמנות׳, שכן עדיין קשה להוכיח (ולהניח) שלנוכח התקרבותן של סין ומצרים ב־1955, ההקצנה האידאולוגית שהתחוללה בסין במחצית השנייה של שנות החמישים והתפתחות סכסוך ישראל-ערב היו נקשרים יחסים דיפלומטיים בין סין לישראל, גם אילו נמנע אבא אבן בהצבעת האו״ם ושרת היה מגלה יתר נחישות בנוגע לבייג׳ינג.

כינון היחסים החשאיים

בשנת 1976 הלך מאו דזה־דונג לעולמו, וסין נכנסה לעידן חדש. את מקומה של האידאולוגיה המהפכנית החליפה גישה מעשית, אשר הציבה בראש סדר העדיפויות את שיקום הכלכלה, ולפיכך החלה סין בחיפוש אחר מקורות הון וטכנולוגיה שתגדיל באמצעותם את תפוקתה התעשייתית ותבנה את תשתיותיה. מהלך זה היה לא פשוט מכיוון שתחת שלטונו של מאו התנהלה כלכלת סין באופן ריכוזי ומבודד מהקהילה הבין־לאומית. לכן כאשר הכריז דֶנְג סְיָאוֹ־פִּינְג, שליטה החדש של סין, בדצמבר 1978 על השקת מדיניות ׳ארבע המודרניזציות׳ ו׳הדלת הפתוחה׳, לא היה ברור למערכות השלטון והכלכלה בסין כיצד לנהל את הקשר עם העולם.

אחד הראשונים שהבחינו בקיומו של חלל זה היה איש העסקים הבין־לאומי שאול אייזנברג, אשר מאז מלחמת העולם השנייה ניהל פעילות ענפה במזרח אסיה. אייזנברג, אשר הבין את הקושי של סין להתערות ישירות בכלכלה הבין־לאומית, החל לתווך בין ארגוני הסחר הממשלתיים בסין ובין חברות זרות. באופן זה יצר לעצמו רשת קשרים שהגיעה עד צמרת המדינה, שם היה יכול לדון בקידום מיזמים לאומיים. מיזמים מסוג זה היו, בין השאר, עסקאות ליבוא טכנולוגיה צבאית ולשדרוג מערכות הנשק של צבא סין.

כחלק מתוכנית הרפורמות החליטה הנהגת סין על עריכת מודרניזציה מקפת בארבעה מגזרים מרכזיים. אחד מהם היה הצבא, אשר אף שדורג במקום הרביעי והאחרון בסדר העדיפויות (האחרים היו חקלאות, תעשייה ומדע וטכנולוגיה), נדרשה השקעה עצומה בו. מרבית הנשק והציוד של הצבא יובאו לסין מברית־המועצות בשנות החמישים או שיוצרו

11. Xia Liping, ‘Cong Waijiaobu Kaifang Dangan Kan 20 Shiji 50 Niandai Zhong Yi Jiechu Shimo’ (above note 7), p. 78

בסין על בסיס דגמים סובייטיים מועתקים, ובשל בידודה של סין בעולם בשנות השישים והשבעים היא התקשתה לחדשם. עתה, כמעט עשרים שנים לאחר מכן, נותרה סין עם צבא מיושן, אשר חולשתו הגדולה נחשפה במלחמה שניהלה סין נגד וייטנאם בראשית 1979.

אייזנברג, אשר היה מודע לצורך של סין בטכנולוגיה צבאית מתקדמת, הציע למנהיגי סין לתווך בחשאיות בינם ובין תעשיותיה הבטחוניות של ישראל. משקיבל את הסכמתם פנה לראש ממשלת ישראל מנחם בגין, והציע את שירותיו כאיש קשר בין התעשיות הבטחוניות (תעב"ט) הישראליות להנהגה הסינית בתמורה למעמד של סוכן בלעדי במדינה זו. בגין הסכים לכך, וב־1979 הביא אייזנברג בחשאי את ראשי התעב"ט לסין. הפגישות שנערכו שם סללו את הדרך למגוון עסקאות בטחוניות בין המדינות.[12]

עסקאות אלה שירתו היטב את שתי המדינות, ויצרו ביניהן מערכת יחסים קרובה. סין, אשר חיפשה דרכים זולות לחדש את פניו הטכנולוגיים של צבאה, מצאה בישראל שותף מתאים, שכן בעבודתן של התעב"ט הישראליות עם נשק השלל שנפל בידי ישראל במלחמותיה עם מדינות ערב הן צברו ידע וניסיון בכל הקשור לטכנולוגיה צבאית סובייטית. מלבד זאת, ישראל גילתה נכונות רבה יותר מספקיות נשק מערביות אחרות להכליל בעסקאות הנשק גם את טכנולוגיית הייצור, ולא רק את המערכות עצמן.[13] עניין זה היה בעל חשיבות רבה עבור סין, אשר מאז שנותיה הראשונות אימצה מדיניות של הישענות עצמית בתחום הטכנולוגי בכלל ובתחום הצבאי בפרט. ישראל מצדה תלתה תקוות רבות בשוק הצבאי של סין, ובפרט שבאותה תקופה איבדה את שוק הנשק האיראני בעקבות הפיכתו של חומיני.

מסיבות אלה מצאו הצדדים שפה משותפת, וקשריהן הצבאיים נמשכו גם בשנות התשעים, כאשר הטילו ארצות־הברית ושאר מדינות המערב על סין אמברגו צבאי בעקבות תקרית טיין־אן־מן ב־1989. החוזים שנחתמו ביניהן כללו, על־פי ההערכות, השבחת טנקים, אספקת מטוס התרעה מוקדמת (מערכת הפאלקון), מזל"טי תקיפה (הארפי), וייתכן שאף טכנולוגיות של המטוס לביא וטילי אוויר-אוויר.[14] התנהלות הקשרים, על־פי עדויות שונות, התאפיינה באווירה של שיתוף־פעולה ואמון עמוקים, ויותר מכך, זו היתה הפעם הראשונה, ולעת עתה גם היחידה, שיחסי המדינות הושתתו על עניין אשר היה לשתיהן

12. אמנון ברזילי, 'ככה פורצים חומה', **הארץ** (מוסף), 5 בפברואר 1999. להרחבה בנושא ראו גם: Yitzhak Shichor, 'Israel's Military Transfers to China and Taiwan', *Survival*, 40 (1) (Spring 1998), pp. 68-91; P. R. Kumaraswamy, 'The Military Dimension of Israel-China Relations', *China Report*, 31 (2) (1995), pp. 235-249; Aron Shai, 'China and Israel – Strange Bedfellows 1948-2006', in: Simon Shen (ed.), *China and Antiterrorism*, New York 2007, pp. 157-159

13. עוד בסלון האווירי שנערך בפריז ב־1975 ובתערוכת הנשק שנערכה בשוויץ ב־1978 ביקרו נציגים סינים בביתנים הישראליים והביעו עניין במערכות נשק ישראליות. Shichor, 'Israel's Military Transfers to China and Taiwan', p. 74

14. Ibid., p. 70

אינטרס פוזיטיבי מובהק בו. בשל מדיניות היבוא הסלקטיבי שנקטה סין בתחום הצבאי, יכולתה של ישראל למלא אחר צרכיה והטלת האמברגו שהגבילה את יבוא הנשק המערבי לסין, היתה ישראל למקור חשוב — אפילו ייחודי — עבור סין בתחום הצבאי. אם נוסיף לכך את קשריו של אייזנברג עם הצמרת הסינית, הרי שבתקופה זו זכתה ישראל לקרבה חסרת תקדים להנהגת סין לעומת כל תקופה אחרת.

אף־על־פי־כן, גם בנסיבות אלה היתה השפעתה של ישראל מוגבלת למדי, וראיה לכך היא שמאמציה בשנות השמונים לכונן יחסים דיפלומטיים מלאים עם סין לא צלחו. התנאי המרכזי שהעמידה סין לקיום הקשרים הבטחוניים היה שמירה מלאה על חשאיותם, מחשש לפגיעה ביחסיה עם מדינות ערב. כאמור, עמדתה הפרו־ערבית של סין גובשה באמצע שנות החמישים, כחלק מנסיונה להשתלב בהנהגת גוש המדינות הלא מזדהות. הקרע ביחסים עם ברית־המועצות ומאבקי הכוחות הפנימיים שהתחוללו בה בסוף שנות החמישים הביאו להקצנה אידאולוגית במדיניותה ולחידוד הקו המהפכני. לנוכח זאת, ובשל הרצון להציג עצמה כממשיכה האמיתית של מרקס ולנין, נקטה סין קו מדיני קיצוני; כך למשל היא הגבירה את תמיכתה בתנועות שחרור לאומי, ובהן אש״ף, והקצינה את הרטוריקה שלה נגד הגוש המערבי, ובכלל זה מדינת ישראל. קו זה הגיע לשיאו במחצית השנייה של שנות השישים, כאשר התחוללה ׳מהפכת התרבות׳ (1966–1976) במלוא עוזה, ונמשך, בקשר לסכסוך הישראלי־ערבי, עד סוף שנות השבעים.

מותו של מאו (1976), החלטת סין להיפתח לעולם והסכם השלום בין ישראל למצרים היו תנאים ראשוניים לשינוי מדיניותה של סין בנושא. עם זאת, השינוי אירע לאט ובהדרגה: בעת התחלת המגעים בין ישראל למצרים המשיכה בייג׳ינג בהצהרותיה האנטי־ציוניות, אולם נמנעה מלגנות את המהלך. במחצית הראשונה של שנות השמונים היא המשיכה להתבטא בבוטות נגד ישראל, אך ב־1981 הצהירה לראשונה שכל מדינות המזרח התיכון זכאיות ליהנות מהזכות לקיום ולעצמאות. משלב זה היתה עמדתה שישראל זכאית לקיום ולעצמאות, אך עליה לסגת מהשטחים שנכבשו ב־1967, ובכללם ירושלים, ולהשיב לעם הפלסטינאי את זכויותיו להגדרה עצמית, לשיבת הפליטים ולהקמת מדינה עצמאית. עמדה זו נותרה בעינה עד סוף העשור, ואף שבנקודת זמן זו כבר הודו נציגים סינים בקיום קשרים לא רשמיים בין המדינות, ב־1988 עוד המשיכה סין להצהיר שתכונן יחסים מלאים עם ישראל רק כאשר זו תחזיר את ׳השטחים הכבושים׳ ובעיית הפלסטינאים תבוא על פתרונה.[15]

15. לעמדת סין בסכסוך הישראלי־ערבי ראו: שיחור, ׳סין בין ישראל לערבים׳ (לעיל הערה 2), עמ׳ 505–525; הנ״ל, ׳שני צעדים קדימה וצעד אחד אחורנית: יחסי ישראל־סין בשנות ה־80׳, בתוך: בנימין נויברגר (עורך), **מלחמות והסדרים: סוגיות נבחרות ביחסי החוץ של ישראל**, תל־אביב 1992, עמ׳ 419, 426–428; William W. Haddad and Mary Foeldi-Hardi, 'Chinese Palestinian Relations', in: P. R. Kumaraswamy (ed.), *China and the Middle East: The Quest for Influence*, New Delhi 1999, pp. 42-51

בנסיבות אלה לא בא בחשבון כינון יחסים דיפלומטיים מלאים עם ישראל מבחינת סין, ואילו ישראל, אשר היתה מעוניינת בסחר הבטחוני והיתה מורגלת בקיום קשרים חשאיים עם מדינות, הסכימה לכך. הסייג לכך היה דרישתה שסין לא תעביר את הטכנולוגיה הצבאית שרכשה מישראל למדינות ערב. סין התחייבה לכך, וככל הידוע עמדה בהתחייבותה.[16] עם זאת, יצוא הנשק הכולל מסין למדינות ערב דווקא גדל. עד סוף שנות השבעים ייצאה סין למזרח התיכון כמויות זניחות של נשק וציוד צבאי, ואילו מראשית שנות השמונים התהפכה המגמה, וסין היתה לאחת מספקיות הנשק החשובות של מדינות המזרח התיכון. לקוחותיה העיקריות היו איראן ועיראק, אשר ניהלו מלחמה ממושכת זו עם זו, ונדרשו לכמויות גדולות של נשק ותחמושת. סין, אשר שיקולים כלכליים השפיעו יותר ויותר על החלטותיה, לא בחלה באפשרות לספק נשק לשני הצדדים הלוחמים, וסיפקה להם אמצעי לחימה בשווי של מאות מיליוני דולרים בשנה. כך, בין 1982 ל־1990 סיפקה סין לאיראן מערכות נשק בשווי של 2.4 מיליארד דולר, ולעיראק סיפקה מערכות נשק ותחמושת בשווי של חמישה מיליארד דולר. בסך הכול, מכירות הנשק של סין למזרח התיכון בין 1980 ל־1990 היו כ־65 אחוזים מכלל היצוא הבטחוני שלה.[17]

אפשר אפוא להיווכח ששוק הנשק המזרח־תיכוני היה בעל חשיבות רבה לתעשיית הנשק של סין, ולבייג׳ינג לא היתה כוונה לוותר עליו. עם זאת, בקשותיה של ישראל להגביל את הפצתן של טכנולוגיות מסוימות נענו חלקית, ומלבד עמידתה בהתחייבויותיה שלא להעביר למדינות מוסלמיות טכנולוגיות צבאיות שמקורן בישראל, היא גם הגבילה את יצוא הנשק למדינות שגובלות בישראל.[18] ישראל, אשר נקטה גישה תכליתית ביחסיה עם סין, הניחה שהתניית המשך היחסים הבטחוניים בקידום הקשרים הדיפלומטיים או בהפסקה מוחלטת של יצוא הנשק למדינות ערב לא תקדם את ענייניה, ובחרה להמשיך בשיתוף־הפעולה בתנאים אלה. עם זאת, היא קיוותה שהיחסים הבטחוניים יסייעו לקידום היחסים הדיפלומטיים, נושא אשר המאמצים בגינו נמשכו כל העת.

ואכן, בד בבד עם שיתוף־הפעולה הבטחוני נקטה ישראל מגוון פעולות שתכליתן היתה להגביר את הקשרים בין המדינות ולהביא לבסוף להכרה דיפלומטית מלאה ביניהן. מסוף שנות השבעים קיימו דיפלומטים ישראלים פגישות מזדמנות עם עמיתיהם הסינים, וישראל ביקשה ממדינאים זרים להעלות את עניינה בפגישותיהם עם ראשי סין.

16. Shichor, ‘Israel’s Military Transfers to China and Taiwan’ (above note 12), p. 78
17. Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI). Electronic Database, www.sipri.org/contents/webmaster/databases
18. בנוגע לבקשת ישראל מסין להגביל את יצוא הנשק למזרח התיכון ראו: Israel Ministry of Foreign Affairs, ‘Summary of a Meeting between Prime Minister Rabin and Foreign Minister Qian Qichen of China, 17 September 1992’, *Israel Foreign Relations Selected Documents*, 13-14 (1992-1994). ראו גם: Shichor, ‘Israel’s Military Transfers to China and Taiwan’ (above note 12), p. 79

ב־1985 הניחה ישראל שבשלו התנאים לעלות שלב במאמצים, והחליטה לפתוח מחדש את הקונסוליה בהונג־קונג.[19] מלבד תכליתה הרשמית של הקונסוליה, היא נועדה לשמש עמדת תצפית ולימוד על סין[20] ולהציג לסין את פניה השונים של ישראל ואת הפוטנציאל הגלום בה וכן לשמש מכשיר להעברת מסרים לא רשמיים בין המדינות. ראובן מרחב מונה לקונסול כללי, והוא קשר בתפקידו קשרים ראשוניים עם משרד החוץ של סין (1987), השתתף בייסוד קשרים כלכליים לא רשמיים בין המדינות וקידם שיתוף־פעולה ביניהן בתרבות, במדע ובתיירות.[21]

מהלכים אלה אכן מילאו תפקיד חשוב בכינון היחסים הדיפלומטיים. לאחר שבאמצע שנות השמונים הגיעה סין למסקנה כי יעדיה הלאומיים מחייבים להאיץ את השתלבותה בעולם, היא החליטה לבטל את האיסור על כניסת מדענים ישראלים לתחומה, ומשנת 1985 החלו להגיע לסין מדענים ומשלחות מדעיות מישראל. ב־1986 הותר גם לאנשי עסקים לבקר בסין באמצעות דרכוניהם הישראליים, ב־1987 הותר לישראלים להיכנס לסין כתיירים, ובאותה שנה גם הוקמה בישראל חברה מסחרית שנועדה לפתח קשרי מסחר עם חברות סיניות (COPECO). לבסוף, ב־1988 נפגשו באו"ם שמעון פרס וצֶ'ין צִ'י־צֶ'ן, שרי החוץ של שתי המדינות, וסיכמו על פתיחת נציגות של האקדמיה הישראלית הלאומית למדעים בבייג'ינג. נציגות זו, שאת ההצעה להקמתה העלה ראובן מרחב, נועדה לשמש נציגות לא רשמית של ממשלת ישראל בסין, ובו בזמן הוסכם על פתיחת נציגות של משרד התיירות הסיני בתל־אביב, שתשמש לייעוד דומה. נציגות זו נפתחה ב־1989, ופחות משנה לאחר מכן נפתחה נציגות ישראל בבייג'ינג.

מנקודה זו התקדמו הדברים בקצב מהיר. בפברואר 1991 התירה סין לישראל להציב 'יועץ מדיני' במשרד האקדמי בבייג'ינג, ולתפקיד זה מונה זאב סופות (לימים שגרירה הראשון של ישראל בסין); במרס של אותה שנה יצא ראובן מרחב, ששימש אז מנכ"ל משרד החוץ, לביקור 'פרטי' בסין, וקיים דיונים עם אנשי משרד החוץ של סין על מדיניות סין במזרח התיכון; באפריל הגיעה לראשונה לביקור בארץ משלחת של משרד החוץ של סין, והודיעה על הסכמת סין להרחיב את סמכויותיהן של הנציגויות הלא רשמיות ולהגדיל את שיתוף־הפעולה האקדמי והמסחרי; באוקטובר ביקרה בסין משלחת של הקונגרס היהודי העולמי, אשר הסינים הניחו (הנחה שמנהיגים יהודים סייעו לטעת) שהקשר עמו — ועם יהדות ארצות־הברית וישראל בכלל — יסייע בקידום יחסיהם עם ארצות־הברית; באותו חודש גם ביקרו בסין בכירים ממשרד החוץ של ישראל; בנובמבר ביקר בסין שר הביטחון

19. ב־1973 נעשה ניסיון ראשון לפתוח קונסוליה בהונג־קונג, אך הוא לא עלה יפה.
20. ראובן מרחב, 'חלום ההיכלות האדומים — מהנמל הריחני לעיר האסורה / מהונג קונג לביג'ינג', בתוך: יגר ואחרים (עורכים), **משרד החוץ: 50 השנים הראשונות**, עמ' 568.
21. שם, עמ' 568–578.

משה ארנס — ללא ידיעת משרד החוץ של ישראל; ובדצמבר הגיע ארצה סגן שר החוץ של סין והגיש לשר החוץ של ישראל בקשה רשמית לכונן יחסים עם ישראל בינואר הקרוב.[22]

על אף ההתקדמות המהירה לא היה התהליך נטול בעיות; מקצתן חזרו על דפוסי עבר, ואחרות בישרו על מוטיבים עתידיים, ולפיכך ראוי להזכירן. ראשית, למרות בקשותיהם של הסינים לשמור על חשאיות המגעים, לִווה התהליך בהדלפות 'כרוניות' לתקשורת מצד גורמים ישראליים, ואלה עוררו תרעומת בבייג'ינג;[23] שנית, את הקשרים עם סין ניהלו מראשיתם כמה גופים בישראל, אשר שיתוף־הפעולה ביניהם היה חלקי בלבד. טענה זו מתייחסת בייחוד לפיצול בין משרד החוץ, אשר הוביל את המהלכים הדיפלומטיים, ומשרד הביטחון, אשר ניהל את הקשרים הבטחוניים. כמו שמשתמע מפרשת ביקורו של ארנס בסין ומנתונים שנחשפו בעקבות משבר היצוא הבטחוני לסין (להלן), מתברר שמשרד החוץ נותר מחוץ לסוד העניינים בכמה תחומים. מלבד הנזק הפוטנציאלי הגלום בכך למכלול היחסים (פוטנציאל שהתממש. על כך בהמשך הדברים), מצב זה גם נתן ביטוי ליריבויות אישיות וארגוניות, ואלה השפיעו לרעה על תהליך ההתקרבות בין המדינות. באופן דומה, גם יריבות אישית תוך־ארגונית פגמה בתהליך. לדוגמה, על־פי סדר המהלכים שנקבע לקראת כינון היחסים היה אמור בנימין נתניהו, סגן שר החוץ, לבקר בסין בנובמבר 1991, אולם בשל היריבות האישית בינו ובין השר דוד לוי לא היה מוכן לוי לאשר את נסיעתו. צעד זה לא איים לפגוע בהשלמת התהליך, שכן סין החליטה על כינון היחסים זה מכבר, אך הוא עורר אכזבה בצד הסיני, והציג את ישראל באור לא מחמיא.

אף־על־פי־כן לא אפשרה סין לתקלות מעין אלה להסיט את המהלך ממסלולו, והדבר מעיד — כמו המהלכים ב־1953–1954 — שהחלטותיה בנוגע לישראל היו קשורות בשיקולים אשר חרגו מהמישור הדו־צדדי. ואכן, החלטת סין לכונן יחסים דיפלומטיים עם ישראל לפני שנפתרה סוגיית הפלסטינאים נבעה ממכלול סיבות. השיקולים ארוכי הטווח, כך העריך יצחק שיחור, אשר חקר את הנושא לעומקו, היו חשיבותם הגדלה של הנושאים הכלכליים במכלול שיקוליה של סין, הנחת מעצבי המדיניות הסינים שישראל עשויה להועיל לסין במישור זה, ובטחונם הגובר שמדינות ערב לא ינתקו את יחסיהן עם סין בתגובה להכרתה בישראל. בנוגע לגורמים המידיים, ציין שיחור את מלחמת המפרץ הראשונה, אשר המחישה לסינים שהסכסוך הישראלי־ערבי איננו הסכסוך היחיד באזור, והציגה בחיוב את שיקול דעתה של ישראל ואת התקדמות התהליך המדיני במזרח התיכון.[24] התהליך המדיני, אשר את תרומתו לקידום היחסים עם סין ציין גם השגריר

22. לתהליכים שקדמו לקשירת היחסים הרשמיים ראו: יגר, **המסע הארוך לאסיה**, עמ' 269–276; שיחור, 'שני צעדים קדימה וצעד אחד אחורנית' (לעיל הערה 15), עמ' 429–435; סופות, 'המדיניות הסינית של ישראל, 1950–1992' (לעיל הערה 2), עמ' 588–593; E. Zev Sufott, *A China Diary*, London 1997

23. יגר, **המסע הארוך לאסיה**, עמ' 272–276.

24. יצחק שיחור, 'הפרספקטיבה הסינית', בתוך: **ישראל והמזרח הרחוק: יחסים אסטרטגיים מתהווים** (דיונים בביטחון הלאומי, 7), רמת־גן ספטמבר 1994, עמ' 11–14.

סופות, ביטא את הכרת העולם הערבי, ובכללו אש״ף, במעמדה הלגיטימי של ישראל, ובכך סלל את הדרך למגעים רשמיים בין סין לישראל.[25] מלבד זאת, סין — כמעצמה עולה וכחברה קבועה במועצת הביטחון של האו״ם — היתה מעוניינת להשתתף בתהליך המדיני במזרח התיכון. ישראל, בתבונה רבה, הבהירה לסין כי לא תסכים להשתתפותה בו עד שלא ייכונו ביניהן יחסים דיפלומטיים. ואכן, לוח הזמנים שנקבה סין לייסוד הקשרים הדיפלומטיים עם ישראל הקדים בימים אחדים בלבד את מועד התכנסותו המתוכנן של המפגש הבין־לאומי במוסקווה.

תקופת 'ירח הדבש': 1992–2000

ב־24 בינואר 1992 נערך בבייג׳ינג טקס כינון היחסים בין המדינות, וממועד זה עד יולי 2000, אז הודיעה ישראל על ביטול חד־צדדי של עסקת הפאלקון, התאפיינו יחסיהן בקִרבה ובחמימות יוצאות דופן. הדבר התבטא בחתימה על שורה ארוכה של הסכמי שיתוף־פעולה, בחילופים מדעיים ותרבותיים רחבי היקף, בהקמת מיזמים משותפים בחקלאות ובטכנולוגיה, בעריכת קורסים והשתלמויות על־ידי ישראל למאות מודרכים סינים, ובביקורים רבים של אישים רמי דרג משני הצדדים.[26] מכינון היחסים עד קיץ 2000 ביקרו בסין נשיא המדינה חיים הרצוג, ראשי הממשלה יצחק רבין, שמעון פרס ובנימין נתניהו, וכן שרים וחברי כנסת רבים (אברהם שוחט, אמנון רובינשטיין, יצחק מרדכי ואחרים). בין האישים הסינים הבכירים שביקרו בארץ אפשר לציין את יושב־ראש הפרלמנט וראש הממשלה לשעבר לִי פֶּנְג; סגן ראש הממשלה והממונה על התעב״ט הסיניות דזוֹאוּ גְ׳יָא־חוּאָה; סגן ראש הממשלה ושר החוץ צ׳יין צ׳י־צ׳ן; שר ההגנה צָ׳ה חָאוֹ־טְיֶין; וכן שר האוצר, השרה לסחר חוץ, שר המדע ועוד. הביקור החשוב ביותר היה ביקורו בארץ של נשיא סין גְ׳יָאנְג דְזֶה־מִין באפריל 2000.[27]

ואכן, מבחינה דיפלומטית תרם כינון היחסים תרומה חשובה למעמדה של ישראל. כמו שצפו אנשי משרד החוץ בשנות החמישים, פתח כינון היחסים הדיפלומטיים עם סין את הדלת למדינות אסייתיות נוספות: כמה ימים לאחר החתימה על כינון יחסים דיפלומטיים עם סין כוננו יחסים עם הודו, ביולי 1993 הודיעה וייטנאם על כוונתה לכונן יחסים דיפלומטיים עם ישראל, ובדצמבר 1993 כוננו יחסים עם לאוס. מלבד זאת, יצר כינון היחסים הדיפלומטיים עם סין מצב חסר תקדים עבור ישראל — כל החברות הקבועות של מועצת הביטחון של האו״ם הכירו בה הכרה מלאה, ובזאת נשבר למעשה בידודה הבין־לאומי.

25. סופות, 'המדיניות הסינית של ישראל, 1950–1992' (לעיל הערה 2), עמ' 591.
26. יגר, **המסע הארוך לאסיה**, עמ' 280–281.
27. לתיאור הפעילות הדיפלומטית הענפה ראו: שם, עמ' 280–282.

מבחינות אחרות קידם כינון היחסים עם סין קידום מוגבל בלבד את מטרותיה של ישראל. ראשית, מכירות הנשק של סין למדינות המזרח התיכון נמשכו בשנות התשעים, ואף שפחתו במידה ניכרת בשל סיום מלחמת איראן-עיראק, הם כללו טכנולוגיות בעייתיות מבחינת ישראל. לצד ספינות טילים, מטוסי קרב, מערכות ארטילריה ומערכות נגד מטוסים אשר סיפקה סין למדינות המזרח התיכון בהיקף שולי,[28] היא גם ייצאה טכנולוגיות ורכיבים בעלי משמעות רבה יותר. על־פי הערכות של ארצות־הברית, סיפקה סין בתקופה זו ללוב ולאיראן טכנולוגיה ורכיבים של טילים, ובכלל זה טילי שיוט נגד אוניות מסוג C-802 — אלה הגיעו בעקיפין לידי חזבאללה ושימשו אותו נגד ישראל במלחמת לבנון השנייה — ומאמצע שנות השמונים עד סוף שנות התשעים אף היתה הספקית העיקרית של איראן בפרויקט הגרעין.[29] בין האמצעים והטכנולוגיות שסין העבירה לאיראן בתקופה זו אפשר לציין כמה כורים גרעיניים למטרות מחקר, אורניום, ידע בתחומי כריית אורניום והעשרתו וסיוע בהכשרת טכנאים ומדענים. שיתוף־הפעולה החל לדעוך רק ב־1997 בעקבות לחץ שהפעילה עליה ארצות־הברית.[30]

שנית, בסוגיית הסכסוך הישראלי־ערבי ריככה סין את התבטאויותיה נגד ישראל, אבל ניכר שהסיבה היתה לא שינוי עמדתה הבסיסית אלא הסבת המיקוד של מדיניות החוץ שלה מנושאים אידאולוגיים לקידום הצמיחה הכלכלית. לפי אוריינטציה זו, פינתה התמיכה במאבקי שחרור לאומי את מקומה לקידום יעדי הצמיחה הכלכלית, והיא החלה לנקוט מדיניות של התערבות מועטת ככל האפשר בסוגיות פוליטיות שאינן נוגעות לה ישירות. לכן, שלא ככוונותיה המוצהרות — ואולי גם כמתחייב מעצם היותה חברה קבועה במועצת הביטחון של האו״ם — לא היתה סין שותפה פעילה במאמצים הבין־לאומיים לקידום התהליך המדיני במזרח התיכון, ולמעשה השתדלה להימנע מכל פעולה באזור שתחייב אותה לנקוט עמדה נגד אחד הצדדים או לשלם מחיר גבוה. לשם המחשה, נציגים רשמיים מטעמה המשיכו לבקר במדינות האזור ולהצהיר, לדוגמה: ׳סין [...] תפעל לכינון הסכם כולל, צודק ובר־קיימא בהקדם האפשרי׳,[31] אך בפועל היא לא נקטה צעדים ממשיים בנושא. ישראל, לעומת זאת, פעלה בהתאם לעמדותיה של סין בסוגיות טייוואן וטיבט,

28. United States, Department of State, Bureau of Arms Control, in: http://www.state.gov/www/global/arms/bureau_ac/wmeat98/table5.pdf

29. Shirley A. Kan, *China and Proliferation of Weapons of Mass Destruction and Missiles: Policy Issues*, CRS Report for Congress, Washington DC 2007, pp. 9-17, 34-35

30. John W. Garver, *China and Iran: Ancient Partners in a Post-Imperial World*, Seattle, WA 2006, pp. 143-162

31. 'Jiang Zemin Discusses Mideast Peace with Yasir Arafat', *Xinhua*, 15 April 1999, in: Foreign Broadcast Information Service-China (FBIS-CHI) 1999-0415, http://toolkit.dialog.com/intranet/cgi/present?STYLE=739318018&PRESENT=DB=985,AN=96551195,FM=9,SERCH=MD.GenericSearch

ומעת כינון היחסים הדיפלומטיים עמה (ולמעשה מראשית שנות התשעים) נמנעה מקיום קשרים דיפלומטיים וצבאיים עם טייוואן, אף במחיר ויתור על רווחים ממשיים.[32]

שלישית, גם בטכנולוגיה, במדע ובמסחר היתה סין המרוויחה העיקרית מהיחסים — עם כינון היחסים החלו המדינות בשורה של שיתופי־פעולה בחקלאות, בכלכלה, בבריאות וכן בתחומים נוספים, ואולם מעבר הידע היה רובו מישראל לסין. פיצוי כלשהו לכך היה עשוי להיות יצוא טכנולוגי מישראל לסין, אולם הדבר נעשה בממדים קטנים בלבד. רק בשנת 1998 הגיע היצוא הכולל של ישראל למאה מיליון דולר, ועל כל פנים, המאזן המסחרי בין המדינות נטה דרך קבע לטובת סין (ראו להלן גרף נתוני סחר ישראל־סין). ככל שעלה היקף הסחר ביניהן, כן גדל גם גירעונה של ישראל.[33]

קטיעת היחסים הבטחוניים והשפעותיה

בשנת 2000 התחולל שינוי ביחסי המדינות. עד שלב זה התאפיינו היחסים בחמימות יוצאת דופן, שבמידה לא מבוטלת נבעה מהקשרים הבטחוניים, ולכן היה המשבר שפרץ בתחום זה גם הגורם העיקרי לתפנית שחלה בהם. שורשי התפנית, אשר בעת התפתחותם נסתרו רובם מעיני הגופים הישראליים שעסקו בכך, נראו בתחילת שנות התשעים. בעקבות קריסת הגוש הסובייטי והירי שירה צבא סין במפגינים בכיכר טיין־אן־מן השתנה מאזן האינטרסים בין סין לארצות־הברית ולברית־המועצות. יחסיהן של וושינגטון ובייג׳ינג הצטננו, וארצות־הברית הטילה אמברגו צבאי על סין. בו בזמן חידשו סין וברית־המועצות את יחסיהן לאחר קרע ממושך, ורוסיה (שירשה את מקומה של ברית־המועצות) היתה לספקית הנשק העיקרית של סין. בינתיים נמשכה ההתדרדרות ביחסי ארצות־הברית וסין, והגיעה לשיא עם פרוץ המשבר ביניהן בעקבות ביקור נשיא טייוואן בארצות־הברית (1995–1996). התוצאה הכוללת היתה ירידה בביקוש למוצריה הצבאיים של ישראל בסין והחרפת התנגדותה של ארצות־הברית ליצוא הבטחוני של ישראל. ככל הנראה, תמורות אלה, ובייחוד החרפת התנגדותה של ארצות־הברית ליצוא הבטחוני של ישראל, לא זכו להבנה מלאה מצד מקבלי ההחלטות בירושלים.[34]

בסוף 1999, במידה מסוימת עקב חשיפת נתונים בנוגע לעסקת הפאלקון מצד ישראל, החלו להישמע בקונגרס ובממסד הצבאי בארצות־הברית ביקורות על קיום העסקה.

32. לדוגמה, ישראל ביטלה עסקה מתוכננת למכירת מטוסי כפיר לטייוואן. ראו: Israel Ministry of Foreign Affairs, 'Meeting Between Rabin and Qian Qichen', *Israel's Foreign Relations: Selected Documents*, Vol. 13-14: 1992-1994, in: http://www.mfa.gov.il/MFA/Foreign+Relations/Israels+Foreign+Relations+since+1947/1992-1994

33. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

34. אלוף בן, 'חוקי ה"פאלקון" החדשים', **הארץ**, 25 בדצמבר 2001.

בנסיבות אלה התקשה הממשל להבליג. הטענה המרכזית של וושינגטון היתה שבין ארצות־הברית לסין קיים פוטנציאל להתנגשות צבאית, ומערכת הפאלקון עשויה לשנות את המאזן האסטרטגי האזורי במזרח אסיה.[35] לכן, גרסה ארצות־הברית, לא ייתכן שמערכת צבאית שכזאת, אשר פותחה באמצעות טכנולוגיות אמריקניות, תועבר לידי סין.

התגובות בישראל נחלקו לשניים: מצד אחד גורמים מסוימים, בעיקר אנשי משרד החוץ ואנשים מסוימים מהממסד הבטחוני בישראל, סברו שרגישותה של ארצות־הברית להתחמשותה של סין גבוהה והקשרים הבטחוניים עם סין אינם מצדיקים פגיעה בידידות החשובה עם ארצות־הברית. גישתם היתה שיש להיענות לדרישת ארצות־הברית ולבטל את העסקה. מצד אחר דחו גורמים בממסד הבטחוני ומהתעב"ט את הטענה שאספקת הפאלקון תשנה את המאזן האסטרטגי באזור מצרי טייוואן, וטענו שהמניע האמיתי להתנגדות ארצות־הברית להשלמת העסקה הוא חששן של התעב"ט האמריקניות מהחרפת התחרות עם התעב"ט הישראליות. הציות לדרישתה של ארצות־הברית, טענו גורמים אלה, יגבה מחיר לא נסבל מישראל, שכן נוסף על התערערות היחסים עם סין לשנים רבות תיפגע אמינותה של ישראל בעולם כולו. הטענה של חסידי גישה זו היתה שיש לעמוד בלחצה של ארצות־הברית.[36]

קברניטיה של ישראל התקשו להחליט. נטייתם הראשונה היתה לדחות את דרישת ארצות־הברית בטענה שמידע על קיום העסקה הועבר לוושינגטון בשלביה הראשונים, וזו נתנה לכך את אישורה.[37] ראש הממשלה אהוד ברק אף הגדיל לעשות, ובאפריל 2000, כאשר פורסמו בעיתונים ידיעות על מתיחות בין ישראל לארצות־הברית בנושא ונשיא סין הגיע לביקור רשמי בישראל, הוא רמז לו שהעסקה אכן תושלם.[38] הנשיא שב לארצו מצויד בהבנה זו, והודיע על כך לצמרת משטרו, אולם הלחץ של ארצות־הברית על ישראל נמשך, וביולי של אותה שנה, ערב צאתו של ברק לוועידת קמפ־דיוויד, הוא הודיע לנשיא ארצות־הברית — ובאיגרת רשמית גם לנשיא סין — על החלטת ישראל לבטל את העסקה.[39]

מהלך חד־צדדי זה, למותר לציין, עורר זעם רב בבייג'ינג. לטענתם של אורה נמיר, שגרירת ישראל בבייג'ינג אז, ודוברו של ברק, היה קשר הדוק בין ההחלטה על ביטול

35. David A. Fulghum and John D. Morrocco, 'Israel Backs Off China AWACS Sale', *Aviation Week & Space Technology*, 17 July 2000. להרחבה על פרשה זו ראו: P. R. Kumaraswamy, 'Israel-China Relations and the Phalcon Controversy', *Middle East Policy*, 12 (2) (Summer 2005), pp. 93-103

36. זאב שיף, 'ביטול העסקה היה בלתי נמנע', **הארץ**, 13 ביולי 2000; אלוף בן, 'ברק ביטל את מכירת מטוס הפאלקון לסין', **הארץ**, 13 ביולי 2000.

37. זאב שיף, 'ברק אחראי למשבר', **הארץ**, 7 ביולי 2000.

38. אלוף בן, 'ברק פועל לחדש את עסקת הפאלקון', **הארץ**, 31 בינואר 2001.

39. בן, 'ברק ביטל את מכירת מטוס הפאלקון לסין" (לעיל הערה 36).

העסקה לכינוס ועידת קמפ־דיוויד.[40] אי־אפשר לדעת אם אמנם התנה קלינטון את קיום הוועידה בביטול העסקה ואם היה יכול ברק לדרוש מארצות־הברית להשתתף בעלויות ביטול העסקה, ויש להמתין לחשיפת מסמכים רשמיים בנושא. עם זאת, ארצות־הברית בהחלט הפעילה לחץ כבד על ישראל, ובכלל זה איומים בקיצוץ הסיוע הבטחוני והשהיית שיתוף־הפעולה הבטחוני עמה.[41] הדבר העמיד בסכנה אינטרסים חיוניים של מדינת ישראל, ובשל כך החליט ברק שהתועלת הגלומה בעסקה אינה מצדיקה זאת.

אולם גם אם הצדיק השיקול הקר את ביטול החוזה, חלק ניכר מהביקורת שנמתחה על ישראל קשור לאופן עשיית הדברים. כאמור, העסקה בוטלה כשלושה חודשים בלבד לאחר שנשיא סין שב לארצו ובידיו הבטחה משתמעת להשלמת החוזה, ולפיכך הוא ראה בהפרתה עלבון אישי ולאומי. דבר זה היה יכול להימנע, חלקית לפחות, אילו בחן ברק את הסוגיה לעומקה עוד בראשיתה, אילו ניתח את עמדתה של ארצות־הברית בנושא, והעריך לפני הפגישה עם נשיא סין את היכולת להשלים את הפרויקט. בפועל נדחק נושא זה הצדה מפני התהליכים המדיניים והפוליטיים שממשלת ברק היתה שקועה בהם, וסופו שהגיע למבוי סתום כמעט מאליו. לדברי זאב שיף, מעיתון **הארץ**, 'ברק הוזהר שוב ושוב בעניין המשבר המתפתח. זמן רב לא התפנה לכך וספק אם קרא את כל המסמכים שהונחו על שולחנו [...]'.[42]

בדרך דומה ניהלה ישראל גם את ביטול החוזה. את ההודעה על החלטת ישראל מסר ברק אישית לקלינטון, נשיא ארצות־הברית, ואילו לממשלת סין נמסר הדבר באמצעות איגרת, שהגיש עמוס ירון, מנכ"ל משרד הביטחון, לנשיא סין.[43] הסינים, כך העידו אנשים שהיו מעורבים בתהליך, אשר זעמו ממילא על ביטול העסקה, נעלבו שהודעה כה רבת־חשיבות נמסרה בידי גורם מהדרג הפקידותי (גבוה ככל שיהיה), בשעה שסיכום העסקה נערך עם גורמים מדרג מדיני גבוה ביותר.[44] מלבד זאת, ישראל התמהמהה בהגשת הצעת פתרון לסין, בין השאר בשל הניסיון לנצל את חילופי הממשל בארצות־הברית כדי לשנות את עמדת וושינגטון. ניסיון זה נכשל, ובסוף שנת 2001 — כשנה וחצי לאחר ביטול העסקה — העבירה סין לישראל דרישה להציע פתרון לפרשה תוך כדי תביעת פיצויים בגובה 1.2 מיליארד דולר. רק אז יצאה משלחת ישראלית לבייג'ינג, ובפברואר 2002

40. יגר, **המסע הארוך לאסיה**, עמ' 284; Fulghum and Morrocco, 'Israel Backs Off China AWACS Sale' (Above note 35)
41. 'הקונגרס: ישראל מעמידה את הסיוע שלה בסכנה', http://www.ynet.co.il/articles/1,7340,L-23539,00.html, 28 ביוני 2000.
42. שיף, 'ברק אחראי למשבר' (לעיל הערה 37). ראו גם: שמעון שיפר, 'ישראל תפצה את סין על עיסקת הפאלקון', http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-1654589,00.html, 13 בפברואר 2002.
43. Israel Ministry of Foreign Affairs, 'Statement on the Sale of Phalcon System to China, 12 July 2000', *Israel Foreign Relations*: *Selected Documents*, 18 (1999-200)
44. ריאיון. תל־אביב, אוגוסט 2005.

הושגה הסכמה בין הצדדים על תשלום פיצויים בסך 350 מיליון דולר והעברת המטוס לסין, מפורק מהמערכות הישראליות שהותקנו בו.[45]

אקורד הסיום הצורם של העסקה עורר בישראל פסימיות באשר להמשך היחסים עם סין. עם זאת, שלא כתחזיות הפסימיות שסין תשעה את פעילותן של חברות ישראליות בתחומה, תקפיא אפשרות לסחר בטחוני עתידי עם ישראל ותגביר את הפצת הנשק למזרח התיכון,[46] היתה גישתה של בייג׳ינג מעשית. מצד אחד כל עוד לא יושבה הפרשה הקפיאה סין מפגשים עם נציגים ישראלים רשמיים מדרג שרים ומעלה, והבהירה לישראל שעתיד יחסיהן תלוי ביישוב הסוגיה, ומצד אחר היא לא קטעה את קשרי המסחר, המדע והטכנולוגיה או את קשרי התרבות עם ישראל, ואף לא השמיעה איומים מפורשים לעשות כן. יתרה מכך, באותם ימים בדיוק שהגיעה המשלחת הישראלית לבייג׳ינג לדון בתנאי ביטול החוזה, נחתם הסכם אחר בין התעשייה האווירית לחברת תקשורת מהונג־קונג למכירת שני לווייני תקשורת מסוג עמוס.[47]

מועד החתימה על הסכם זה מעלה השערה שהיה קשר בין הדברים, וראוי להבהיר זאת. אף שההסכם נחתם עם חברה הרשומה בהונג־קונג, היתה מעורבותם של שלטונות סין בעניין הדוקה. החברה שעמה נחתם ההסכם היתה בבעלותם של תאגידים ממשלתיים סיניים (מקצתם בעלי זיקה לממסד הבטחוני), וטקס החתימה על ההסכם נערך בבניין הפרלמנט בבייג׳ינג.[48] לנוכח זאת, ולמרות טענתם של גורמים ישראליים שהיו מעורבים בעסקת הלווייניים כי ׳אין קשר בין פרשת ה״פלקון״ לבין עיסקת לווייני התקשורת׳,[49] קשה להימנע מההשערה ששלטונות סין השתמשו בהסכם זה כדי לקדם קידום כלשהו את הדיונים עם ישראל. השערה זו, שאין דרך לאמתה ללא עדויות רשמיות מסין (אשר ספק אם יפורסמו), זוכה לחיזוק מעצם ביטולה של סין את ההסכם.

סימן נוסף לגישתה הפרגמטית של בייג׳ינג הוא נסיונותיה להמשיך ולהסתייע בספקיות הנשק הישראליות גם לאחר פרשת הפאלקון, נסיונות שישראל שיתפה עמם פעולה במידה מסוימת. ככל הנראה, גם לאחר סיום הפרשה לא הבין ממסד הביטחון הישראלי לחלוטין

45. אריה אגוזי, ׳סין תובעת 2 מיליארד דולר על ביטול עסקת ה״פאלקון״׳, http://www.ynet.co.il/articles/1,7340,L-1431970,00.html, 17 בדצמבר 2001; ׳משלחת בסין דנה בפשרה בנוגע לביטול עסקת הפאלקון׳, http://www.ynet.co.il/articles/1,7340,L-1524410,00.html, 10 בינואר 2002; שיפר, ׳ישראל תפצה את סין על עיסקת הפאלקון׳ (לעיל הערה 42).

46. למשל: בן, ׳ברק פועל לחדש את עסקת הפאלקון׳ (לעיל הערה 38); אלכס פישמן, ׳העלו את הסעיף׳, **ידיעות אחרונות** (המוסף לשבת), 24 בדצמבר 2004.

47. יניב זינגר, ׳תע״א תספק לווייני תקשורת לשידור האולימפיאדה בסין׳, http://www.ynet.co.il/articles/1,7340,L-1550528,00.html, 17 בינואר 2002

48. GlobalSecurity.org, 'Hong Kong Satellite Technology Group (HKSTG)', in: http://www.globalsecurity.org/space/world/china/hkstg.htm

49. אמנון ברזילי, ׳לווייניים ויחסים מעורערים׳, **הארץ**, 22 בינואר 2002.

את עומק התנגדותה של ארצות־הברית להמשך הקשרים הבטחוניים עם סין, והדבר טמן בחובו השלכות קשות עוד יותר. לאחר סיום פרשת הפאלקון ניסתה ישראל לחדש בזהירות את קשריה הבטחוניים עם סין; במרס 2004 יצאה משלחת של משרד הביטחון לבייג׳ינג לדון בנושא עם שר ההגנה של סין, וביוני של אותה שנה השתתף צה״ל בתערוכה בין־לאומית ללוגיסטיקה צבאית שהתקיימה בבייג׳ינג ביוזמת משרד ההגנה של סין. בו בזמן שלחה סין לתיקון בישראל מזל״טי תקיפה מסוג ׳הארפי׳, אשר רכשה ממנה בשנות התשעים. הפעם היתה תגובת ארצות־הברית חריפה ביותר: היא דרשה מישראל לעצור את עבודות התיקון ולהשאיר את המזל״טים ברשותה, עצרה שיתופי־פעולה בטחוניים עם ישראל, ואולי חמור מכול — דרשה מישראל להתנות מעתה כל עסקה בטחונית עם סין באישורה.[50] משבר זה הסתיים באוגוסט 2005, כאשר ישראל חתמה עם ארצות־הברית על מסמך הבנות בסוגיית יצוא הנשק, אשר מיסד את הקמתו של מנגנון תיאום והעברת מידע ביניהן על העברת נשק למדינות שהוגדרו בעייתיות. ישראל התחייבה גם לציית לעקרונות ׳הסדר ואסנאר׳ (Wassenaar) לפיקוח על יצוא טכנולוגיות בעלות יישומים דו־תכליתיים צבאיים ואזרחיים (dual-use),[51] מלבד זה, ארצות־הברית הטילה את האחריות למשבר על עמוס ירון, מנכ״ל משרד הביטחון, וזה נאלץ להתפטר מתפקידו.

משבר זה ואחריתו הביאו את היחסים הבטחוניים בין ישראל לסין לקצם. מבחינת ישראל, התלות החזקה בארצות־הברית ותגובתה הנזעמת של וושינגטון הרתיעו את מערכת הביטחון מחידוש הקשר עם סין, ובקשותיהן של חברות ישראליות לשווק מוצרים בטחוניים או דו־תכליתיים לשוק זה נדחו לרוב על הסף.[52] מצב זה שורר עד היום, וגורמים כלכליים ישראליים תולים בו את האשמה להיקף המכירות הנמוך של ציוד אבטחה ישראלי לאולימפיאדה בבייג׳ינג.[53] פיצוי מסוים לכך מצאו התעב״ט הישראליות בשוק הבטחוני ההודי, כאשר ב־2004 נחתם עם הודו חוזה למכירת שלוש מערכות פאלקון (והסכמים נוספים).[54] בהתאם למדיניותה הרשמית של סין שלא להתערב בענייניהן של

50. פישמן, ׳העלו את הסעיף׳ (לעיל הערה 46).
51. מלבד זאת, וושינגטון לחצה על ישראל להעביר את הסמכות להענקת היתרי יצוא בטחוני מהאגף הממונה על היצוא הבטחוני (סיב״ט) במשרד הביטחון לגוף חדש שיורכב מנציגי משרד הביטחון, משרד החוץ ומשרד התעשייה והמסחר (אגף פיקוח יצוא — אפ״י). כך, הניחה ארצות־הברית, תוכל ישראל לשקלל טוב יותר את מגוון השיקולים הכרוכים בהחלטות היצוא הבטחוני, ולבלום את לחצן של התעב״ט להגברת היצוא. ראו: רן דגוני, ׳נרמול יחסים: נחתם מסמך הבנות בין ישראל לארצות־הברית בסוגיית ייצוא הנשק׳, **גלובס**, 17 באוגוסט 2005; עוזי עילם, ׳הפיקוח על היצוא הביטחוני: תמונת מצב — 2007׳, **עדכן אסטרטגי**, 9 (4) (מארס 2007), עמ׳ 47–53; Yitzhak Shichor, ‘The U.S. Factor in Israels’ Military Relations with China’, *China Brief*, 5 (12) (24 May 2005)
52. אורה קורן, ׳כך פיספסנו את היצוא לסין׳, **הארץ**, 3 בינואר 2008.
53. שם.
54. אמנון ברזילי, ׳נחתמה סופית עסקת מטוסי ״פלקון״ עם הודו׳, **הארץ**, 7 במרס 2004.

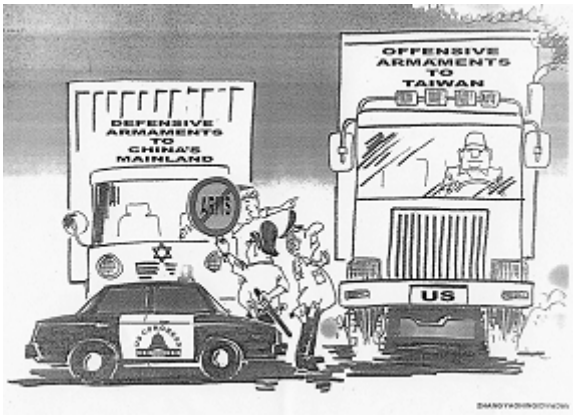
מדינות אחרות, היא לא השמיעה מחאה מפורשת בנושא. עם זאת, בשל היריבות האזורית בינה ובין הודו ועל רקע ביטול העסקה עמה ארבע שנים קודם לכן עורר הדבר אי־נוחות בבייג׳ינג, והוסיף על הרוגז הקיים ממילא כלפי ישראל.

מבחינת סין, הביטויים המוחשיים לעמדתה בנושא היו ברורים פחות, בין היתר מכיוון שתפקידה בנושא היה סביל יחסית והתבטאויותיה בנוגע אליו מוגבלות, אולם על־פי הסימנים הקיימים אפשר להעריך שאיבדה לעת עתה אמון באפשרות לייבא טכנולוגיה צבאית מישראל. אופן סיום היחסים הבטחוניים בין המדינות יצר בשלטון הסיני שתי גישות בנוגע לישראל. גישה אחת היתה שיש לתלות בישראל את מלוא האשמה בביטול עסקת הפאלקון ובאופן הסיום המבזה של פרשת ההארפי, לנקוט כלפיה צעדי ענישה ולצנן את היחסים עמה. גישה אחרת, ומציאותית יותר, גרסה כי יש להבין שישראל נתונה לאילוצים קשים, תלויה מאוד בארצות־הברית, ואיננה חופשית להתנגד לתביעותיה.[55]

ככל שאפשר להעריך, התקבלה הגישה השנייה. בדצמבר 2003, כשנתיים לאחר שיושבה פרשיית הפאלקון וכשנה לפני שהתעוררה פרשת ההארפי, נפגש נשיא סין חוּ ג׳ין־טָאוֹ עם נשיא ישראל משה קצב ופירט את מדיניותה של סין כלפי ישראל: (א) יימשכו מגעים רמי דרג ודיאלוגים מדיניים בין המדינות; (ב) יחוזק שיתוף־הפעולה הדו־צדדי בכלכלה ובמסחר; (ג) יועמק שיתוף־הפעולה הדו־צדדי בנושא מדע וטכנולוגיה בערוצים ממשלתיים ולא ממשלתיים; (ד) יורחבו היחסים באופן כוללני וארוך טווח.[56] למרות העלבון שספגה סין, שוב, נשמר קו זה גם לאחר פרשת ההארפי. סין לא התעלמה מהתפקיד שמילאה ישראל בשתי הפרשיות, ואף־על־פי־כן הופנה עיקר הגינוי שלה כלפי ארצות־הברית.

עמדה זו קיבלה ביטוי חזותי ברור בקריקטורה שהתפרסמה בבטאונו הלועזי של השלטון הסיני *China Daily* לאחר ביטול עסקת הפאלקון. בקריקטורה זו הוצגה ארצות־הברית כגורם שאחראי לביטול העסקה, ואילו ישראל ממלאת בה תפקיד פסיבי ואף מנסה לשכנע את ארצות־הברית שתתיר לה לספק את הנשק לסין, שכן זוהי מערכת הגנתית. הקריקטורה גם הציגה את מדיניות ארצות־הברית כמפלה לרעה ודו־פרצופית, שכן בה בשעה שאסרה על אספקת נשק (הגנתי לכאורה) מישראל לסין העבירה בעצמה מערכות נשק (התקפיות לכאורה) לטייוואן. טענות ברוח זו הושמעו שוב בעת משבר ההארפי, ועם סיום הפרשה הצהיר שר ההסברה של סין: ׳אנחנו כועסים על ההתערבות האמריקאית [...] [ו]אנו מצרים על ההחלטה הישראלית׳.[57]

55. שיחה עם פקיד סיני בכיר, דצמבר 2007.
56. Li Shijia, 'Hu Jintao Meets Israeli President Moshe Katsav', *Xinhua*, 18 December 2003, in: FBIS-CHI-2003-1218
57. ליאור קודנר, ׳כועסים על התערבות ארצות־הברית בעסקה עם ישראל׳, **הארץ**, 7 באוגוסט 2005.



מקור: *China Daily*, 2000 [specific date unknown]

הביטוי המעשי של עמדה זו היה הזמנתם מחדש של גורמים מדיניים רמי דרג לסין, והמשך התנהלותם של היחסים המסחריים בין המדינות ללא הפרעה. כמו שגרף נתוני הסחר בין ישראל לסין משנת 2000 — שנת ביטול עסקת הפאלקון — ממחיש, עד שנת 2005 הוכפל הסחר בין המדינות פי שלושה, בשנת 2006 צמח הסחר בארבעים אחוזים כמעט לעומת השנה הקודמת, ובשנת 2007 צמח ב־33 אחוזים והגיע לארבעה מיליארד דולר וחצי.[58] מלבד זה, בין המדינות נחתמו הסכמים לשיתוף־פעולה טכנולוגי, והוקמו קרנות הון שתכליתן להשקיע במיזמים משותפים.[59]

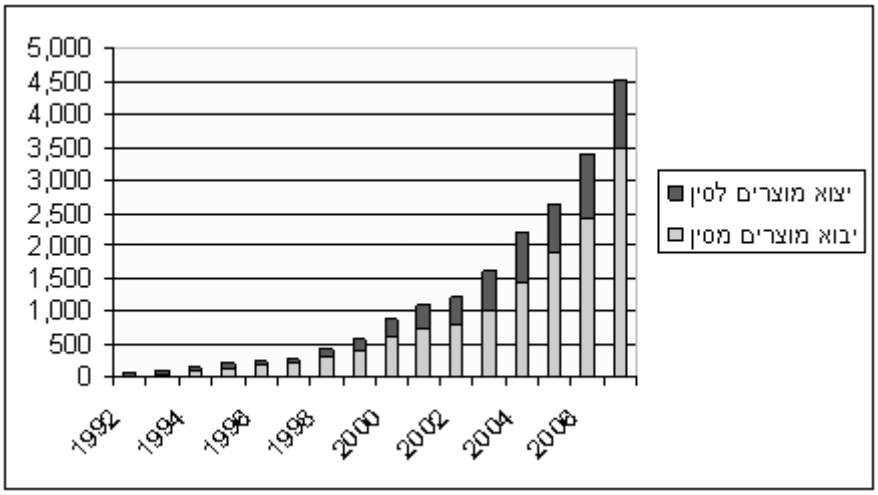
שינוי מרכזי אחד בלבד הסתמן לעומת העבר: כאמור, גורמים בכירים מישראל חזרו לבקר בסין, ואילו סין הפחיתה מאוד את ביקורי מנהיגיה בישראל. למעשה, נראה כי סין השלימה עם התלות המוחלטת של מדיניות ישראל כלפיה ביחסי ישראל עם ארצות־הברית, ולפיכך היותה של התועלת שאפשר להפיק ממנה מוגבלת. בנסיבות אלה קיימת הצדקה נמוכה בלבד להשקיע משאבים מדיניים בטיפוח היחסים עמה, וכל שנותר הוא להמשיך בקשרים הכלכליים־טכנולוגיים שלסין נותר עניין רב בהם.[60]

58. ׳נתוני סחר ישראל-סין׳, הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה.

59. למשל: עירית אבישר, ׳פולאר תקשורת ומשקיעים ישראלים יקימו קרן הון סיכון ישראלית־סינית ראשונה׳, **גלובס**, 8 בינואר 2006; בתיה פלדמן, ׳שת״פ לחממת מעיין עם הפארק הסיני SIP, **גלובס**, 5 בספטמבר 2007; אסף מליחי, ׳קרן אינפיניטי גייסה 155 מיליון דולר׳, http://test.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3396847,00.html, 7 במאי 2007.

60. סין מבטאת את העניין שלה בשיתוף־פעולה כלכלי־טכנולוגי עם ישראל הן בהצהרות מפי גורמים רשמיים, הן בחתימה על הסכמים והן בהקמת מיזמים משותפים. ראו לדוגמה: Sharon Wrobel, 'Israel and China Sign Cooperation Accord', *Jerusalem Post*, 15 Januaty 2008; קודנר, ׳כועסים על התערבות ארצות־הברית בעסקה עם ישראל׳ (לעיל הערה 57); יעל גרוס־אנגלנדר, ׳סגנית השגריר הסיני: יעד הסחר בין ישראל לסין הוא 10 מיליארד דולר לשנת 2010׳,

נתוני סחר ישראל–סין (במיליוני דולרים)



נתונים: הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה

עם זאת, לגישה שאימצה סין כלפי ישראל יש גם שני היבטים שליליים. ראשית, מחויבותה של סין לישראל בתחום הפצת הנשק למדינות ערב — מחויבות שהיתה חלקית ממילא — נחלשה עוד יותר. העובדה שישראל הכפיפה לחלוטין את קשריה הבטחוניים עם סין לאינטרסים של ארצות־הברית, מכרה מוצרים בטחוניים ליריבותיה בכוח של סין (הודו), ופגעה בכבודה הלאומי של סין, משחררת את סין ממחויבות מוסרית כלפיה. כמו שיומחש להלן, לדבר עלולות להיות משמעויות מעשיות, ואלה יפגעו בבטחונה של ישראל. שנית, הזיהוי המוחלט של ישראל עם ארצות־הברית ואופן ניהולה את המשברים מול סין מחלישים את מעמדה בעיני בייג׳ינג. הדבר בא לידי ביטוי ברור במאמר שהתפרסם בסין ב־2006. רוב רובו של המאמר ציין את התפתחותם החיובית של יחסי המדינות ואת התחומים הרבים שהן יכולות לשתף בהם פעולה, ואילו בפרק המסקנות ציינו המחברים: ׳אף שאין ניגודי אינטרסים בסיסיים בין סין לישראל, לעתים קרובות יחסיה המיוחדים של ישראל עם ארצות־הברית הם גורם שבולם את יחסיהן׳. להמחשת הדברים תיארו המחברים בקצרה את משברי הפאלקון וההארפי, וציינו שאופן ציותה של ישראל לתכתיביה של ארצות־הברית — בשל יחסיהן המיוחדים — פגע באינטרסים של סין. את המאמר סיימו המחברים במשפט ׳בעת שמתמרנים בין הצדדים השונים במאבק הפוליטי הבין־לאומי, יש לנהוג בדרך אקטיבית ובאותה עת לנקוט אסטרטגיה רבת־פנים

http://www.globes.co.il/serve/globes/DocView.asp?did–1000314066, 25 בפברואר 2008.
ראו גם: שי, ׳ישראל וסין: מטוטלת של יחסים׳ (לעיל הערה 2), עמ׳ 14.

ולפעול בכמה ערוצים. כך אפשר להיות בעמדת יתרון במשחק השחמט של היחסים הבין־לאומיים'.[61] האם יש בכך ביקורת סמויה על התנהלותה של ישראל? הדבר אינו נאמר במפורש, אך ברור למדי שהדברים מכוונים אליה.

נגד דברים אלה אפשר לטעון שנסיבותיה של ישראל אינן מאפשרות לה לנהוג אחרת, שממילא היא תתייצב לצדה של ארצות־הברית בכל מצב שתידרש להכריע בין השתיים, ועל כל פנים, יכולתה להשפיע על מדיניות סין מוגבלת ביותר. כמו שהמחישו יחסי ישראל־סין במחצית הראשונה של העשור הנוכחי, טענות אלה אכן נכונות. עם זאת, ייתכן שאילו נוהלו המשברים שפרצו בדרך שונה היתה הפגיעה בסין נמוכה יותר וישראל היתה יכולה להמשיך ולתמרן בין שני הענקים בלי להרגיזם.

סוגיות ותהליכים עתידיים ביחסי ישראל–סין

על אף היחסים ההדוקים שנקשרו בין המדינות בשנות השמונים והתשעים, הובילה השתלשלות העניינים בעשור הנוכחי לצינונם ולהעברת המוקד מהתחום הבטחוני לתחום המסחרי. אמנם חודשו ביקורי מנהיגיה הבכירים של ישראל בסין,[62] אך ביקורים של מנהיגים סינים רמי דרג בישראל אינם נערכים כבעבר. בתחום הבטחוני, בשל מדיניותה הזהירה של ישראל סביר להניח שהיצוא לסין אינו צפוי להתחדש בעתיד הקרוב, ולראיה — היקף המכירות המצומצם של מוצרי אבטחה ישראליים לאולימפיאדת בייג'ינג 2008. מנגד, קשרי הסחר וההשקעות האזרחיים בין המדינות מגיעים להיקפים חסרי תקדים, ונראה כי סין מעוניינת בהתקדמותם, למרות הנזק המדיני שגרמו לה החלטות ממשלת ישראל.

מצב זה מספק נקודת מוצא לבחינת עתיד יחסי המדינות. בשלושת העשורים האחרונים עולה בהתמדה חשיבותה היחסית של סין בזירה הבין־לאומית, ומשנות התשעים אף גוברת נוכחותה במזרח התיכון. הסיבה לכך כלכלית ביסודה, שכן סין נהייתה הכלכלה הרביעית בגודלה בעולם ושחקן חשוב בכלכלה הגלובלית; היא גורמת לעליות מחירי חומרי גלם בעולם, משנה את מפת הייצור העולמי ומשפיעה על שוקי ההון. לכך יש כמובן גם השלכות פוליטיות, ולגידול עוצמתה הכלכלית של סין התלוותה באורח לא נמנע גם השפעה פוליטית־מדינית לא מבוטלת. הדבר נוגע לישראל בשני אופנים שונים.

ראשית, לאחר עשרות שנים שסין גילתה חשדנות ועוינות למסגרות בין־לאומיות, היא החליטה במחצית השנייה של שנות התשעים להיות פעילה בקהילה הבין־לאומית, והחלה

61. Liu Hui and Cao Hua, 'Zhongguo yu Yiselie Youhao Guanxi Hua' [On the Friendly Relations between China and Israel], *Chongqing Daxue Xuebao* (*Shehui Kexue Ban*) [Journal of Chongqing University (Social Science Edition)], 12 (1) (2006), p. 65

62. לציון מיוחד ראוי ביקורו של ראש הממשלה אולמרט בסין בינואר 2007. לניתוח משמעויותיו ראו: אהרון שי, 'ביקורו של אולמרט בסין: שלב חדש ביחסי ישראל-סין?' **מבט על**, 8, 21 בינואר 2007.

להצטרף לארגונים ולמשטרים בין־לאומיים שונים אשר אף היתה מעורבת בהקמת כמה מהם. לדוגמה, סין הצטרפה למשטרי בקרת נשק (ובהם הסוכנות הבין־לאומית לאנרגיה אטומית [IAEA], האמנה למניעת הפצתו של נשק גרעיני [NPT] והאמנה למניעת הפצה של טכנולוגיית טילים [MTCR]); היא הצטרפה לארגון הסחר העולמי (WTO), והיא חברה בפורום שיתוף־הפעולה הכלכלי של מדינות האוקיינוס השקט (APEC); היא גם היתה ממייסדותיו של ארגון שנגחאי לשיתוף־פעולה (SCO), אשר פועל לביסוס יציבות מדינית ובטחונית במרכז אסיה. מלבד זאת, סין משמשת חברה קבועה במועצת הביטחון של האו״ם ומרחיבה בהתמדה את קשריה הדיפלומטיים בכל חלקי העולם.

לנוכח זאת, השפעתה על הפוליטיקה העולמית הולכת וגוברת, והיא מוצאת את עצמה יותר ויותר — לא תמיד כפי שהיא רוצה — מעורבת בתהליכים מדיניים בין־לאומיים. מעורבותה בפרויקט הגרעין האיראני ובמאמצים הבין־לאומיים לבלמו הם דוגמה אחת לכך, ודוגמאות אחרות הן השפעתה הנתפסת על המלחמה בסודאן (משבר דארפור) והתפקיד החיובי שמילאה בבלימת המשבר הפיננסי באסיה ב־1997. תהליכים ודוגמאות אלה מעידים שסין צפויה למלא תפקיד חשוב יותר בזירה הבין־לאומית, ולפיכך ראוי לבסס (או נכון יותר, לשקם) יחסים מדיניים עמה.

שנית, לאחר שעשרות שנים גילתה סין עניין מוגבל במזרח התיכון, בשנות התשעים השתנה המצב, שכן התלות במקורות אנרגיה חיצוניים נהייתה אחת מדאגותיה העיקריות. בשנת 2006 ייבאה סין יותר מחמישים אחוזים מכלל תצרוכת הנפט שלה, ולמרות נסיונותיה לגוון את מקורותיה, נותר המזרח התיכון אחד העיקריים שבהם. בשנת 2005 לדוגמה ייבאה סין כ־52 אחוז מכלל יבוא הנפט שלה ממדינות המזרח התיכון, ובשנת 2006 היו חמש מדינות מזרח־תיכוניות (ערב־הסעודית, איראן, עומאן, איחוד האמירויות ותימן) ברשימת שבע הספקיות העיקריות שלה (שתי האחרות הן אנגולה ורוסיה).[63] תלות זו מגבירה את העניין שלה באזור, שכן אחד האמצעים שהיא נוקטת כדי להגדיל את שליטתה באספקת הנפט המזרח־תיכוני הוא השקעה בפיתוח שדות נפט מקומיים ורכישת מלאים עתידיים.[64] נסיבות אלה מחזקות את הקשר של בייג׳ינג עם המשטרים המקומיים, ומחייבות אותה להיות פעילה בפוליטיקה האזורית. אחד המקרים הבולטים בהקשר זה היה דיוניה עם ערב־הסעודית במחצית הראשונה של 2006, אשר כחלק מנסיונה לגייס לחץ בין־לאומי לבלימת פרויקט הגרעין האיראני הבטיחה ככל הנראה לסין שתספק את צורכי הנפט שלה אם תיפגע האספקה מאיראן.[65] יש להבהיר כי מעורבות מדינית זו איננה רצויה

63. Energy Information Administration, *Country Analysis Brief: China* (August 2006), p. 5, in: http://www.eia.doe.gov/emeu/cabs/China/pdf.pdf; Yitzhak Shichor, 'Competence and Incompetence: The Political Economy of China's Relations with the Middle East', *Asian Perspective*, 30 (4) (2006), p. 52

64. Yitzhak Shichor, 'China's Upsurge: Implications for the Middle East', *Israel Affairs*, 12 (4) (October 2006), p. 678

65. Ibid., p. 677

לרוב לבייג׳ינג, אשר מעוניינת לשמר יחסי ידידות עם מדינות רבות ככל האפשר, ובעיקר עם המדינות המתפתחות. עם זאת, יעדיה הכלכליים, בייחוד בתחום האנרגיה, ומעמדה הבין־לאומי מחייבים השתתפות במהלכים מדיניים שנוגעים לאזור וצפויים להגביר את נוכחותה בו.

בנסיבות אלה נראה שהתנהלותה של סין צפויה להשפיע על ישראל במידה גוברת, ואילו יכולתה של ישראל להשפיע על בייג׳ינג הולכת וקטנה. לכאורה, הזירה העיקרית שדבר זה עשוי להתרחש בה היא הפוליטיקה המזרח־תיכונית, שהאינטרסים הכלכליים בה יטו את מדיניותה של בייג׳ינג לטובת העולם הערבי ונגד ישראל. עם זאת, לא בהכרח זה המצב. בד בבד עם העניין של סין במקורות האנרגיה במזרח התיכון ועם קשריה עם משטרים מקומיים, מדיניותה באזור איננה משוחררת מאילוצים חיצוניים, ובראשם הלחץ מצד ארצות־הברית. נכון לעתה, אף שסין מנסה לבסס לעצמה מעמד דומיננטי בקרב המדינות המתפתחות כמשקל נגד להשפעה האמריקנית בעולם, היא אינה חותרת תחת מעמדה של ארצות־הברית במזרח התיכון — היא גם איננה מסוגלת לעשות זאת — ונאלצת להיכנע לתכתיביה. דוגמאות לכך הן ציותה לדרישת ארצות־הברית לבטל עסקאות עם איראן בתחום הגרעין, השלמתה עם הקפאת ארצות־הברית את זכיונות הנפט שרכשה סין ממשלת סאדאם, והשתתפותה בהטלת הסנקציות הבין־לאומיות על איראן. מלבד זאת, כידוע, העולם הערבי אינו מִקשה אחת, ובשל האינטרס הקבוע של בייג׳ינג בסביבה בין־לאומית יציבה היא נוטה לתמוך במשטרים מתונים בעיניה.[66] נטייה זו היא דבר שישראל צריכה לנצל לטובתה. קודם כול, עליה לשכנע את בייג׳ינג שיציבות המזרח התיכון תלויה בה במידה לא מבוטלת, ולכן יש להביאה בחשבון בכל ניסיון לייצב את האזור. מלבד זאת, ככל שסין נעשית רצויה יותר בבירות המזרח התיכון, כן יש לשקול הסתייעות בה לקידום מהלכים מול גורמים מתונים באזור. אם תבין בייג׳ינג שסיוע זה משרת את האינטרס שלה בהגברת היציבות באזור, תגבר נכונותה להשקיע את המאמץ המדיני הכרוך בכך.

נושא נוסף שסין יכולה להשפיע בו על מצבה של ישראל הוא תחום הפצת הנשק. לאחר שבשנות השמונים היה המזרח התיכון שוק היצוא העיקרי של התעשיות הבטחוניות הסיניות, משנות התשעים חלה בו ירידה הדרגתית, בעיקר עקב איכותו הנמוכה של הנשק הקונבנציונלי הסיני.[67] עם זאת, מכיוון שאיכותו הנמוכה של הנשק הסיני היא הגורם לירידת היצוא, שיפור איכותו עלול להשיב את הגידול ביצוא. בשל כך קיימים שני גורמים המעוררים חשש שמא יגבר יצוא הנשק הסיני לירידותיה של ישראל: התקדמות המחקר

66. Ibid.

67. בממוצע, יצוא הנשק למזרח התיכון בשנות השמונים היה כ־57 אחוז מסך כל יצוא הנשק של סין. בשנים 1982–1988 עלה שיעור זה ל־75 אחוז. בשנות התשעים היה בממוצע יצוא הנשק למזרח התיכון כעשרים אחוז בלבד מסך כל יצוא הנשק הסיני. האומדנים מבוססים על נתוני SIPRI Arms Transfers Database. ראו גם: *SIPRI Yearbook 1998: Armaments, Disarmament and International Security*, Oxford 1998, p. 297

והפיתוח (המו"פ) הבטחוני הסיני בשנים האחרונות[68] והיחלשות מחויבותה (המוגבלת מלכתחילה) של סין כלפי ישראל בעקבות קטיעת יחסיהן הבטחוניים, ואולי אף בשל יצוא הנשק מישראל להודו. השפעתם של גורמים אלה, יש להבהיר, אינה תאורטית בלבד. על־פי ידיעות שהתפרסמו לאחרונה, אירן מנהלת מגעים עם סין לרכישת הטכנולוגיה של מטוס הקרב J-10.[69] אף שסין הכחישה את הידיעות האלה, הן צריכות לשמש איתות אזהרה לישראל, ובפרט אם יש אמת בפרסומים שישראל סייעה לסין בפיתוח מטוס זה.[70] אם אכן נכון הדבר, אזי לא זו בלבד שסין איננה רואה את עצמה קשורה עוד להתחייבויות שנתנה לישראל בעת קיום הקשרים הבטחוניים אלא ששיקום מלא של היחסים ביניהן אינו מצוי בתחום האינטרס שלה.

סוגיה שצריכה להדאיג את ישראל אף יותר היא הפצת הנשק הלא קונבנציונלי מסין למזרח התיכון. כאמור, משנות השמונים הפיצה סין למזרח התיכון טכנולוגיית טילים, טכנולוגיה גרעינית, וייתכן שאף נשק כימי; אולם כמו כל תחום אחר, גם יצוא הנשק הסיני כפוף ליעד הצמיחה הכלכלית, ובשני העשורים האחרונים למדה סין שהשתלבות בזירה הבין־לאומית וציות לכלליה בתחום זה משרתים את מטרותיה טוב יותר מיצוא הנשק.[71] תובנה זו, בלוויית לחץ קבוע שארצות־הברית מפעילה, גורמת לסין למתן את פעילותה בתחום הפצת הנשק, גם אם בעל־כורחה.[72] מבחינת ישראל, המבחן החשוב ביותר להתנהגותה של סין בנושא הוא סוגיית הגרעין האיראני. עד כה נראה כי המתיחות שתוכנית הגרעין האיראנית מעוררת באזור והלחצים שארצות־הברית מפעילה הניעו את בייג'ינג לחזור בה מתמיכתה בטהרן ולצדד בהטלת הסנקציות הבין־לאומיות. עם זאת, סין איננה עומדת בחזית המאבק, והיא מתנגדת להפעלת כוח נגד איראן. למעשה, נראה שהיא מחפשת את 'שביל הזהב' בין ריצוי דרישותיה של ארצות־הברית ובין צמצום איבה אפשרית מצד טהרן והבטחת המשך אספקת הנפט מהמזרח התיכון. מול מכלול אינטרסים כה כבד משקל, טווח הפעולה של ישראל מוגבל למדי, ויכולתה להשפיע על החלטותיה של בייג'ינג בנושא מועטה ביותר. עם זאת, המצב לא בהכרח גרוע, שכן השלטון הסיני מציית בנושא זה ללחץ של ארצות־הברית, ומעדיף — משיקוליו הוא — לשמר את יציבותו של המזרח התיכון.

68. United States Department of Defense, *Annual Report to Congress: Military Power of the People's Republic of China 2007* (May 2007), pp. 26-29, in: www.defenselink.mil/pubs/pdfs/070523-China-Military-Power-final.pdf

69. 'China Denies Reports It will Sell Fighter Jets to Iran', *International Herald Tribune*, 25 October 2007; 'Reports: China to Sell J-10 Fighter to Iran, Syria?', *Defense Industry Daily*, 28 October 2007, in: http://www.defenseindustrydaily.com/reports-china-to-sell-J-10-fighter-to-iran-syria-04091

70. ראו לעיל הערה 12.

71. Wendy Frieman, *China, Arms Control, and Nonproliferation*, London 2004, pp. 56-57

72. Kan, *China and Proliferation of Weapons of Mass Destruction and Missiles* (above note 29), pp. 1-2

ולבסוף, הקשרים הכלכליים בין המדינות ומשמעותם. יעדיה של ישראל צריכים להיות הגדלת הסחר עם סין תוך כדי צמצום הגירעון המסחרי מולה, והגדלת ההשקעות שלה בישראל. תכלית הדבר אינה רק שיפור מאזן התשלומים של ישראל אלא גם קידום היחסים המדיניים עם סין, שכן כמו שהראה הניסיון בתחום הצבאי, סין קושרת בין התחום הטכנולוגי ליחסים המדיניים. מימוש הדבר אינו פשוט, שכן חברות ישראליות צריכות להתמודד בסין עם תחרותיות דורסנית, עם תשתית חוק לקויה, עם מדיניות מקומית מוטת יצוא, עם קשיי מימון ועם פערי תרבות. עם זאת, איתור התחומים הייחודיים שישראל יכולה לסייע בהם לסין (בלימת מִדבור, פיתוח מקורות אנרגיה חלופיים, התפלת מים) יכול להיות מנוף חשוב לקידום היחסים. התנאי לכך הוא שיתקיים שיתוף־פעולה בין החברות הישראליות ובין גורמי השלטון הרלוונטיים בארץ, וְלא — יהיה קשה להשיג התקדמות במישור זה. שיתוף־פעולה כזה אינו טריוויאלי, שכן הוא דורש תיאום תמידי ואמון רב בין הגורמים, ושינוי דפוסי הפעילות הקיימים. בייחוד הגופים הרלוונטיים בישראל נדרשים להתחיל לראות בפעילות הכלכלית־מסחרית אמצעי (שהוא גם מטרה) להמרצת הפעילות המדינית־דיפלומטית, ולא תחום פעילות נפרד. הדבר אינו קל, אולם יש לזכור שהוא עשוי לסלול את דרכה של ישראל בחזרה אל מקבלי ההחלטות בבייג׳ינג.[73]

מסקנות

מ־1950, אז הכירה ישראל בסין העממית, עד המחצית הראשונה של העשור הנוכחי נעו יחסי המדינות בקיצוניות בין נתק וגינוי ובין חמימות יוצאת דופן. רק בשלוש השנים האחרונות, לאחר משבר והתפכחות ביחסי השתיים, ניכר כי הן החלו להבין לאשורם את הגבולות והמגבלות שיחסיהן יכולים להתקיים בהם. אף־על־פי־כן, לנוכח צמיחתה הדרמטית של סין, מורכבות יחסיה עם ארצות־הברית והניסיון המוגבל שרכשה ישראל בנוגע לסין, עדיין מתקשים בירושלים להגדיר את המדיניות כלפי בייג׳ינג. כדי להתוות כיוונים אפשריים בחן מאמר זה את התפתחות היחסים בין המדינות מיומם הראשון, תוך כדי ניסיון להסיק מסקנות ולקחים כלליים מהדפוסים ומהשגיאות שבלטו במרוצת השנים. ואכן, אחת המסקנות החשובות שהעלה הניתוח היא שכל אחת מהמדינות מתייחסת ליחסים עם רעותה מבעד לזווית ראייה שונה ומנהלת את יחסי החוץ בדרך אחרת, ולכן גם נאלצו שתיהן להתפכח מהאשליות שהיו להן זו בנוגע לזו.

ראשית, כמו שניכר בהחלטותיה של סין בנושא כינון היחסים הרשמיים, היא מנהלת את יחסיה הדו־צדדיים עם ישראל תוך כדי התייחסות רבה מאוד לסביבה הבין־לאומית. ישראל גם היא כמובן אינה אדישה להשפעת קשריה עם סין על מכלול יחסיה הדיפלומטיים,

73. לפירוט רב יותר בנושא המסקנות ראו: יורם עברון, ״יחסי ישראל־סין לאחר המשבר: הזדמנויות ואתגרים׳, **עדכן אסטרטגי**, 10 (2) (אוגוסט 2007), עמ׳ 54–62.

אולם אפשר להעריך שלא תמיד היתה ערה להתניית יחסיה עם סין במכלול השיקולים והעדיפויות של בייג׳ינג. דוגמה לכך היא התלבטותה בשנת 1954 בנוגע לעתיד היחסים, בעוד החלטה מכרעת בנושא התקבלה בבייג׳ינג בסוף השנה הקודמת; וכן כשלונה של ישראל להבין את החשיבות שקשרה בייג׳ינג להצבעתו של אבן, השגריר באו״ם, נגדה. בתקופה מאוחרת יותר בא מוטיב זה לידי ביטוי באופן המגושם שהכניסה ישראל את עצמה לזירת ההתגוששות של שתי הענקיות — ארצות־הברית וסין — באמצעות היצוא הבטחוני.

שנית, נקודות מבטן של סין ושל ישראל על היחסים הבין־לאומיים ואופן התנהלותן הדיפלומטית שונות מאוד זו מזו, וזה אחד הגורמים לחוסר ההבנות שנפלו ביניהן. ישראל ממוקדת במלחמת קיום אזורית ונשענת לחלוטין על מעצמת־על, ואילו סין רואה בעצמה קוטב עצמאי במערכת הבין־לאומית, האינטרסים שלה מגוונים, ופריסתם הגאוגרפית רחבה. מלבד זאת, יחסיה של סין עם ישראל נוהלו במדיניות אחידה למדי, ואילו ניהול יחסי החוץ של ישראל היה נתון בידי כמה גופים אשר התיאום ביניהם היה לקוי. הבדלים אלה מסבירים לדוגמה את הקושי של ישראל לכבד את בקשתה של סין לשמור את חשאיות הקשרים לפני הכרזה רשמית עליהם, ואולי אף את נטייתה של ישראל לייחס משמעות מופרזת לגינונים הדיפלומטיים ולמחוות שנקטה כלפיה בייג׳ינג ולהניח שתוכל להשפיע על עמדותיה הבסיסיות (למשל כינון יחסים דיפלומטיים בשנות השמונים).

כשלונה של ישראל להניע את החלטותיה של בייג׳ינג בנושאים מדיניים מהותיים מביאה אותנו למסקנה השלישית, והיא שישראל לא נהנתה מעולם — וככל שאפשר לצפות גם לא תיהנה — מהשפעה ממשית על סין. בשל פערי הגודל והעוצמה בין המדינות, מיעוט הנושאים שהן חולקות בהם אינטרסים דומים, הצורך של סין בנפט הערבי, ומודעותה של בייג׳ינג לעוצמת התלות של ישראל בארצות־הברית, אין לישראל דרכים ממשיות להשפיע על עמדתה של סין בנושאים מרכזיים או להסתמך על תמיכתה בעתות משבר. אף־על־פי־כן, נסיון העבר מראה שלהבדיל מתדמיתה של סין כמדינה שמפרה לעתים נורמות בין־לאומיות ולמרות פערי הגודל בינה ובין ישראל, סין נהגה תמיד בהתאם להבנות שהושגו ביניהן, ואף הבליגה על הפרות מסוימות מצד ישראל. השלמתה עם הדלפותיה של ישראל לתקשורת בנושא עסקות הנשק והקשרים ביניהן היא דוגמה לכך. לעומת זאת, בנושאים שלא היה בכוונתה להתפשר בהם היא הבהירה את עמדתה בבירור ובגלוי. בסופו של דבר, מי שהפר את האמון היתה ישראל, אשר בהתנהלות מגושמת עד כדי חוסר אחריות קרעה את מסכת האמון וההבנות שנרקמה ביניהן במרוצת שני עשורים. אפשר לשער שמשלב זה ואילך פחתה תחושת המחויבות של סין כלפי ישראל, ואף אם היא לא אמרה זאת מפורשות — וסביר להניח כי אף לא תאמר — ישראל עלולה להיווכח בכך בעקבות ההתפתחויות בשטח.

לנוכח זאת, האתגר הניצב כיום בפני ישראל הוא שיקום יחסיה עם סין. דבר זה דורש מאמצים בשני כיוונים: האחד, לשקם את אמונה של בייג׳ינג. משימה זו איננה פשוטה, שכן עד כה הפרה ישראל את אמונה של בייג׳ינג כמה פעמים. יתרה מכך, על ישראל לקחת

בחשבון כי צעדים שתעשה בהקשר זה לא יישאו פירות מידיים, שכן היתרונות אשר תפיק סין מחימום היחסים עם ישראל אינם גוברים על האינטרס שלה בנפט הערבי. עם זאת, כמו שדיוני סין ואיראן על מכירת המטוס J-10 ומעורבותה הגוברת של סין במזרח התיכון ממחישים, ספק אם ישראל יכולה להרשות לעצמה להתעלם מהמעצמה העולה או לפגוע בה שוב.

כיוון שני שישראל צריכה לפעול בו הוא מציאת דרך לשלב בין יחסיה עם ארצות־הברית ליחסיה עם סין, תוך כדי מתן עדיפות ברורה לארצות־הברית. עד משבר הפאלקון נוהלו היחסים עם סין בלי להתייחס לרגישויות של ארצות־הברית, ואילו לאחר המשבר נקטה ישראל זהירות כה רבה עד שהזניחה כמעט לגמרי את יחסיה עם סין. בפועל, בדיוק כמו שסין וארצות־הברית מקיימות ביניהן תחרות ושיתוף־פעולה בו־זמנית, כך גם ישראל צריכה לשלב את יחסיה עם שתי המעצמות. הצעדים הראשונים שעליה לנקוט בהקשר זה הם בחינה מחודשת של המגבלות ששמה על עצמה בנושא היצוא הטכנולוגי לסין וכריכתם של תחומי המדיניות, הביטחון והכלכלה ביחסיה עם סין למקשה אחת. כל אלה לא יחזירו את הגלגל לקדמותו, אך הם עשויים להיות צעד ראשון בבניית מכנה משותף בין המדינות.

משבר יהודי אירופה

'ספינה ללא הגה המפליגה לקראת הבלתי נודע'
גטו ורשה: 22 בספטמבר 1942–17 בינואר 1943

חוי דרייפוס (בן־ששון)

הקדמה

גטו ורשה היה הגטו הגדול ביותר שיָסדו הגרמנים, והוא התקיים, למרות צמצום גבולותיו ושינויים אחרים, מנובמבר 1940 עד הגירוש הגדול ביולי 1942, כלומר יותר משנה וחצי. בשל המצוקה החומרית הקשה — הרעב, הקור, הצפיפות והתנאים הסניטריים הירודים — התפשטו מחלות בגטו ולמעלה מ־80,000 יהודים נספו לפני הגירושים. למרות האומללות הזאת נוצרו בגטו חיי תרבות, חינוך וחברה ענפים בצד חיי מסחר מפותחים — מקצתם חוקיים ומרביתם בלתי־חוקיים. בשבועות שקדמו לגירוש הגדול פעלו בגטו מטבחים ציבוריים ונקודות לעזרה לפליטים וכן בתי־יתומים, מרכזי נוער והכשרות מקצועיות, שהציעו מגוון קורסים מקצועיים; וברחובות הראשיים של הגטו היו מספרות, מכבסות ועשרות רבות של חנויות מזון, שחלק ניכר ממוצריהן הגיע באמצעות רשת ההברחה הענפה. בתי־הכנסת ומוסדות הדת פעלו מקצתם בגלוי ומקצתם בחשאי, וכך גם ספריות ומופעי תרבות ששגשגו בגטו.[1]

עם תחילת הגירוש ההמוני של יהודי ורשה לטרבלינקה השתנו פני הגטו לבלי הכר: במהלך הגירוש הגדול שנעשה במשך כחודשיים — מערב ט' באב תש"ב (22.7.1942) ועד יום הכיפורים תש"ג (21.9.1942) — נשלחו מגטו ורשה לטרבלינקה יותר מ־265,000 יהודים; עוד 11,000 יהודים הועברו למחנות עבודה ו־10,000 בני־אדם לפחות נרצחו

* הציטוט הוא מהלנה שרשבסקה, **הפרק האחרון: זיכרונות מורשה הכבושה**, תל־אביב תש"ם, עמ' 226. תודתי לפרופ' ישראל גוטמן ולד"ר דני פורת על הערותיהם לגרסה הראשונית של המאמר.

1. על החיות שאפיינה את גטו ורשה בימי קיומו ראו: Barbara Engelking, Jacek Leociak, *Getto warszawskie: przewodnik po nieistniejącym mieście*, Warszawa 2001, pp. 370-403, 453-625

בתוך גבולות הגטו.[2] בגטו נותרו כ־50,000 יהודים מוכים וחבולים, שאיבדו את כל היקר להם כהרף עין.

שבעה חודשים אחר־כך פרץ מרד גטו ורשה, ההתקוממות העירונית הראשונה באירופה הכבושה, ומעשה ההתנגדות הגדול ביותר של יהודים בתקופת השואה. כבר בימי המלחמה התפשטו הדיו בפולין ובעולם כולו, ובעיני יהודים ולא־יהודים כאחד הוא נתפס עד היום כסמל לגבורה נואשת ולמאבק איתנים של רוח האדם היהודי.

מה התרחש בגטו ורשה באותם שבעת החודשים שחלפו בין הגירוש הגדול לבין המרד? אילו תהליכים חברתיים, ציבוריים ופרטיים עברו על הקהילה המרוסקת? האם אפשר להצביע בחודשים הללו על התשתית שהביאה לידי ההתארגנות הציבורית המחודשת שעמדה בהמשך בבסיס המרד? הדפים הבאים עוסקים בראשית התהליכים הללו ובהתפכחות הכואבת של שרידי הקהילה מימי הגירוש האכזריים. מסיבה זו מתמקד המאמר בתקופה שמסיום הגירוש הגדול ב־21 בספטמבר 1942 ועד אמצע חודש ינואר 1943.[3]

2. ספרים אלו מבוססים בראש ובראשונה על רישומי ארכיון עונג שבת כפי שמופיעים בדוח סטטיסטי על התמותה בגטו ורשה, ארכיון יד ושם (איו"ש) M10AR2/195. עם זאת אפשר לשער שמספרים אלו מינימליים, ושמספר הקורבנות שרושמי הרשומות לא היו מודעים להם היה גבוה יותר. מידע נוסף על הגירוש הגדול ראו לדוגמה: ישראל גוטמן, **יהודי ורשה 1939–1943: גטו, מחתרת, מרד**, ירושלים תשל"ז, עמ' 217–292; Tatiana Brustin-Berenstein, '*Deportacje i zagłada skupisk żydowskich w dystrykcie warszawskim*', *BŻIH*, 1, 3 (styczeń-czerwiec 1952), pp. 91-94; חוי דרייפוס (בן־ששון), '"כעת ורשה היהודית עושה רושם של בית קברות": החיים בגטו ורשה במהלך "הגירוש הגדול"', **דפים לחקר השואה: מאסף**, יח (תשס"ד), עמ' 103–124.

3. את שבעת החודשים שחלפו מסיום הגירוש הגדול ועד מרד גטו ורשה אפשר לחלק לשלוש תקופות עיקריות. הראשונה — שבה עוסק מאמר זה — היא ההתפכחות הכואבת של הקהילה היהודית בגטו ורשה, שהתרחשה מסיום הגירוש הגדול ועד 18 בינואר 1943. בין 18 ל־22 בינואר נכנסו לגטו כוחות גרמניים גדולים כדי לגרש את האוכלוסייה שאינה עובדת. ימים אלו, שזכו לכינוי 'המרד הקטן' או 'אקציית ינואר', וכן פרק הזמן מאירועים אלו ועד המרד עצמו אינם נדונים כאן. המקורות העומדים לחקר חיי היומיום של יהודי ורשה בחודשים האחרונים לקיומו רבים ומגוונים. הכתבים הראשונים בחשיבותם הם אלו שחוברו בד בבד עם המאורעות עצמם, ובהם מסמכים גרמניים, יומנים אישיים וכתבים נוספים. חלק ניכר של המסמכים הללו השתמרו בחלקו השני של ארכיון עונג שבת (איו"ש M10AR2), ואחרים מצויים באוספי יומנים בארכיון יד ושם (033), בית לוחמי הגטאות (אוספים, ארכיון ברמן) ובארכיון המכון היהודי ההיסטורי בוורשה (אוסף 302). נוסף עליהם יש עדויות רבות שנמסרו בעל־פה או הועלו על הכתב ומתארות במפורט את התקופה האמורה. על מקורות אלו התבססתי במחקר זה ואני מודה לארכיונים ולעובדיהם, שאפשרו לי את הנגישות למסמכים החשובים האלה.

גטו ורשה לאחר הגירוש הגדול: החיים על 'קבר האחים של העבר'[4]

לכאורה, עם תום הגירוש הגדול חזרו החיים בגטו ורשה למסלולם. היודנרט והמשטרה המשיכו להתקיים, בתי־החולים התארגנו מחדש והעבודה במפעלים חודשה. ואולם למעשה התחולל בגטו שינוי עמוק וקשה:[5] כ־90 אחוז מהגברים ומהנשים שחיו עד קיץ 1942 בגטו ורשה נרצחו באכזריות; בקרב הזקנים והילדים עמדו האבדות על 99 אחוזים.[6] ימי הגירוש העמידו את הקשרים המשפחתיים במבחן אכזרי, והגרעין המשפחתי ספג מכה אנושה. מרבית היהודים נשלחו לטרבלינקה, ורק במקרים נדירים הצליחו חלקי משפחות להינצל יחדיו. רבים מאוד נותרו עירירים מכל משפחתם ומצאו את עצמם בלא טעם לחייהם. וכך, תושבי הגטו המצומצם היו בעיקרם 'גברים בלי נשותיהם, נשים בלי בעליהן, והילדים — או שהוסתרו על־ידיהם, או בידי זרים. יתומים קטנים, נורא'.[7]

ואולם הגטו לאחר הגירוש היה שונה לא רק בהרכבו האנושי אלא גם במראהו ובמציאות שהתקיימה בו. הגטו הקטן וחלקו הדרומי של הגטו הגדול הוחזרו לשטחה הארי של העיר, ובשטח שנותר נוצרו שלושה איים: הגטו המרכזי, אזור השופים, ושופ המברשתנים.[8] בסוף ספטמבר 1942 נצטוו היהודים להקיף בחומות את גבולות הגטו החדשים ואת המפעלים, ואלו הגבירו בקרב רבים את תחושת הלכידות. היו שמצאו ביטחון בצל החומות החדשות, וקיוו שבנייתן מעידה על המשך קיומם של המפעלים ועובדיהם. אבל בפועל הקשו החומות הללו מאוד את קיום הקשרים בין חלקי הגטו השונים.[9]

רשמית נותרו בגטו רק כ־35,000 יהודים. אלו היו פועלים שהועסקו במפעלים גרמניים או במוסדות הגטו, והם זכו בימי הגירוש ב'מספרים' — האישור הרשמי להישאר בגטו. מבחינת הגרמנים, 'יצרנותם' של יהודים אלו היתה הסיבה היחידה לעיכוב שילוחם מהעיר ולהשארתם בחיים — ולו זמנית. נוסף עליהם הסתתרו בגטו עוד כ־15,000 יהודים

4. Alexander Donat, *The Holocaust Kingdom*, New York 1999, p. 80
5. עדותה של אוגניה טרוסקייר, איו"ש M49E/474. ראו גם: אברהם לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, תל־אביב תשכ"ט, 4 בנובמבר 1942; 'כתביו של שוטר יהודי (רודה?)', ארכיון המכון היהודי ההיסטורי (אמי"ה) 302.129. ראו גם יומנו של ראובן בן־שם, איו"ש 033.959, 20 בנובמבר 1942.
6. גוטמן, **יהודי ורשה 1939–1943**, עמ' 287–288.
7. יוזף פלס, 'זכרונות בני הזמן', ארכיון בית לוחמי הגטאות (אבלה"ג), אוספים 6040; עמנואל רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 418.
8. המפעלים שהוקמו בתוך הגטו כונו 'שופים', ומקומות העבודה מחוץ לגטו נקראו 'פלצובקות'. אזור השופים כונה כך בשל מספרם הרב של המפעלים שהוקמו בו, והתגוררו שם בעיקר יהודים שעבדו במפעלים.
9. דוח, 'חיסול ורשה היהודית', איו"ש M10AR2/192; יהושע פרלה, **4580**, שם M10AR2/245; לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 20 באוקטובר 1942; שם, 27 בנובמבר 1942; פרץ אופוצ'ינסקי, 'תולדות גטו ורשה', איו"ש M10AR2/289, 19 באוקטובר 1942. והשוו דבריו לרישומו מ־7 בנובמבר 1942.

׳פראים׳, מי שהצליחו לחמוק מאקציית הגירוש ונשארו בגטו באופן לא חוקי. ה׳פראים׳ שהסתתרו עד אז במבנים שהוקצו לעובדי השופים נדרשו לעזבם, ועקב כך נותרו רבים בלא קורת גג. מסוף חודש אוקטובר 1942 גדלה אוכלוסיית הגטו בשל שחרור אסירים מהאומשלגפלץ[10] וגירוש אסירי מחנות אל תוך הגטו, ומצוקת המגורים בקרב ה׳פראים׳ נעשתה קשה במיוחד.[11]

על־פי תקנות הס״ס מ־14 בספטמבר 1942 נדרשו בעלי המפעלים שנותרו בגטו לוודא ששטח המפעל וגוש המגורים של העובדים יהיו סמוכים זה לזה ויהוו יחידה סגורה. מי שנשארו מחוץ לגבולות החדשים של הגטו נצטוו להעתיק את מקומם למבנים חדשים, והדיירים הוותיקים גורשו מהם. על אף הוראות הגרמנים, מקצת המבנים שהוקצו לעובדים נמצאו במרחק של כמה קילומטרים ממקום העבודה, והפועלים נדרשו לצאת בשעות מוקדמות במיוחד כדי שלא לאחר לעבודתם.[12]

מעברי הדירות הכפויים שנגזרו מהפקודות הללו גרמו הרס נוסף של התשתית החברתית, שספגה מכה קשה בימי הגירוש, וכן להידרדרות במצבם החומרי של היהודים. העקירה גרמה לאובדן הרכוש שנאגר עד אז ו׳אחרי כל נדידה נעשינו עניים יותר׳. יתרה מזו, ההסתגלות לסביבה החדשה — פעם אחר פעם — דיכאה את הנפש והתישה את הכוחות.[13]

10. עד סוף חודש אוקטובר 1942 המשיכו הגרמנים לרכז באומשלגפלץ יהודים ׳פראים׳ שנתפסו ברחובות ולא נורו במקום, אף שבאותה תקופה לא התקיימו שילוחים מגטו ורשה לטרבלינקה או למחנות אחרים. ׳כתביו של שוטר יהודי׳ (לעיל הערה 5); אופוצ׳ינסקי, ׳תולדות גטו ורשה׳ (לעיל הערה 9), 24, 25 בספטמבר; לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 5 באוקטובר 1942. רגינה פיינר, אישה בת שבעים ששהתה באומשלגפלץ יותר מחודש, מגוללת בעדות ייחודית את שהתרחש בעת ההיא בכיכר המשלוחים לשעבר. לדבריה, עם סיום הגירוש הגדול החל האומשלגפלץ להתנהל כמחנה ריכוז לכל דבר: היהודים שהוחזקו בו הופרדו לגברים ונשים ובמהלך היום התקיימו כמה מסדרים ובהם נמנו האסירים בידי האוקראינים ששמרו עליהם. בכל אחד מאולמות בית־החולים לשעבר — אחד המבנים שעמד בתוך חצר האומשלגפלץ — רוכזו בין 30 ל־50 אסירים. אחד האסירים מונה על האולם והיה עליו לטפל בבעיות האסירים ולהיות בקשר עם השלטונות. הוא היה אחראי לחלוקת המזון שסופק לאסירים על־ידי היודנרט וכלל קפה, רבע ק״ג לחם ומרק. מזון זה לא יכול כמובן לספק את רעבונם של היהודים שהוחזקו במקום, ועל כן התפתחו בתוך האומשלגפלץ עצמו קשרי מסחר עם מבריחים שהביאו מזון ומכרו אותו בכסף מלא. עם זאת, הרעב נתן את אותותיו ובקרב האסירים החלו להתפתח מחלות. עדותה של רגינה פיינר, איו״ש M49E/4899. חוויות דומות תיארה גם גניה, חברתה של אוגניה לוין־שיין, **בגטו ורשה: יולי 1942—אפריל 1943**, תל־אביב 1991, עמ׳ 80–82.

11. הוראת שופ המברשתנים, 26 בדצמבר 1942, איו״ש M10AR2/255; תופעות חברתיות בגטו ורשה בנובמבר 1942, שם M10AR2/286.

12. גוטמן, **יהודי ורשה 1939–1943**, עמ׳ 293–294. ראו גם את לשון הפקודה ב׳חיסול ורשה היהודית׳ (לעיל הערה 9); הודעת השופ של הלמן, 10 בספטמבר 1942, שם M10AR2/247; שרשבסקה, **הפרק האחרון**, עמ׳ 154; רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ׳ 410–411.

13. שרשבסקה, **הפרק האחרון**, עמ׳ 156. ראו גם: אלמוני, קטעי יומן, איו״ש M10AR2/284.

בתחילה לא ידעו מרבית עובדי המפעלים להיכן עליהם לעקור, והמבנים שהוקצו להם לא הספיקו.[14] זאת ועוד, על אף ההוראה המפורשת לשנות את מקום המגורים, הגרמנים לא הקציבו לכך זמן או אמצעים. וכך תיאר תדאוש אוברמסקי את שהתרחש:

> כיצד לעבור דירה בתנאים כאלה, כאשר הגרמנים אוסרים לנוע ברחובות במשך היום, ואינם נותנים אישור מיוחד להעברת החפצים? האם אדם שפוי מסוגל להבין את המצב הפרדוקסלי הזה? מצד אחד עובדי הקהילה דורשים מאתנו להזדרז כי הגרמנים לוחצים עליהם ומצד שני אנחנו עומדים חסרי אונים.[15]

תנאי הדיור במבני המגורים שיועדו לעובדים היו ירודים במיוחד: בחדרים שררה צפיפות רבה; בחלק ניכר מהבתים נעדרה תשתית סניטרית; ובדירות רבות נעקרו בימי הגירוש הדלתות והחלונות. בשילוב ניתוק הבתים מהחשמל ומהגז, שרר במבנים אלו קור עז, והתנאים הפיזיים היו קשים ביותר.[16] לדברי פרץ אופוצ'ינסקי: 'היום [9 בנובמבר 1942] ירד השלג הראשון. אי פעם, בשנים כתיקונן, היה בכך משום מאורע משמח ומרענן לרוב הבריות, אולם במצבנו — הריהו מרבה אימה'.[17]

בימים הראשונים שלאחר הגירוש הגדול חלה רגיעה בגטו, ולעומת המצב לפני הגירוש התזונה של רבים אף השתפרה. את המחסור במזון, שקדם לימי הגירושים והתעצם באופן ניכר במהלכם, החליפה רווחה זמנית. הסיבה לכך היתה לא רק הישרדותם של בעלי האמצעים, בעלי התושייה ובני המזל, אלא גם הרכוש הרב שנותר בגטו.[18] ואולם בתוך שבועות ספורים החלה להיווצר שוב מצוקת רעב, בעיקר בקרב ה'פראים' חסרי המספרים:

> החיים בגטו נעשים קשים יותר ויותר. מראשית הגירוש ועד עתה התפרנסו רוב היהודים ממכירת החפצים שליקטו בדירות הנטושות, או של עצמם. עכשיו אוזל הכול וכבר אוספים סמרטוטים ברחובות ומחטטים בכל החרכים ובעליות הגג. כל אלה לא יספיקו לאורך ימים, וכבר הרעב מציץ אל כל הדירות.[19]

14. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 24 בספטמבר 1942.
15. תדאוש אוברמסקי, יומן וזיכרונות, איו"ש 033.6509, גטו 220.
16. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 410–411, 412; לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 20 באוקטובר 1942; יוזף פלס, 'זיכרונות בני הזמן', אבלה"ג, אוספים 6040; 'חיסול ורשה היהודית' (לעיל הערה 9); אלמוני, קטעי יומן, שם M10AR2/284.
17. אופוצ'ינסקי, 'תולדות גטו ורשה' (לעיל הערה 9), 9 בנובמבר 1942. ראו גם: אוברמסקי, יומן וזיכרונות (לעיל הערה 15).
18. גוטמן, **יהודי ורשה 1939–1943**, עמ' 290–291; שיחה עם מאשה גלייטמן פוטרמילך, בתוך: אנקה גרופינ'סקה, **סחור סחור: שיחות עם לוחמים מגטו וארשה**, תל־אביב 2002, עמ' 44; זכרונות בני הזמן של קורצ'ינסקי, איו"ש M49E/5922.
19. אופוצ'ינסקי, 'תולדות גטו ורשה' (לעיל הערה 9), 10 בנובמבר 1942.

עקב המצוקה החומרית — ואולי גם בשל זו הנפשית — החלו להתרבות בגטו מקרי הטיפוס והשלשולים.[20] גירוש פליטי מחנות למיניהם אל תוך הגטו הגביר אף הוא את מספר חולי הטיפוס ואת מספרם של מי שהיו במצב פיזי קשה במיוחד.[21] המחלות שהחלו להתפשט בגטו והתנאים הירודים במקומות העבודה הביאו למותם של רבים, ולא רק מקרב ה׳פראים׳.[22] מסוף ספטמבר 1942 ועד אמצע ינואר 1943 מתו בגטו מאות יהודים מנסיבות ׳טבעיות׳, כלומר מרעב ומחלות, וברשומות הגטו יש גם עדות על כמה מקרי התאבדות.[23] עם זאת, בשל הצמצום הדרסטי באוכלוסיית הגטו לעומת הימים שלפני הגירוש, הרי התמותה בגטו התמעטה באופן ניכר, ונראה כי בשל מספרם הקטן של יהודי הגטו לאחר הגירוש היו אפילו ימים בלי אף לוויה בקהילה היהודית בוורשה — תופעה חסרת תקדים בעבר.[24]

בד בבד לא פסק כל התקופה הזאת הטרור הגרמני — הפיזי והנפשי — ברחובות הגטו. בראשית נובמבר 1942 הורה קרל ברנדט, ראש המדור היהודי בגסטפו, להקים בגטו בתי־מחסה לילדים העזובים, בטענה הצינית כי ׳על כל עם לדאוג לילדיו׳.[25] בהזדמנות זו הוא אף קרא לשארית יהודי הגטו לפתוח בשופים תאטראות ובתי־קפה: ׳שפע הטובה הנשפך פתאום מפי איש הס״ס מעורר בגטו אימה׳.[26] באותה עת נאסר על יהודים לנוע ברחובות בזמן שעות העבודה (כלומר משש בבוקר ועד שש בערב),[27] ומי שנתפסו ברחוב הוצאו להורג או נשלחו לאומשלגפלץ. מספטמבר 1942 עד ינואר 1943 נורו למוות יותר מ־500 יהודים שנתפסו ברחובות.[28] בשל סכנת המוות התמידית נמנעו היהודים מלשוטט ברחובות

20. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ׳ 404; לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 20 באוקטובר 1942, 3 בנובמבר 1942; אופוצ׳ינסקי, ׳תולדות גטו ורשה׳ (לעיל הערה 9), 23 באוקטובר 1942, 10 בנובמבר 1942.
21. ראו: יוסף קרמיש (עורך), **עיתונות המחתרת היהודית בווארשה, ו, מארס 1942—יולי 1944**, ירושלים תשנ״ג, עמ׳ 563, 601. למשל, בדצמבר נרשמו בגטו 205 מקרים של טיפוס הבהרות ועוד 12 מקרים של טיפוס הבטן; מקרב 205 חולי טיפוס הבהרות, 171 היו יוצאי המחנות. ראו נתונים שונים מעט: תופעות חברתיות בגטו ורשה בדצמבר 1942, איו״ש M10AR2/286.
22. אוברמסקי, יומן וזיכרונות (לעיל הערה 15).
23. תופעות חברתיות בגטו ורשה בדצמבר 1942, איו״ש M10AR2/286.
24. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, עמ׳ 138.
25. אופוצ׳ינסקי, ׳תולדות גטו ורשה׳ (לעיל הערה 9), 2 בנובמבר 1942; לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 1 בנובמבר 1942; ׳כתביו של שוטר יהודי׳ (לעיל הערה 5).
26. אופוצ׳ינסקי, ׳תולדות גטו ורשה׳ (לעיל הערה 9), 2, 3 בנובמבר 1942. ראו גם: לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 3 בנובמבר 1942; עדותה של אוגניה טרוסקייר, איו״ש M49E/474.
27. גוטמן, **יהודי ורשה 1939–1943**, עמ׳ 286–287.
28. באוקטובר נורו ברחובות הגטו 360 יהודים; בנובמבר ירד מספר הנרצחים ל־120 בקירוב ובדצמבר לכ־60. אפשר לשער שהסיבה לירידה בקורבנות הירי היתה בראש ובראשונה הימנעות היהודים מלהסתובב ברחובות בשעות האסורות. גוטמן, **יהודי ורשה 1939–1943**, עמ׳ 294; קרמיש, **עיתונות המחתרת היהודית בווארשה**, עמ׳ 602; תופעות חברתיות בגטו ורשה בדצמבר 1942,

במשך היום, ורחובות הגטו ניטשו מאדם. השעות היחידות שצעדו בני־אדם ברחובות הגטו היו שעות הבוקר המוקדמות ושעות הערב, כאשר הובלו הפועלים לעבודתם וממנה בתוך הגטו (בשופים) או מחוצה לו (בפלצובקות) בליווי אנשי המשטרה היהודית (חברי הוורקשוץ) וכוחות גרמניים.[29] ברצותם להימנע מלעבור ברחובות המסוכנים והמאיימים, פרצו היהודים פתחים בין הבתים, ובעיקר דרך עליות הגג, ובמהרה נוצרה רשת מעבר שאפשרה להם לנוע בין בתי הגטו בלי לצאת לרחובות.[30]

עקב הצווים שהוציאו הגרמנים ותגובת היהודים עליהם, רחובות הגטו שלא היו חלק משלוש המובלעות — הגטו המרכזי, אזור השופים ושופ המברשתנים — עמדו במשך היום בשממונם; ריקנותם החרידה את תושבי הגטו והיתה בעבורם תזכורת כואבת לבני המשפחה שאבדו.[31] מראה הרחובות היה מעורר אימה; חלונות הבתים היו פרוצים לרווחה, הרחובות מלאים בשברי זכוכית ובדרכים נראו כתמי דם וגופות פזורות: 'בכל מקום היו מפוזרות חבילות ומזוודות, פתוחות ובאי סדר: סירים ומחבתות, עגלות קטנות, חלקי ביגוד מבודדים, סירי לילה, [ו]ספרי תפילה. מעל הכול, הרחובות והחורבות נתלו באוויר כמו כתמים קטנים או פתיתי שלג, נוצות קטנטנות [שהתעופפו מהכריות הקרועות]'.[32] המשך החיים בתוך החורבות הנטושות היה לרבים חוויה קשה מנשוא, ואברהם לוין, למשל, כתב כי הבתים הריקים הרעישו אותו עד היסוד.[33]

את מקומה של החרדה הקיומית מימי הגירוש תפסו לאחר הגירוש מועקה נפשית קשה וחשבון נפש נוקב; רבים האשימו את עצמם על חוסר היכולת להגן על יקיריהם. במציאות זו התגברו הקולות שביקרו בחריפות את פעילות המשטרה היהודית בימי הגירוש והצרו על שהציבור היהודי לא התנגד באופן מעשי לגרמנים:

> השכל מתחיל להתעורר משיתוקו, מהטמטום של הגירוש, האנשים מתחילים לשפשף עיניהם ולחשוב: הטשטוש חולף ועובר. מתחילים שיחות וחילופי דברים, ריב,

איו"ש M10AR2/286. דוגמאות לירי ביהודים ברחובות ראו: לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 26 בנובמבר 1942, 27 בנובמבר 1942, 9 בינואר 1943; יחיאל גורני, **יומן**, חלק ב, איו"ש M10AR2/287, 12, 18, 25, 26 בנובמבר 1942, 4 בדצמבר 1942; אופוצ'ינסקי, 'תולדות גטו ורשה' (לעיל הערה 9), 1 באוקטובר 1942, 5 בנובמבר 1942; **וייאדומושץ**, 5 בדצמבר 1942, בתוך: קרמיש, **עיתונות המחתרת היהודית בווארשה**, עמ' 553.

29. 'חיסול ורשה היהודית' (לעיל הערה 9); 'כתביו של שוטר יהודי' (לעיל הערה 5).
30. ישראל גוטמן, **מרד הנצורים: מרדכי אנילביץ' ולחימת גטו ורשה**, מרחביה 1963, עמ' 262; לוין־שיין, **בגטו ורשה**, עמ' 62; שרשבסקה, **הפרק האחרון**, עמ' 177, 185.
31. יצחק קצנלסון, **כתבים אחרונים**, תל־אביב 1988, עמ' 58–59 (12 באוגוסט 1943), עמ' 100–101; שרשבסקה, **הפרק האחרון**, עמ' 156.
32. Donat, *The Holocaust Kingdom*, p. 79; קצנלסון, **כתבים אחרונים**, עמ' 100–101; אופוצ'ינסקי, 'תולדות גטו ורשה' (לעיל הערה 9), 22 בספטמבר 1942, 9 באוקטובר 1942; שרשבסקה, **הפרק האחרון**, עמ' 156; לוין־שיין, **בגטו ורשה**, עמ' 62.
33. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, עמ' 134.

האשמות; כל הזמן מתעוררת שאלה אחת: מה זה היה? ועוד שאלה: מה היה צריך לעשות, איך היה עלינו לנהוג — אנו המשטרה היהודית, אנו הפקידים, אנו — אנשי השופים — ואנו ציבור הגטו. אין עוד תשובה, אין עוד מודעות לדרך אחרת; יש רק מרירות וצער.[34]

חשבון הנפש של מי שנחשבים בעולם כתיקונו אחראים לאחרים — הורים לילדים קטנים ובנים להורים מבוגרים — היה קשה במיוחד, ורבים חשו בושה על כך שהם שרדו.[35] חשוב להדגיש שגם חברי תנועות הנוער — לימים חברי המחתרות היהודיות — חלקו את האווירה הקשה והמעיקה, ואף עמדו על סף החלטה לצעד מחאה של התאבדות קולקטיבית.[36] יש שהאבל והשכול גרמו להתרחקות השרידים זה מזה. כך למשל מתאר יהודי מגטו ורשה את שהתרחש בינו לבין אישתו לאחר אובדן הבת:

האסון המשותף במקום לקרב אותנו — הפך בינינו לחומה בלתי נראית. בזמן שאני חיפשתי שכיחה בסיכון ראשי [ופעולות מסוכנות של הברחת מזון לגטו], היא סבלה בחושבה כל הזמן על ילדתנו או נכנסה למצבי רוח בלתי סבירים על מנת להרגיע את הכאב. הבנתי שמפריד בינינו תהום עמוק וסבלתי. היו לי ייסורי מצפון; היא איבדה את שיווי [ה]משקל. וזה הגיע למקרים מאד לא נעימים שהתרחשו בינינו.[37]

על המצב הנפשי הקשה השפיעו לא רק האובדן האישי וחזיונו הכללי של הגטו, אלא גם מראה הבתים שאליהם נכנסו יהודי הגטו לאחר הגירוש. במקצת הבתים נמצאו עדויות לאסונם של בעלי הבית, והיו גם מי שגילו פתאום כי משכנם החדש היה בעבר ביתם של אנשים המוכרים להם. זכרונות מהעבר כמו גם רגשות אשם הטרידו בלי רחם:

'איך נוכל לחיות עם הצללים', אומרת צלינה, 'אמרי, איך נוכל לחיות עם כל הצללים אשר סביבנו?' [...] 'בצלחות האלה אכלו, מהכוסות האלה שתו, בסכינים האלה פרסו את לחמם. בערבים ישבו סביב המנורה הזאת — כמונו עכשיו, וכמונו השקיפו דרך החלון הזה על החצר...'. היא דיברה על צללי האנשים שגרו בדירה הזאת, אך חשבה על שתי אחיותיה שנרצחו [...] על האח שמת בימי המלחמה הראשונים ועל האם שהושקתה רעל... 'האם עלי לפחד מהצללים?' היא אומרת ומחווירה.[38]

חוסר הוודאות בנוגע לגורל בני המשפחה ובדבר עתידם של יהודי ורשה יצר חרושת שמועות, וזו לא פסקה בגטו ולו ליום. היו שמועות מעודדות; למשל, במחצית הראשונה

34. 'כתביו של שוטר יהודי' (לעיל הערה 5); Donat, *The Holocaust Kingdom*, p. 86
35. Ibid., p. 85; **צביה לובטקין, בימי כליון ומרד**, תל־אביב 1981, עמ' 86.
36. **לובטקין, שם**; גוטמן, **מרד הנצורים**, עמ' 265–266.
37. עדותו של מוטיל בינם, אמי"ה 302.206. ראו תיאור של האשמת קרובי משפחה באובדן היקרים אצל שרשבסקה, **הפרק האחרון**, עמ' 169–170.
38. **שרשבסקה, שם**, עמ' 161, 192–193.

של חודש דצמבר נפוצה בגטו שמועה כי 2000 ילדים חזרו מטרבלינקה וכי עומדים לשחרר אלפים רבים אחרים מהמחנה.[39] אחרים ידעו לספר שלגטו עומדת להגיע משלחת של הצלב האדום,[40] שארצות־הברית עומדת להכריז על שרידי היהודים כאזרחיה כדי להגן עליהם מפני צעדים בעתיד,[41] וכי צווים שונים נגד יהודים ברחבי פולין כבר החלו להתבטל.[42] שמועות אחרות היו מאיימות ודיברו על חידוש פעולות הגירוש מהעיר.[43] כך למשל כתב פרץ אופוצ'ינסקי: 'שוב מלא היום הזה ייאוש. עצבינו דרוכים ומעורערים בגלל השמועות והבשורות הרעות הבלתי־פוסקות על גורלנו. אנו מאמינים בכל בשורה רעה, מענים את עצמנו בנבואות רעות ומסתכלים מרוב ייאוש בתהום'.[44] ואולם חשוב להדגיש שגם בשורות טובות הביאו עמן חששות. כך למשל כתב עמנואל רינגלבלום: 'הציבור חושש מפני בשורות טובות שכן [גם] לפני הגירוש בוורשה הפיצו בשורות טובות כאלה'.[45]

הטלטלה הבלתי־פוסקת בין סכנה קיומית לתקווה לחיים התישה רבים והביאה את הציבור היהודי לידי 'אפיסת כוחות נפשית'.[46] בסופו של דבר, על אף השמועות הטובות החלקיות (והמוטעות), שרידי הגטו התקשו להשלות את עצמם בנוגע לעתידם: 'אנחנו יודעים שכולנו נידונו למוות. אנחנו רק לא יודעים את תאריך ההוצאה להורג'.[47] באמצע אוקטובר 1942 החל היודנרט ברישום יהודי הגטו, מה שעורר חרדה רבה בקרב היהודים: 'רבים אינם מגלים את שמות בני משפחתם. אלה שמסרו את השמות חיים באימה. מי יודע אם לא ישמש רישום זה באחד הימים את הגירוש המחודש?'.[48] כהכנה לעתיד לבוא דאגו מקצת מתושבי הגטו להזדיין במוטות ברזל או במשוריות שיעזרו להם להימלט מהקרונות,

39. **רינגלבלום, יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 444; לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, עמ' 138; גורני, **יומן**, חלק א, 4 בנובמבר 1942, איו"ש M10AR2/237.
40. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 1 בנובמבר 1942.
41. שם, 6 בדצמבר 1942; גורני, **יומן**, חלק ב, 8 בדצמבר 1942, איו"ש M10AR2/287.
42. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 21 בדצמבר 1942; גורני, **יומן**, חלק ב, 20 בדצמבר 1942, איו"ש M10AR2/287.
43. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 20 באוקטובר 1942, 13 בנובמבר 1942, 6 בדצמבר 1942, 15 בינואר 1943; אוברמסקי, יומן וזיכרונות (לעיל הערה 15); אופוצ'ינסקי, 'תולדות גטו ורשה' (לעיל הערה 9), 11 בנובמבר 1942; גורני, **יומן**, חלק ב, 7 בדצמבר 1942, איו"ש M10AR2/287.
44. אופוצ'ינסקי, 'תולדות גטו ורשה' (לעיל הערה 9), 21 באוקטובר 1942.
45. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 414. ראו גם: לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 6 בדצמבר 1942, 15 בינואר 1943.
46. 'חיסול ורשה היהודית' (לעיל הערה 9).
47. כתביו של סטפן ארנסט, אמי"ה 302.195, עמ' 195. ראו גם: רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 424, 437; גוסטבה יארצקי, 'השלב הסופי של היישוב מחדש הוא מוות', איו"ש M10AR2/197; לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 14 באוקטובר 1942, 4 בינואר 1943.
48. אופוצ'ינסקי, 'תולדות גטו ורשה' (לעיל הערה 9), 22 באוקטובר 1942.

אם ייתפסו; אחרים הצטיידו ברעל.[49] את התחושה ששררה בגטו בימים ההם ביטא לוין במילים האלה: 'אין איש יודע מה ילד יום וכולנו חיים באימה ופחד בלתי פוסקים'.[50]

הגטו כמחנה עבודה – 'אשרי, מספר אני'[51]

גטו ורשה במתכונתו הקודמת חדל בעצם מלהתקיים, ובפועל היה הגטו למחנה עבודה. בעלי המספרים נדרשו לענוד את המספר על בגדיהם כל שעות היום, ונאלצו לעבוד שבעה ימים בשבוע; בשבתות הופסקה העבודה בשעה 16:00 ובימי ראשון בשעה 14:00.[52] למותר לציין שגם במקרה של מחלה נאסר על העובדים להיעדר ממקום עבודתם.[53] אף במהלך העבודה לא היו היהודים חסינים מפני התעללות הגרמנים. הגרמנים נהגו להיכנס לקבוצות העבודה בתוך הגטו ומחוצה לו, להתעלל בעובדים ולהוציא אנשים נבחרים להורג.[54]

כ־28,000–26,000 יהודים עבדו בשופים ברחבי הגטו, כ־3250 הועסקו על־ידי היודנרט ומוסדותיו, ושאר בעלי המספרים הועסקו בפלצובקות.[55] לפיכך היתה העבודה למרכיב חשוב ביותר בחיי הגטו, והיא אף הגדירה במידה מסוימת את מעמדו של הפרט בתוך החברה. אחת מקבוצות העבודה שזכתה למעמד משל עצמה היתה ה'ורטרפסונג' (Werterfassung) – קבוצת עבודה שעסקה באיסוף, ריכוז ומיון רכוש היהודים שגורשו. בין היהודים שעבדו בשופים, בפלצובקות, במוסדות הגטו ובוורטרפסונג, היו עובדי השופים במצב קשה במיוחד. בעוד אנשי הפלצובקות היו במגע עם הצד הארי ויכלו להבריח לגטו מוצרי מזון, ובעוד עובדי הוורטרפסונג הועסקו בקרבת ציוד רב ערך,

49. הלינה בירנבאום, **החיים כתקוה**, תל־אביב 19893, עמ' 49; שרשבסקה, **הפרק האחרון**, עמ' 169; אופוצ'ינסקי, 'תולדות גטו ורשה' (לעיל הערה 9), 12–13 באוקטובר 1942; לוין־שיין, **בגטו ורשה**, עמ' 83.
50. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 5 באוקטובר 1942.
51. זוהי פרפרזה של יהושע פרלה, סופר היידיש הנודע, ביצירתו שכתב בגטו ורשה לאחר הגירוש הגדול, על דברי מוטיל בן פייסי החזן 'אשרי יתום אני', בספרו של שלום עליכם. יהושע פרלה, **4580**, איו"ש M10AR2/245.
52. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 30 באוקטובר 1942; 'חיסול ורשה היהודית' (לעיל הערה 9); פרלה, **4580** (לעיל הערה 51); לוין־שיין, **בגטו ורשה**, עמ' 63.
53. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 412.
54. כך למשל במסמך שכתב נח בלושטיין, בעודו מסתתר בצד הארי, בינואר 1944. הוא שרטט את דמותם של המנהלים הגרמנים של הוורטרפסונג ותיאר כיצד התעללו בעובדים באופן סדיסטי ורצחו עשרות בני־אדם בתאוות רצח גדֵדא. זכרונותיו של נח בלושטיין, אבלה"ג, אוספים 6133. ראו גם: עדותו של מאריה מייסנר, איו"ש M49E/5083; 'חיסול ורשה היהודית' (לעיל הערה 9); גורני, **יומן**, חלק ב, 20 בנובמבר 1942, איו"ש M10AR2/287.
55. 'שופים: רשימת חברות גרמניות בשטח הגטו', איו"ש M10AR2/246; 'חיסול ורשה היהודית' (לעיל הערה 9).

שהיה אפשר לנסות למכור — כל חייהם של אנשי השופים הוגבלו לשטח המפעל, לבלוק המגורים:

> אתמול הוצא איסור מוחלט עלינו להתהלך יחידים ברחוב מבלי שים לב לשעה, זאת אומרת גם בשעות שלפני העבודה ואחריה, וגם למקום [פלצובקה], זאת אומרת אפילו בגטו הקטן והמצומצם אסור ליהודי להתהלך יחידי. יוצא שאנו סגורים כל היום בשופ אליו אנו באים בחבורה — בסך — וממנו אנו חוזרים לפנות ערב לבלוק גם כן בסך. זו הליכתנו במשך כל היום ותו לא. הרחובות האחרים של הגטו הינם ריקים ושוממים באופן מוחלט כל היום וכל הלילה. [...] החיים הנם בכל אופן קשים עד להיחנק עד ליציאת נשמה.[56]

עובדי השופים לא קיבלו תשלום על עבודתם ולכאורה היו אמורים להתקיים מכרטיסי מזון שחולקו לעובדים. ברם, האוכל שחולק בשופים לא היה מספיק והפועלים החלו לרעוב ללחם.[57] יתרה מזו, בתוך שבועות מספר החלו בעלי המפעלים לדרוש מפועליהם — משוללי המשכורת — לשלם בעבור הארוחה הדלה שסופקה להם, וכן שכר דירה. עשרות נפטרו בשופים עקב התזונה הדלה ותנאי התברואה הקשים.[58] יתר־על־כן, אף־על־פי שעם סיום הגירוש הובטח לכאורה קיומם של היהודים בעלי המספרים ששועבדו בשופים, המשיך חוסר הביטחון לשרור במקומות רבים. למשל, כמה מפעלים זכו באישור זמני, שתוקפו היה רק עד אמצע דצמבר 1942, ועובדיהם נעו בין ייאוש לתקווה להארכתו:

> מצב הרוח של העובדים היה מדוכא עד למאוד. האנשים התהלכו כצללים. שאלו אלה את אלה: מה יהיה גורלנו עם סגירת הפירמה או אם חלק מאנשינו יפוטר? האם יתנו לנו לגור בבלוק או יבואו ויקחו אותנו לאומשלג[פלץ]? ומה בכלל נעשה אז? איזה משען נמצא בתנאים דהאידנא [הללו] בכדי להישאר בחיים?[59]

בכמה שופים אספו הפועלים סכום כסף גדול והמנהלים היהודים העבירוהו לגרמנים, וכך זכו להפוגה זמנית: 'בכל אופן ניצלנו לפי שעה ורבה השמחה (משטיינס געזאגט) [אוי לאותה שמחה] במעוננו הדל והחרב'.[60] וכאן חשוב לציין, שכאובה במיוחד היתה

56. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 14 באוקטובר 1942. ראו גם: רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 412.
57. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 1 באוקטובר 1942; פרלה, **4580**, איו"ש M10AR2/245; גורני, **יומן**, חלק א, 4 בנובמבר 1942, איו"ש M10AR2/237.
58. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 23 באוקטובר 1942; אוברמסקי, יומן וזיכרונות (לעיל הערה 15); רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 413-414.
59. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 20 באוקטובר 1942. ראו גם: אופוצ'ינסקי, 'תולדות גטו ורשה' (לעיל הערה 9), 7-6 באוקטובר 1942, 17 באוקטובר 1942, 13 בדצמבר 1942.
60. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 20 באוקטובר 1942.

התנהגותם של מנהלי השופ היהודים, שאותם כינה רינגלבלום 'ערפדים של השופים'.[61] רבים מהם שוחדו בימי הגירוש בסכומי כסף גדולים כדי שיקבלו את הפועלים — ולו את המיומנים שבהם — למפעל, ונראה שעם סיום האקציות, תאבונם לממון לא פסק. מבחינתם של הפועלים, אי־תשלום משכורות, דרישות התשלום בעבור המזון, שכר הדירה ותשלומי השוחד לגרמנים שעליהם הכריזו מנהלי השופ השכם והערב היו 'דרך גאונית לסחוט מהפועלים את שארית רכושם. [...] הנידונים שילמו את פרוטתם האחרונה, כשהם משלים את עצמם שכך הם קונים לעצמם את זכות החיים'.[62] מנהלי השופים דאגו למזון משופר לעצמם על חשבון הקצבות הפועלים, מה שהגביר את השנאה כלפיהם:

> אתמול לפני הצהריים הציק לי הרעב בכל עירומו ונבלותו. לא היה לחם לאכול. מילאתי את קיבתי בירקות והרעב לא חדל. שני ימים רצופים לא היה לחם בשופ. על ידי ישבה משפחת ל., בעלי השופ, ואכלו לחם לבן עם חמאה, ביצים ועוד. זאת היתה הרגשה קשה מאוד, דווקא [משום] שאני אוהד את הא[דון] ל. קשה לאדם רעב להימצא בקרבתו של אדם אוכל לתאבונו.[63]

הטענות כלפי מנהלי השופים גברו במהלך 10–11 בנובמבר, כאשר התקיימה בגטו אקציית גירוש קטנה יחסית, ובמהלכה נכנסו הגרמנים לתוך שופים וגירשו מאות פועלים שהצליחו לתפוס.[64] נסיונות ההסתתרות של עובדי השופים גרמו לגרמנים לדרוש ממנהלי המפעל היהודים לבחור את מי שיגורשו. וכך מתארת אוגניה לוין־שיין את שהתחולל בשופ של שולץ:

> בהרף הזמן העומד לרשותו [אולק] אינו מהרהר באלה, שדינם ייחרץ במשיכת קולמוס אחת. מחשבתו נתונה לאלה שהוא חפץ בהצלחתם, בקרובים לו ביותר, בבני משפחתו, בידידים העלולים לקפח את חייהם אם הגרמני יעשה בעצמו את המחיקות. [...] רק עשרים איש וכה קשה. איימן, הנקייה והמסודרת, היא הראשונה שנופלת קרבן. קשישה גלמודה. לאחר מכן תורה של לאה רייס. אולק אינו מכיר אותה. היא עבורו שם ולא אדם חי. לאחר מכן רבוב, והסיבה: היא שבורה נפשית, פועלת גרועה, מה גם שהיא עירית. הבאה בתור — ז'נדובסקה. לאחר שלקחו ממנה את בנה, שקועה בייאוש; ייתכן שעבורה החיים קשים יותר מהמוות.[65]

61. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 406, 410-411.
62. יוזף פלס, 'זיכרונות בני הזמן', אבלה"ג, אוספים 6040; אלמוני, קטעי יומן, איו"ש M10AR2/284; 'חיסול ורשה היהודית' (לעיל הערה 9); אופוצ'ינסקי, 'תולדות גטו ורשה' (לעיל הערה 9), 26 באוקטובר 1942.
63. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 27 בספטמבר 1942. ראו גם: רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 412.
64. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 10, 11 בנובמבר 1942; עדותו של שמואל אלפר, איו"ש M49E/2277.
65. לוין־שיין, **בגטו ורשה**, עמ' 68.

יש להדגיש כי אלו שנבחרו לגירוש ולא בכדי היו החלשים בשופ, ועיקרם היו נשים. ואכן נשים וזקנים בגטו היו קורבנות מועדפים לא רק אצל הגרמנים.[66] לעומת זאת, על הילדים המעטים שנותרו בגטו ניסו לגונן, אם כי העדויות מלמדות שהאימה חדרה אפילו למשחקיהם.[67]

למרות היחסים הטעונים בין העובדים למנהלי השופים, נראה שבכמה מקומות נעשו נסיונות הידברות. העובדים שאפו להיטיב את תנאי עבודתם בעוד המנהלים החלו לנסות ולהבהיר שאחריותם לתנאים השוררים בשופים וגם לטרגדיות האנושיות שהתרחשו בהם היא מצומצמת ביותר.[68]

המציאות הנפשית והחומרית של פועלי השופים הביאה בסופו של דבר לידי הקטנה ניכרת בתפוקה בחודשים שלאחר הגירוש. על־פי דיווח גרמני מאמצע אוקטובר 1942, היצוא מהגטו, שעמד ביולי 1942 על 15 מיליון זלוטי, צנח בספטמבר ל־1.1 בלבד, והשפעותיו הכלכליות ההרסניות של הגירוש ניכרו גם בצד הארי.[69] בצד הדוחות הגרמניים, גם ניצולים יהודים מעידים שהיתה בשופים אבטלה רבה, ושהפועלים עבדו רק כשבאו המשמרות הגרמניים. במרבית הזמן עסקו היהודים באיסוף חפצים, במסחר במוצרים ובניסיון להתעדכן בידיעות על המתרחש סביבם.[70]

קבוצת הוורטרפסונג שמיינה את חפצי המגורשים מנתה בראשיתה מאות בודדות של יהודים, אולם בתוך זמן קצר התרחבו פעולותיה באופן ניכר ואלפי יהודים גויסו אליה, ובהם גם 200 שוטרים.[71] מרבית הפועלים החדשים היו מקרב ה'פראים' חסרי המספרים, שהובטח להם שיזכו לאישור רשמי להישאר בגטו ויקבלו הקצבת מזון.[72] אחרים באו מקרב

66. שם, עמ' 70–71; יומנו של בן־שם (לעיל הערה 5), 22 בדצמבר 1942; לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 25 בספטמבר 1942; שרשבסקה, **הפרק האחרון**, עמ' 194–195.
67. תופעות חברתיות בגטו ורשה בנובמבר 1942, איו"ש M10AR2/286; גורני, **יומן**, חלק ב, 12 בנובמבר 1942, איו"ש M10AR2/287; Donat, *The Holocaust Kingdom*, pp. 90-91
68. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 414. ראו גם: יומנו של בן־שם (לעיל הערה 5), 11 בנובמבר 1942, 21 בדצמבר 1942. לדין ודברים טעון בין העובדים והמפקח ראו: גורני, **יומן**, חלק א, 10 בנובמבר 1942, איו"ש M10AR2/237.
69. דוח של ד"ר פישר, מושל מחוז ורשה, מצוטט אצל גוטמן, **יהודי ורשה 1939–1943**, עמ' 290.
70. עדותו של מוטיל בינם, אמי"ה 302.206; רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 406, 410–411; לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 30 באוקטובר 1942.
71. לדברי רינגלבלום (**יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 404) מנו עובדי הוורטרפסונג 3000–8000 נפש. ראו גם: תופעות חברתיות בגטו ורשה בנובמבר 1942, איו"ש M10AR2/286.
72. מודעות וכרזות של מחלקת העבודה ביודנרט, איו"ש M10AR2/261; גורני, **יומן**, חלק ב, 21 בנובמבר 1942, איו"ש M10AR2/287.

אסירי האומשלגפלץ, שחוסל בסוף אוקטובר 1942 ונהפך ל'נקודת איסוף' (Sammelstelle) לאסירים בדרכם למחנות עבודה בסביבת לובלין.[73]

ואכן עובדי הוורטרפסונג זכו לתנאים משופרים — שלא כמו עובדי השופים הם קיבלו שכר על עבודתם, זכו למגורים מסודרים ולארוחות (דלות) ממטבחי היודנרט, ואף היתה להם נגישות לחפצים שהיה אפשר למכור.[74] יתרה מזו, שלא כמקומות עבודה אחרים, רבים בגטו האמינו שגם אם הגטו יחוסל, הוורטרפסונג ימשיך להתקיים, ועל כן הוא נחשב למקום עבודה בטוח במיוחד.[75] נראה כי התנאים המשופרים והעבודה עצמה עוררו בקרב פועלי השופים רתיעה מעובדי הוורטרפסונג, והיו שראו בהם אנשים נטולי רגש הפורצים לדירות שמוטלות בהן גופות ושודדים אותן.[76] כאשר פורסמה הקריאה להתייצבות לעבודה בוורטרפסונג כתב לוין שהוא מסופק אם יימצאו בגטו מאות אנשים שיהיו מוכנים ללכת לעבודה 'אולי לא קשה אך מעליבה ומצערת'.[77] ימים ספורים לאחר מכן כתב לוין שאורה, בתו בת ה־15, התייצבה לעבודה זו והיצר על הילדים המגויסים לפעולות האלה.[78]

קבוצת עבודה שזכתה ליחס עוין בהרבה היתה זו ששירתה את מוסדות השלטון היהודי שנותרו על כנם בגטו שלאחר הגירוש, ובראשם עובדי היודנרט ואנשי המשטרה היהודית. הגירוש הגדול ריסק את מעמד מועצת היהודים, ונראה שהיא לא חזרה לכוחה הקודם.[79] עם זאת, דווקא המשטרה היהודית, שהמשיכה למלא תפקידי שיטור גם בגטו המוקטן, שמרה על כוחה, על אף הקטנת מספר חבריה.[80] הרתיעה מכוחות המשטרה שבימי הגטו נבעה בעיקר מהסתאבות כוחותיה ומהשחיתות הרבה שפשטה בה, נהפכה לאחר הגירוש לשנאה יוקדת לשוטרים היהודים: 'על כל צעד ושעל מזכירים למשטרה היהודית את חלקה בגירוש, רודפים את אנשיה בכל דרך אפשרית'.[81] בכמה מקרים הוכו שוטרים בידי יהודים

73. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 22 בנובמבר 1942; גורני, **יומן**, חלק ב, 18 בנובמבר 1942, איו"ש M10AR2/287; 'חיסול ורשה היהודית' (לעיל הערה 9); תופעות חברתיות בגטו ורשה בנובמבר 1942, איו"ש M10AR2/286.
74. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 413–414; תופעות חברתיות בגטו ורשה בנובמבר 1942, איו"ש M10AR2/286; יומנו של בן־שם (לעיל הערה 5), 16 בינואר 1943. ראו גם: קרמיש, **עיתונות המחתרת היהודית בווארשה**, עמ' 562.
75. לוין־שיין, **בגטו ורשה**, עמ' 84–85.
76. עדותה של אוגניה טרוסקייר, איו"ש M49E/474.
77. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 6 בנובמבר 1942.
78. שם, 10 בנובמבר 1942.
79. שם, 4 בנובמבר 1942; 'כתביו של שוטר יהודי' (לעיל הערה 5) ; יומנו של בן־שם (לעיל הערה 5), 20 בנובמבר 1942.
80. גוטמן, **יהודי ורשה 1939–1943**, עמ' 291–292; 'חיסול ורשה היהודית' (לעיל הערה 9); תופעות חברתיות בגטו ורשה בנובמבר 1942, איו"ש M10AR2/286; 'כתביו של שוטר יהודי' (לעיל הערה 5).
81. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 430–431; אלמוני, קטעי יומן, איו"ש M10AR2/284, עמ' 6–7; גורני, 'אני מאשים', **יומן**, חלק א, איו"ש M10AR2/237.

שזעמו על תפקידם בימי הגירוש; באחד השופים שהתגייס בו ועד סיוע לתמוך בחולים, ובהם גם שוטר לשעבר, התנגדו הפועלים שאותו אדם יזכה מהם לתמיכה.[82]

עובדי הפלצובקות נחשבו בעיני יהודי הגטו לבני מזל במיוחד. עבודתם לא נתפסה בזויה כמו זו של הוורטרפסונג או של אנשי היודנרט והמשטרה היהודית, ולא זו בלבד אלא שהיא אף הבטיחה להם פרנסה מכובדת. היתרון הגדול של עבודה בפלצובקות שמחוץ לגטו היה האפשרות להבריח מזון על אף חיפושים שעשו המשמרות הגרמניים, שהרי 'לא השכר עיקר אלא אפשרויות המכירה'.[83] ואכן המתעשרים החדשים הבולטים בעת ההיא היו המבריחים, רובם עובדי פלצובקות שנהגו בדרכם חזרה לגטו להבריח מוצרי מזון, ואלה נמכרו בערבים בחצרות הבתים. הברחה רחבת היקף התנהלה דרך בית־הקברות ועל־ידי מנקי האשפה בגטו; תוך כדי פינוי האשפה לצד הארי, הבריחו המנקים כמויות גדולות של מזון, ואחר־כך אף בני־אדם.[84] עם התגברות הסכנה בתוך הגטו השתנה אופי ההברחות. לקראת סוף שנת 1942, משרבו השמועות בגטו בדבר חידוש פעולות הגירוש, החלו יהודים אמידים לחפש מוצא לצד הארי. מקצת המבריחים החלו אז להתמחות בהעברת בני־אדם אל מעבר לחומות, מקצוע מסוכן אך שכרו היה בצדו.[85]

בחודשים האחרונים של שנת 1942 בוטל רשמית השימוש בכסף בגטו — העובדים לא קיבלו שכר וההקצבות ניתנו על־פי תלושים. ואולם הכסף הוסיף למלא תפקיד חשוב במסחר בגטו ובכלכלתו הלא־חוקית.[86] כאמור, עובדי השופים, שהיו מרבית אוכלוסיית הגטו, קיבלו במקום עבודתם (אם בכלל) מזון דל ולא מספיק כלל, וכשליש מתושבי הגטו היו 'פראים' שלא קיבלו שום הקצבת מזון. משום כך עמדו רוב יהודי גטו ורשה על סף מוות ברעב. הדרך היחידה לשבור שבר היתה לסחור בחפצים שמצאו בבתיהם החדשים או במקומות עבודתם, ולקנות את המזון שהוברח דרך הפלצובקות.[87] במהרה הוצף השוק בחפצים רבים, וחלקם נהפכו לחסרי תועלת של ממש בתוך הגטו ומחוצה לו. למשל, מחירי הביגוד ובייחוד מחירי הלבנים ירדו ירידה ניכרת, כלי מיטה נחשבו חסרי ערך, וכלי מטבח ורהיטים נותרו בלא דורש. חליפות גברים ונשים במצב טוב הומרו בצד הארי במזון, בראש ובראשונה לחם או שומן.[88]

82. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 430–431, 432; יומנו של בן־שם (לעיל הערה 5), 10 בנובמבר 1942.
83. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 417, ועמ' 413; גורני, **יומן**, חלק א, 8 בנובמבר 1942, איו"ש M10AR2/237; הנ"ל, **יומן**, חלק ב, 10 בנובמבר 1942, איו"ש M10AR2/287; גוטמן, **מרד הנצורים**, עמ' 273.
84. עדותו של מוטיל בינם, אמי"ה 302.206; שרשבסקה, **הפרק האחרון**, עמ' 191, 210; רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 422.
85. עדותו של מוטיל בינם, אמי"ה 302.206.
86. גוטמן, **יהודי ורשה 1939–1943**, עמ' 291; 'כתביו של שוטר יהודי' (לעיל הערה 5).
87. 'חיסול ורשה היהודית' (לעיל הערה 9); לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 27 בנובמבר 1942.
88. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 422; עדותו של מוטיל בינם, אמי"ה 302.206.

הקבוצה הירודה ביותר בתוך המרקם הכלכלי־החברתי של הגטו היתה של ה׳פראים׳, שהצליחו להתחמק מהגירוש הגדול בעזרת בני משפחה בעלי מספרים או בזכות תושייתם. יהודים אלו היו במצב פגיע במיוחד — הם לא היו זכאים לשום הקצבת מזון או למקום מגורים, ומי שנתפסו בידי הגרמנים נורו במקום או נשלחו לאומשלגפלץ. ניתוק חלקי הגטו זה מזה ורחובותיו השוממים בשעות היום היו להם סכנה קיומית ממשית, ומרביתם התרכזו בגטו המרכזי.[89] רק בראשית נובמבר 1942 נפתח ל׳פראים׳ פתח כלשהו בשעה שהובטח למתייצבים לוורטרפסונג שיהפכו להיות תושבים רשמיים בגטו. שבועיים אחר־כך, באמצע נובמבר, פרסמו הגרמנים שמהחודש הבא כל תושבי הגטו, ובהם גם חסרי המספרים, יקבלו הקצבת מזון — אם כי מי שאינם עובדים יקבלו מנות קטנות יותר. הואיל וידיעות אלו פורסמו יחד עם הפרסום הגרמני כי יהודים שברחו לצד הארי רשאים עד ראשית דצמבר לחזור לגטו בלי עונש, ראו בכך יהודי הגטו ניסיון נוסף לרכז את כל היהודים תחת פיקוח גרמני בתוך החומות, והיו ׳פראים׳ שהעדיפו להישאר במצבם.[90] כדי להתפרנס על אף היותם בגטו בלא אישור, הועסקו מקצת ה׳פראים׳ בחשאי בידי בעלי המספרים וקיבלו תמורת עבודתם מקום שינה ומעט מזון. אחרים נדדו בחורבות.[91] גם הקהילה היהודית התקשתה לסייע להם, ונראה כי העזרה ההדדית שהחלה להתפתח בתקופה זו בגטו הוגבלה לבעלי המספרים, בעוד ה׳פראים׳ נעזבו לנפשם.[92]

קבוצה אחרת שמעמדה היה ירוד במיוחד ונהפכה בפועל לחלק מה׳פראים׳ היתה של יהודים שהועברו לגטו ורשה לקראת סוף שנת 1942. מצבם הגופני והנפשי ומעמדם החברתי היו קשים במיוחד, ורבים מהם קיבצו נדבות בקרב תושבי הגטו הוותיקים.[93] עם זאת, בעקבות ריכוזם של יהודים שלא מוורשה בתוך הגטו בשנים הראשונות לקיומו, הגירוש הגדול של מרבית תושבי הגטו לטרבלינקה והכנסתם של פליטים ממחנות עבודה לתוך הגטו לאחר סיום הגירוש, תחושתם של יהודי ורשה היתה שמספרם הם, תושביה ה׳אמיתיים׳ של ורשה, הלך והצטמצם:

> כשמסתכלים בפני העוברים ושבים בגטו הוורשאי רואים שרובם המכריע לא בני ורשה הם [...] מהיהדות הוורשאית הבעלבתית והנאורה נשארו רק ׳אודים עשנים׳ אחדים. מעמד המורים, למשל, נשמד כמעט עד היסוד. [...] מצב כזה אפשר לקבוע בכל המעמדות של היהדות הוורשאית היסודית.[94]

89. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ׳ 425; ׳חיסול ורשה היהודית׳ (לעיל הערה 9); גורני, **יומן**, חלק א, 4 בנובמבר 1942, איו״ש M10AR2/237; הנ״ל, **יומן**, חלק ב, 11 בנובמבר 1942, איו״ש M10AR2/287; גוטמן, **מרד הנצורים**, עמ׳ 262.
90. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 15 בנובמבר 1942; לוין־שיין, **בגטו ורשה**, עמ׳ 61.
91. עדותה של אלברג, איו״ש M49E/1015.
92. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ׳ 404.
93. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 6, 11 בדצמבר 1942; לוין־שיין, **בגטו ורשה**, עמ׳ 61. השוו דברים אלו על מצבם הירוד של פועלי החווה החקלאית שהובאו לגטו כפי שתוארו אצל קרמיש, **עיתונות המחתרת היהודית בווארשה**, עמ׳ 559.
94. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, עמ׳ 164.

להשתייכות המקצועית (או הבלתי־מקצועית) היתה השפעה אדירה על מצב היהודים בוורשה שלאחר הגירוש. יתרה מזו, מקום העבודה של הפרט היהודי במה שנותר מגטו ורשה הכתיב לא רק את מצבו החומרי, אלא גם את קשריו החברתיים ואת מצבו הנפשי. ואולם בצד העבודה ומקומה המרכזי בחיי היהודים בתקופה זו, צמחו בקרב היהודים מעגלים חברתיים חדשים ומחודשים.

החברה היהודית בגטו ורשה לאחר הגירוש: אופי החיים על־פי הר הגעש[95]

ימי הגירוש ומציאות החיים הקשה ששררה עם סיומם יצרו בגטו תופעות שנעדרו בעבר מהרחוב היהודי. שִׁכרות, מתירנות מינית וגנבות היו לשגרה, ובקרב רבים רווחה התחושה של 'אכול ושתה כי מחר נמות'.

בצד החנויות שהוקמו בשופים ושירתו את תושבי הגטו הרשמיים וה'פראים' כאחד, הוקמו מסעדות, והוגשו בהן ארוחות משובחות שכללו בשר אווז, שוקולד ושאר מותרות. בעלי הרכוש — רובם מקרב מנהלי השופים או אנשי המוסדות היהודיים — בילו את זמנם במשחקי קלפים, הימורים והילולות. הטיפה המרה היתה למוצר מבוקש בגטו ורבים הטביעו את יגונם בכוס.[96] בגטו ורשה שלאחר הגירוש סערו היצרים המיניים, ואת שרידי הקהילה היהודית תקפה תאוות בשרים. אלמנים ואלמנות, צעירים ומבוגרים, התנהגו במתירנות מינית שבעבר לא היתה אצלם: 'תערובת צער איובי עם שבירת כלים וקללת אלוהים'.[97]

לדברי פרץ אופוצ'ינסקי, שייחד לתופעה זו רשימה שלמה תחת הכותרת 'יצר הרע', היו סיבות אחדות להתפרצות היצרים המיניים. ראשית, טרם הגירוש דיכא מצבם הגופני הירוד של הגברים ושל הנשים בגטו כל דחף מיני, והשיפור התזונתי הזמני אצל מקצת

95. כותרת משנה זו מתייחסת לקטע הבא ביומנו של בן־שם, 14 בינואר 1943: 'הננו עומדים על וולקן. כולם יודעים שההר שהננו עומדים עליו וולקן הנהו. עוד לפני רגעים מספר ירק בלהבת אש שלו ואנו מנוס אין לנו. ויש כאלה המאמינים שפתאום והנה ההר געש הזה נחלף מת, נכבה ושוב אינו מסוכן יותר. אשריהם וטוב להם, שכח להם לרתום את הזיכרון, השכל, העיניים, [...] לעגלת השכחה והאשליה ולומר עבר, עבר ואינו עוד. [...] לא עבר, לא עובר ולא יעבור חרון אף הבסטיה [החיה הרעה] שקיבלה רשות מאת האינסטינקט שלה [...] לרמוס ולטרוף כאוות נפשה'.

96. עדותו של מוטיל בינם, אמי"ה 302.206; רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 414; לוין־שיין, **בגטו ורשה**, עמ' 65; Donat, *The Holocaust Kingdom*, p. 84; יומנו של בן־שם (לעיל הערה 5), 11 בדצמבר 1942; גוטמן, **מרד הנצורים**, עמ' 263; גניה סילקס, 'בגטו ורשה בימי אפריל 1943', **ידיעות בית לוחמי הגטאות ע"ש יצחק קצנלסון למורשת שואה והמרד**, מס' 9–10, 2–3 (ניסן תשט"ו), עמ' 11–12.

97. גוטמן, **מרד הנצורים**, עמ' 263; אופוצ'ינסקי, 'תולדות גטו ורשה' (לעיל הערה 9), 10 בדצמבר 1942; לוין־שיין, **בגטו ורשה**, עמ' 64–65; Donat, *The Holocaust Kingdom*, p. 84

התושבים, שחל עקב הגירוש, הביא לידי חידוש היצרים האנושיים האלה. יתר על כן, בני־אדם 'רוצים להטביע את הזעם על הדם השפוך, על הרצח־הגהנום, ואנשים שותים בתשוקה מכוס החיים המרה' בבחינת 'אכול ושתה כי מחר נמות', ומקווים כי בעזרת תאוות הבשרים ישכחו את אובדנם. לדברי אופוצ'ינסקי, התשוקה למין גרמה את תחיית תופעת הזנות, שנעדרה מרחובות הגטו עד אז, ובבית־החולים בגטו אף נרשמו כמה מקרים של מחלות מין.[98]

שבר מוסרי נוסף שהצרו עליו מקצת היהודים היה אובדן כל יחס לרכוש פרטי והיותן של גנבות ופריצות למציאות נפוצה. את הסיבה לכך, טען אברהם לוין, יש לתלות בחיפוש המתמיד בבתים הנטושים אחר חפצי ערך ופרטי ביגוד, שהיה אפשר למכור: 'כמעט כל יהודי חי מזה שהוא מוכר את כל מה שיש לו עוד משלו ולא משלו — רגש השייכות, הרכוש, שלי־שלך נטשטש לגמרי. אדם מישראל שלא היה שולח את ידו ברכוש זר — אינו חושש היום לטמון בחיקו את כל מה שיזדמן לעיניו'.[99]

צמיחת הלכידות החברתית, הבשלת תאוות הנקם וראשית ביסוס מקומן של המחתרות — 'החיוניות של המדוכאים'[100]

יודגש כי תופעות ההתפוררות לא נעדרו גם אצל חברי המחתרת. התערערות המוסר ושינוי הנורמות החברתיות בגטו חדרו לקבוצות הצעירות, שהתקשו לחזור עם תום הגירוש למשמעת תנועתית. החלו תופעות, גם בקרב הבוגרים יותר, שלא היו בעבר ושהיו מנוגדות במובהק לאידאולוגיה שלהם: מהם שהחלו לעשן, אחרים שתו שתייה חריפה, היו מי שסיגלו לעצמם לשון דיבור מלאה גידופים וגסויות, בעוד אחרים נטלו חלק בנשפים ואף ארגנו כמה בגטו החרב.[101]

מי שהצליח לאחד מחדש את שורות המחתרת המרוסקת היה מרדכי אנילביץ', ששהה בקיץ 1942 בזגלמביה בשליחות מפלגתית וחזר לגטו עם תום הגירוש, שם מצא תנועה מוכה וחבולה. מנהיגי הארגון — שמואל ברסלב ויוסף קפלן — נרצחו, חברים רבים אבדו, וברוטליות הגירוש הגדול השאירה את חותמה על הנפשות הצעירות. אך נדמה שהקשה מכול היה הקושי של התנועות הוותיקות ושל המחתרת הצעירה להגן על אנשיהן ולהמשיך

98. אופוצ'ינסקי, 'תולדות גטו ורשה' (לעיל הערה 9), 10 בדצמבר 1942.
99. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, עמ' 164; לוין־שיין, **בגטו ורשה**, עמ' 63; יומנו של בן־שם (לעיל הערה 5), 29 בנובמבר 1942.
100. לוין־שיין, **בגטו ורשה**, עמ' 61.
101. גוטמן, **מרד הנצורים**, עמ' 272–273. למשל, חברי השומר־הצעיר היו מחויבים לעשרת הדיברות של השומר, והדיבר העשירי (על־פי הגרסה משנת 1928) היתה: 'השומר הוא טהור במחשבותיו, דבריו ומעשיו; אינו מעשן, אינו שותה כהל ושומר על הטוהר המיני'.

ולהתקיים כהנהגה גם בימי הגירוש. התחושה הבולטת בקרב רבים היתה אכזבה בוערת — אכזבה מההנהגה, אכזבה מהציבור ובראש ובראשונה אכזבה מעצמם.[102]

תחושות אלו הן שעמדו בבסיס מעשי ההתפרקות וההתפרעות — הכה מובנים מחד גיסא, אך מסוכנים כל־כך לתנועה מאידך גיסא — כך חשב אנילביץ'. משום כך, לאחר נשף קולני במיוחד שארגנו צעירי התנועה, הודיע להם אנילביץ' שאין הם חלק ממנה. לאחר זמן הוא ניהל דין ודברים נוקב וכואב עם צעירים אלו ורובם חזרו והשתלבו בפעילות המחתרת ואף מילאו בה תפקידים חשובים. ואולם הוקעתם הפומבית ופסילת ההתנהגות שפשטה בקרב חברי תנועות הנוער היתה הסימן הראשון להתארגנות המחודשת של ארגון המחתרת, ולמקום המרכזי של מרדכי אנילביץ' בקרב חבריו.[103]

בחודשים הללו עשתה המחתרת הרבה יותר מגיבוש השורות הראשוני והחלה להיות קול חשוב בתוך המרחב הציבורי בגטו.[104] למשל, עיתונות המחתרת, שעסקה בעבר בלא מעט דיונים רעיוניים פנימיים, חזרה והדגישה כי יהודי ורשה (ויהודים מערים וארצות אחרות) נרצחים בטרבלינקה ובאתרי מוות אחרים;[105] וכאשר גורשו מאות יהודים ללובלין באקציית נובמבר, פרסמו חברי המחתרת כרוזים ובהם קראו ליהודים שלא לבטוח בגרמנים ואף הוקיעו את הנהלות השופים שלקחו חלק בגירוש.[106]

אין לדעת עד כמה הגיעו פרסומי המחתרת לציבור הרחב שלא נמנה עם מעגלי המחתרת, ועד כמה ראה בהם הציבור היהודי כבר בתקופה ההיא מקור נאמן ומהימן. על כל פנים יש עדויות על כרוזים אלו גם מפי אנשים שלא היו חברי התנועה, ומקצתם אף מעידים שהם שגרמו להם להאמין בנורא מכול.[107] ועם זאת יודגש, שאין לראות בהתבססותה של המחתרת בתור גוף מוכר ואף מוביל בקרב יהודי הגטו תהליך פשוט וקל. לפני הרציחות ההמוניות של יהודי פולין התרכזו תנועות הנוער בפעילות חינוכית

102. שם, עמ' 272.

103. שם, עמ' 272–273.

104. על גיבוש התשתית הארגונית של המחתרות בתקופה זו נכתבו מחקרים רבים, והחשוב שבהם: גוטמן, **יהודי ורשה 1939–1943**, עמ' 302–325. במסגרת זו מפורטות הקבוצות שהוקמו ופעלו הן במסגרת 'הארגון היהודי הלוחם' (אי"ל) והן במסגרת 'הארגון הצבאי היהודי' (אצ"י), ואין כאן המקום להרחיב על כך. בדיון הנוכחי רצוני לבחון בעיקר את מקום המחתרת בתוך הציבוריות היהודית — נושא שנעדר עד כה מספרות המחקר.

105. דוגמאות נבחרות מעיתונות המחתרת ראו אצל קרמיש, **עיתונות המחתרת היהודית בווארשה: אויף דער וואך**, 20 בספטמבר 1942, עמ' 523, 529; **וייאדומושץ'**, 14–21 בנובמבר 1942, עמ' 531–532; **אויף דער וואך**, 4 בדצמבר 1942, עמ' 539.

106. שם, עמ' 540.

107. למשל, ראובן בן־שם כותב כי שוכנע שבני משפחתו אינם בחיים לאחר שקרא חוזר שהגיע לידיו, ואוגניה טרוסקייר מספרת על כתובות שהופיעו בשופים ויצאו נגד הבטחות הגרמנים לשילוח למחנות עבודה בלובלין. יומנו של בן־שם (לעיל הערה 5), 18 בנובמבר 1942; עדותה של אוגניה טרוסקייר, איו"ש M49E/474.

שהשפיעה באופן ניכר על מעגלים מצומצמים בתוך הגטו. ערב הגירוש ובמהלכו, כשהחלו התנועות להתגבש לקראת מאבק מזוין בגרמנים, הן עוררו רתיעה ואף ביקורת אצל מנהיגי הציבור, בעוד מרבית יהודי הגטו לא ידעו כלל על קיומן.[108] נראה כי לאחר הגירוש הגדול החלו המחתרות היהודיות לתפוס מקום מרכזי בתוך הגטו. הסיבה העיקרית היא ההבנה של כלל היהודים שעוד גירוש הוא רק עניין של זמן, וכן ההתפכחות שחלה לאחר ימי האובדן והאימה. בימים אלו התגבשו המחתרות לפעולה, ובהם גם הבשיל רעיון הנקמה והמאבק בקרב רבים מתושבי הגטו — ושינוי זה בא לידי ביטויו במרד גטו ורשה.

לא כל פעולותיה של המחתרת בראשית דרכה הובחנו ככאלה בעיני יהודי הגטו. למשל, ב־29 באוקטובר הרגו אנשי 'הארגון היהודי הלוחם' (אי"ל) את יעקב לייקין, קצין המשטרה שהיה ממונה על פעילות המשטרה היהודית במהלך הגירוש הגדול. לכל תושבי הגטו היה ברור שזהו מעשה נקמה על חלקו בגירוש הגדול, אבל לא הכול ידעו שזהו מעשה של המחתרת היהודית, והיו אף מי שטענו שהמחתרת הפולנית רצחה אותו.[109] ארגוני המחתרת היהודיים הוציאו להורג יהודים שהיו שותפים לחורבן הקהילה היהודית,[110] ופעלו נגד אנשי הוורקשוץ — אנשי משטרה יהודית שמונו לשמירה על גבולות המפעלים — ונגד מנהלי השופים היהודים.[111] על מי שהואשם בניצול מצוקת היהודים ולא גרם בעצמו למותם של יהודים, נטו המחתרות להטיל קנסות כספיים.[112] ואולם לא בכל המקרים האלה

108. התייחסות לפעולות תנועות הנוער טרם הגירוש ראו לדוגמה אצל גוטמן, **יהודי ורשה 1939–1943**, עמ' 163–176, 193–203; רבקה פרליס, **תנועות הנוער החלוציות בפולין הכבושה**, תל־אביב תשמ"ז, עמ' 137–155. על הקשיים שעמדו לפני חברי תנועות הנוער עם הקמת הגוש האנטי־פשיסטי ולנוכח שאיפותיהם לפעול בראשית הגירוש הגדול, ראו למשל: גוטמן, **יהודי ורשה 1939–1943**, עמ' 193–203, 248–255; פרליס, **תנועות הנוער החלוציות בפולין הכבושה**, עמ' 182–197. גם לאחר הקמת המחתרת לא תמיד ידעו היהודים על קיומה. לדוגמה, כאשר בימי הגירוש ניסתה המחתרת לפרסם מה מתרחש באמת בטרבלינקה בכרוזים שהופצו בגטו, לא תמיד התקבלו הכרוזים באמון רב. לוגאדיה שמידט מספרת על כרוז מחתרת שהגיע לביתם: 'הכותב האנונימי המשיך וקרא לאנשים לצאת להגנתם ולהתנגד, ולא להרשות לעצמם להילקח כצאן לטבח; אם עלינו למות, הבה נעשה זאת בכבוד. לאחר שקראו את הקריאה, חברי ועד הבית בקושי משכו בכתפיהם בהוסיפם שזו בוודאי פרובוקציה גרמנית'. יומנה של לוגאדיה שמידט, איו"ש 033.1521, עמ' 9. ואכן מרבית היהודים שקראו את כרוזי המחתרת התייחסו אליהם תקופה ארוכה בביטול. ראו גם: רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 399; לובטקין, **בימי כליון ומרד**, עמ' 83.

109. גוטמן, **מרד הנצורים**, עמ' 281–283; לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, עמ' 134, השוו למשל לאופוצ'ינסקי, 'תולדות גטו ורשה' (לעיל הערה 9), 30 באוקטובר 1942, הכותב: 'סברה היא כי המתנקשים הם יהודים'.

110. כדוגמת ישראל פירסט, וראו: לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 30 בנובמבר 1942; גורני, **יומן**, חלק ב, 30 בנובמבר 1942, 2 בדצמבר 1942, איו"ש M10AR2/287.

111. גוטמן, **מרד הנצורים**, עמ' 284–285.

112. הרש ברלינסקי, 'הכנות להקמת הארגון היהודי הלוחם', בתוך: נחמן בלומנטל ויוסף קרמיש (עורכים), **המרי והמרד בגיטו וארשא: ספר מסמכים**, ירושלים 1965, עמ' 131.

היה ברור לציבור היהודי בגטו שאלו צעדי ענישה, והיו מי שראו בהם מעשי שוד רגילים ורווחים. למשל, יחיאל גורני תיאר ביומנו מעשי שוד שאירעו בכמה מפעלים בראשית דצמבר 1942. לדבריו, על־פי השמועות אלו היו פולנים שהתחפשו ליהודים, ורק לאחר יומיים הוא תיקן וכתב כי מתברר שה'שודדים' השאירו פתק שהכספים שנלקחו הם כספי קונטריבוציה — כלומר מס שהטילה המחתרת.[113] על הבלבול הרב בניסיון להפריד בין מעשי בריונות לפעילות מחתרתית כתבה גם נערה ושמה מרישה, שהיתה עדה לפעילות 'האיגוד הצבאי היהודי': 'כמה עובדות סייעו לי בהתלבטות הפנימית שלי במה שנוגע לפעולת המפלגה. שכן הייתי נתונה במבוכה רצינית, אם אמנם פועלת איזו קבוצת לוחמים באמת ובתמים למען החירות או שאין אלה אלא כנופיות פושעים רגילות, המנצלות סיסמא זו לביצוע מעשיהם השפלים'.[114]

שבועות ספורים לאחר הגירוש נראה שהמחתרות הצליחו להציב תשתית ארגונית מרשימה, ובחודשים שמתום הגירוש הגדול ועד אמצע ינואר 1942 החלו גם בהתבססות ראשונית במרחב הציבורי בגטו. בתקופה זו החלה המחתרת לצאת מתחומי פעילותה הפנימיים — מרשימים ככל שיהיו — וקולה החל להישמע, באופן ראשוני ביותר, בתוך כלל הציבוריות היהודית. ואולם לא רק ארגוני המחתרת התאוששו בפרק הזמן ההוא. נראה שהצווים הגרמניים וריכוז חיי היהודים במבני המגורים ובשופים יצרו תשתית ראשונית להבניה חברתית חדשה בקרב שרידי היהודים. בגטו הוקמה 'ועדת התיאום', מעין הנהגה ציבורית מחתרתית של הגטו; ארכיון 'עונג שבת' חידש את פעולתו הסדירה והתמקד באיסוף כתבים מימי הגירוש ועדויות על רצח יהודי פולין;[115] ובכמה שופים החלו לפעול ארגוני עזרה הדדית. ארגוני הסעד הללו תמכו בנזקקי השופ ובהמשך הרחיבו את פעולותיהם ליהודים ה'פראים' חסרי ההקצבות הרשמיות. בכמה מפעלים הוקמו נקודות לטיפול בילדים, ובאחרים ייסדו קופות לעזרה הדדית למקרה מחלה. ממסמכי ועדי העזרה מתברר, שנוסף על הקצבות מזון שחולקו לנזקקים הם קיבלו גם הקצאות כספיות וסיוע רפואי.[116]

113. גורני, יומן, חלק ב, 2 בדצמבר 1942, 4 בדצמבר 1942, איו"ש M10AR2/287. ראו גם: שרשבסקה, **הפרק האחרון**, עמ' 226.

114. יומנה של מרישה, בתוך: בלומנטל וקרמיש (עורכים), **המרי והמרד בגיטו וארשא**, עמ' 154.

115. הצעות לכתיבת מונוגרפיה אודות הוורקשוץ, איו"ש M10AR2/242; אלמוני, קטעי יומן, איו"ש M10AR2/284; גוסטבה יארצקי, 'השלב הסופי של היישוב מחדש הוא מוות', איו"ש M10AR2/197.

116. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 411, 413, 426, 431; הנ"ל, **כתבים אחרונים: יחסי פולנים-יהודים, ינואר 1943—אפריל 1944**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 65; יומן של אלמוני, אמי"ה 302.229, עמ' 19; הצעה לתקנון לוועד המרכזי לתמיכה בעבודה בשופים, איו"ש M10AR2/240; דוחות של הוועד לעזרה בשופ של הלמן, נובמבר 1942—ינואר 1943, איו"ש M10AR2/235.

מקצת הכספים שהועמדו לרשות פעולות העזרה נגבו באירועי תרבות שהתקיימו בגטו, כמו ערב חזנות עם החזן הידוע גרשון סירוטה וערב משוררים של ולדיסלב שלנגל.[117] לעתים היתה לפעילות התרבותית מטרה של סיוע חומרי ונפשי נקודתי, כפי שסיפר ביומנו ראובן בן־שם:

> [החלטנו] לסדר עונג שבת עבורנו לטובת חברנו הסובל מאוד, המשורר יצחק כצנלסון, אשתו וילדיו נלקחו לאומשלג. בימים הראשונים היה כה נדהם שלולא בנו, אחד שנשאר לו [...] היה וודאי גווע מרעב ויסורין. גם כעת מצב רוחו ירוד, עיניו הובלטו כאילו מוכה מחלת בזדוב וכל תנועותיו מבוהלות. נערוך לכן עונג שבת, הוא יקריא לנו מיצירותיו הפיוטיות, ע״ד [על דבר] המצב דהאידנא וכן ׳איוב׳ שלו ודרמה ׳על נהרות בבל׳ וכל ההכנסה תאפשר לו במקצת לסדר את חייו, לספק מעט מזון לו ולבנו, יען שאינו עובד כעת וכל העזרה הציבורית שהנהו מקבלם [...] אינה מספיקה.[118]

יש עדויות גם על המשך קיום החיים הדתיים, ומנגד על תחושתם של אחרים כי בחודשים האחרונים ׳ננטשו על־ידי אלוהים ואדם׳.[119] כל הפעילויות הללו הן ביטוי להתארגנות החברתית בתוך הגטו המצומצם, ונראה שבתוך חודשים אחדים התפתחה בשופים ובפלצובקות מעין פטריוטיות מקומית. מכרים מלפני הגירוש חידשו את קשריהם וגם מי שבעבר לא חלקו דבר במשותף התקרבו זה לזה בריכוזים החדשים שנוצרו בגטו. במהרה הוקמו בגטו מסגרות חברתיות חדשות וחלופיות לאלו שאבדו בימי הגירוש, והן התבססו ברובן על קבוצות העבודה. אחרות התגבשו על בסיס קשרים שלפני המלחמה, ועל בסיס אינטרסים חדשים שצמחו בגטו.[120]

בימים ההם, לנוכח אי־הוודאות של החיים בגטו ולנוכח תודעת המוות שהתפשטה בקרב תושביו, נוצרו בד בבד שתי תופעות שונות זו מזו: מי שהיו בידיהם המשאבים הכספיים, הקשרים האישיים, הידע המוקדם והמראה ההכרחי, החלו לנסות לצאת לצד הארי. האמצעים הכלכליים שנדרשו לחיים לאורך זמן מחוץ לגטו עמדו בעיקר לרשות חברי יודנרט, אנשי המשטרה היהודית ומנהלי השופים. לאחרים ׳הצד הארי ממשיך להיות

117. רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ׳ 414; עדותו של דוד אפרוס, איו״ש M49E/2816.
118. יומנו של בן־שם (לעיל הערה 5), 9 בינואר 1943.
119. Donat, *The Holocaust Kingdom*, p. 85; הלל זיידמן, **יומן גטו ורשה**, ניו־יורק תשי״ז, 2 באוקטובר 1942; יומנו של בן־שם (לעיל הערה 5), סוכות תש״ג, 25 בדצמבר 1942 [חנוכה תש״ג]; גורני, **יומן**, חלק א, 8 בנובמבר 1942, איו״ש M10AR2/237.
120. Donat, *The Holocaust Kingdom*, p. 84; לוין־שיין, **בגטו ורשה**, עמ׳ 57, 62, 64. כך למשל מספר בן־שם על מצוקתו ומצוקת אשתו שנאלצו לצאת לעבודה בשעה שבתם הקטנה חולה בצהבת. לדבריו, אף שמנהלי המפעל לא שחררו אותו, חבריו הפועלים חיפו על היעדרויותיו. יומנו של בן־שם (לעיל הערה 5), סוף חג סוכות תש״ג. דוגמה אחרת של חבורת מבריחים ראו בעדותו של מוטיל בינם, אמי״ה 302.206.

בגדר חלום'.[121] מחוסרי האמצעים פעלו במשותף לבניית מקומות מסתור משופרים בתוך שטח הגטו. בשופים ובבלוקי המגורים החלו להתארגן קבוצות יהודים לבניית מקומות מחבוא שיוכלו לשרוד בהם לאורך זמן, ובנייתם הצריכה בעלי מלאכה ומהנדסים. עד מהרה עלה מעמדם של אלו, ורבים חיפשו את קרבתם.[122]

במחצית הראשונה של חודש ינואר 1943 חיו רבים מיהודי הגטו בשגרה של חרדה מתמדת. בצד הפחד מפני העומד להתרחש התרגלו היהודים לתנאי החיים החדשים וניסו להיטיב אותם כמיטב יכולתם. באותם הימים היו יהודים שחזרו לגטו אף־על־פי שמצאו מסתור בצד הארי. הסיבות לכך היו געגועים למי שנשארו, וגם התנאים הקשים ששררו בצד הארי. אחרים ראו בחזרתם לגטו היהודי הפוגה זמנית במתח הנפשי המתמשך של החיים בצד הארי.[123]

בגטו המקוצץ פעלו במרץ ועדי העזרה של השופים, והמחתרות תכננו את פעולותיהן הפומביות לקראת ציון חצי שנה לתחילת הגירוש הגדול, ב־22 בינואר 1942. ארגוני המחתרת תכננו להפוך את היום למפגן כוח שבו יוקיעו בציבור את היהודים שנטלו חלק באסון היהודי ויקראו לציבור היהודי להיזהר מהבטחות הגרמנים.[124] אך בדומה למקרים אחרים, הגרמנים הם שקבעו את סדר הדברים: ב־18 בינואר 1943 נכנסו לגטו כוחות גדולים כדי לגרש יותר מ־8000 יהודים 'פראים'. בתוך ארבעה ימים נתפסו יותר מ־5000 יהודים ועוד כ־1700 נורו ברחובות הגטו, ובהם גם כמה דמויות ציבוריות בולטות. בימי גירוש ינואר התרחשה גם ההתנגדות המזוינת הפומבית הראשונה בגטו, שכונתה לימים 'מרד ינואר' או 'המרד הקטן'.[125] המציאות שהתרגלו אליה יהודי הגטו, פליטי הגירוש הגדול, שוב השתנתה.

121. לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 5 באוקטובר 1942; רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 440. יש להדגיש כי באותם הימים נעשתה היציאה לצד הארי של ורשה בניגוד להוראה של המפקד העליון של הס"ס והמשטרה הגנרל גוברנמן, קריגר, שדרש מיהודים שנמלטו לאזורים האריים לחזור לגטו עד סוף חודש נובמבר. גוטמן, **יהודי ורשה 1939–1943**, עמ' 289.

122. עדותה של אוגניה טרוסקייר, איו"ש M49E/474. ראו גם: לוין, **מפנקסו של המורה מיהודיה**, 4 בנובמבר 1942; רינגלבלום, **יומן ורשימות מתקופת המלחמה**, עמ' 408–409, 438–440, 442; אוברמסקי, יומן וזיכרונות (לעיל הערה 15); יומנו של בן־שם (לעיל הערה 5), 3, 22 בנובמבר 1942, 1 בינואר 1943.

123. לוין־שיין, **בגטו ורשה**, עמ' 86–88; Donat, *The Holocaust Kingdom*, p. 94; שרשבסקה, **הפרק האחרון**, עמ' 191, 200.

124. מרק אדלמן, **הגטו לוחם: צעירי הבונד בגטו ורשה**, תל־אביב 2001, עמ' 81; גוטמן, **מרד הנצורים**, עמ' 286–287; כרוז הארגון היהודי הלוחם אצל בלומנטל וקרמיש (עורכים), **המרי והמרד בגיטו וארשא**, עמ' 133–134; כרוז האיגוד הצבאי היהודי, שם, ינואר 1943, עמ' 151.

125. לפרטים ראו: גוטמן, **יהודי ורשה 1939–1943**, עמ' 326–342; Engelkingi and Leociak, *Getto warszawskie*, pp. 720-722

סיכום

חיי היהודים בגטו ורשה בחודשים שמהגירוש הגדול ועד ינואר 1943 עברו טלטלות רבות: ממועקה נפשית קשה והתמודדות עם האובדן העצום, דרך התפרקות מוסרית וחברתית מוחלטת ועד הצבת תשתית ארגונית ראשונית למבנים חברתיים שחידשו רבדים מסוימים של החיים הציבוריים היהודיים.

את פעילותן של המחתרות היהודיות בשלבים השונים של חיי הגטו יש לראות בהקשר הרחב של המציאות שבה פעלו. איחוד השורות הפנימי בכל תנועה כשלעצמה וניצני פעילותן צמחו מתוך השבר והמפולת שחלקו עם יהודי הגטו, והן היו חלק מהתארגנות יהודית רחבה בהרבה, שצמחה מתוך התופת במאמצים רבים. התארגנות המחתרות היהודיות בחודשים הללו ופעולותיהן הראשונות לא תמיד נודעו בציבור הרחב, וודאי קשה לראות אותן בשלב זה כהנהגה חלופית בעיני כלל הציבור היהודי. האירועים באמצע חודש ינואר ובשבועות שלאחר מכן הם שביססו את מעמדן בתוך הגטו.

בכל שנות הכיבוש פעלו המחתרות בתוך הציבור היהודי על גווניו השונים. בחינתן על רקע תהומות השבר שהיו שרויים בהן כלל היהודים מאירה את תעצומות הנפש ואת היכולת הארגונית שנדרשו מהן לפני שהגיעו ללחימה בנשק במהלך מרד גטו ורשה. עם זאת, יש לראות את המחתרות כקבוצות שפעלו בתוך מסגרת והקשר רחבים יותר. שרידי הקהילה היהודית בגטו ורשה היו המצע לגידול המחתרות היהודיות, ובקרבם הבשילו התנאים לרעיונות ולמעשים שהן הובילו. אף שקולם של ההמונים נעדר לרוב מהשיח על המחתרות ועל מרד גטו ורשה, הרי קולו של הרוב שנדם הכרחי להבנת הקמת המחתרת ופעילותה.

לא־מאוחדים במאבק משותף

משה ארנס

מבוא

באפריל 1943 מרדו לוחמים יהודים בגטו ורשה בכוחות גרמניים רבים וחזקים מהם בהרבה, שפעלו בשיתוף עם גדוד סיוע אוקראיני. במאבק נואש זה, שהתנהל בזמן שהגרמנים החליטו להשמיד את שרידי הגטו לאחר הגירושים ההמוניים לטרבלינקה בקיץ הקודם, ידעו הלוחמים היהודים שלא צפוי להם ניצחון צבאי. הם לחמו למען כבוד העם היהודי. המאבק הזה נודע בדברי הימים כמרד הראשון בכוחות צבא גרמניים בשטחים שנכבשו בתקופת מלחמת העולם השנייה. בימי המאבק לא הושטה כל עזרה ללוחמים היהודים מכוחות בעלות־הברית. הם היו תלויים אך ורק בעצמם.

שני ארגונים יהודיים לחמו בגרמנים בימים ההם: אצ"י — ארגון צבאי יהודי (Żydowski Zwiazek Wojskowy – ŻZW) — הקבוצה המזוהה בדרך־כלל עם חסידיו של ז'בוטינסקי- הרוויזיוניסטים ואנשי בית"ר בגטו; אי"ל — ארגון יהודי לוחם (Żydowska Organizacja Bojowa– ŻOB) ובו חברים מכל הקבוצות הציוניות האחרות, חברים מן ה'בונד' הסוציאליסטי והאנטי־ציוני ומן הקומוניסטים. מדוע לא התאחדו שני הארגונים האלה שלחמו למען אותה המטרה — התקוממות נגד המכונה הרצחנית של הגרמנים? מדוע לא חיפשו אסטרטגיה משותפת ומתואמת במהלך הקרבות שניהלו באותם ימים של ייאוש, שבהם לחמו נגד כוחות שעלו עליהם בהרבה במספרם ובנשקם?

אין ספק, אפילו בהיותם בגטו הוסיפו לרחף זכרונות של יריבות אחים חדורת איבה שקרעה את שני המחנות הפוליטיים הללו בימים שטרם פרוץ המלחמה. ברור ששררו גם יריבויות אישיות ואמביציות מתחרות בין מנהיגי שני הארגונים. ועם זאת, בווילנה התגברו מארגני המחתרת היהודית שם, ארגון הפרטיזנים המאוחד (Fareinigte Partizaner Organizacje – FPO), על המכשולים הללו וכוננו ארגון שהצליח לאחד במסגרתו כמעט את כל הקבוצות בגטו וילנה. מדוע לא קרה כדבר הזה בגטו ורשה?

אצ״י (ŻZW)

יהודי ורשה מצאו את עצמם במצב של הלם לאחר מתקפת הבזק (blitzkrieg) של הגרמנים שכבשו את ורשה ואת מערב פולין, ובמקביל נכבשה מזרח פולין בידי הסובייטיים. רוב המנהיגים היהודים בוורשה ברחו לפני בואם של הגרמנים. יותר מ־330,000 יהודי ורשה נותרו בלא הנהגה, נתונים להשפלות יומיומיות מידי הגרמנים ולהוראות היודנראט שייסדו הגרמנים. נצחון הגרמנים בצרפת ביוני 1940 לא הותיר כמעט תקווה לתבוסת גרמניה בעתיד הנראה לעין. בנובמבר 1940 כונסו יהודי ורשה לתוך הגטו, אף שעדיין לא היה סימן ברור לגורלם הסופי.

הרוויזיוניסטים היו הראשונים להתחיל בהתארגנות לקראת התנגדות מזוינת לגרמנים. זמן קצר לאחר הכיבוש הגרמני, עוד בטרם הוקם הגטו, יזם פרץ לסקר, היחיד מחברי נציבות בית״ר שנשאר בפולין, לאחר שחזר מהמלחמה שבה שירת כקצין בצבא הפולני, את ארגון חברי בית״ר בגטו. הוא הקים מפקדה, קיים דיונים בה על התארגנות לקראת התגוננות מזוינת מול הגרמנים, והתחיל בצעדים ראשונים לגיוס כסף לרכישת נשק ובאימונים. כאשר נזדמנה האפשרות לשלוח כמה מאות בית״רים לעבודה חקלאית באזור חרובישוב, הוא דאג לרכזם שם, רחוקים מהנוכחות הגרמנית. התנאים במקום היו טובים ואפשרו להם גם להתאמן בנשק. כאשר החלו הגירושים ב־1942 גם מהאזור הזה נסוגו מקצתם ליערות בסביבה ושם נלחמו בגרמנים, ומקצתם חזרו לגטו והצטרפו לארגון ההתנגדות הבית״רי שהקימו פאבל פרנקל וליאון רודל.[1]

פאבל פרנקל, חבר בית״ר, עמד לפני המלחמה בראש אחד מתאי האצ״ל שהוקמו בפולין ביוזמת אברהם שטרן (׳יאיר׳) וקיבלו הכשרה צבאית, מקצתם בהדרכה של קצינים פולנים. ליאון רודל שימש עד פרוץ המלחמה כתב של עיתון האצ״ל בוורשה **די טאט**. חברי האצ״ל בגטו ורשה ראו עצמם חיילי אצ״ל לכל דבר ולאחר הכיבוש הגרמני ניסו כמה פעמים ליצור קשר עם האצ״ל בארץ־ישראל — אך נסיונותיהם לא צלחו.[2] פרנקל ארגן את חברי האצ״ל שהיו בגטו ורשה בתאים קטנים ודרש מהם וממתגייסים חדשים, בחורף 1941, לעזוב את משפחותיהם ולגור בתנאי ׳קסרקטין׳. הוא גם הצליח לגייס לשורותיו כמה מהבית״רים שהועברו לאזור חרובישוב. כאשר עזב לסקר את ורשה ועבר לצ׳נסטוחובה בפברואר 1942, נותרו פרנקל, ורודל לצדו, המנהיגים של ההתארגנות הבית״רית לקראת התנגדות לגרמנים בגטו ורשה.[3] בחודשים הבאים הם הוסיפו לגייס חברים חדשים משורות

1. פרץ לסקר, ׳הארגון הצבאי הלאומי הרים ראשון את נס המרד בווארשה׳, **חרות**, 24 באפריל 1962.
2. ׳מברק מגיטו וארשה אל נציג האצ״ל בארץ ישראל׳, **פרסומי מוזיאון הלוחמים והפרטיזנים**, 47–48 (אפריל 1983), עמ׳ 6–9.
3. חיים לזר ליטאי, **מצדה של וארשה: הארגון הצבאי היהודי במרד גיטו וארשה .Ż. Z. W**, תל־אביב 1963, עמ׳ 105.

בית״ר והתנועה הרוויזיוניסטית בגטו.[4] את המצטרפים החדשים, שהושפעו מחינוכם בבית״ר, הניע הרצון למצוא דרכים להתקומם נגד הגרמנים. הם התארגנו בחשאיות מרבית כרשת של יחידות קטנות, וקיומן לא היה ידוע כנראה בגטו.[5]

לחברי בית״ר, שהתחנכו לאור האידאולוגיה של ז׳בוטינסקי שדגלה במאבק צבאי למען השגת מטרות לאומיות של העם היהודי ורבים מהם עברו אימונים טרום־צבאיים וצבאיים, היתה נטייה טבעית לחשוב על התנגדות לאויב הגרמני אפילו בתנאים הקשים שחיו בהם יהודי ורשה. אבל התנאים האובייקטיביים והצורך בסודיות מרבית הגבילו את מספר המצטרפים למחתרת. תנועות הנוער האחרות בגטו לא תכננו באותה תקופה מרי בגרמנים. לפני מתקפת גרמניה על ברית־המועצות ראו תנועות הנוער הציוניות הסוציאליסטיות במלחמה ׳מלחמה אימפריאליסטית׳ בין משטרים קפיטליסטיים, שלא חייבה את השתתפותם.[6] חברי הבונד הסוציאליסטי והאנטי־ציוני ראו את עצמם קשורים באופן הדוק לסוציאליסטים הפולנים ולא היו מוכנים ליזום פעולות עצמאיות, ואילו הקומוניסטים הוגבלו מתוקף ההסכם בין גרמניה הנאצית לברית־המועצות. פעילויותיהן של תנועות הנוער ושל המפלגות הפוליטיות, חוץ מבית״ר ומהרוויזיוניסטים, יוחדו לתוכניות תרבות וחינוך למען הנוער, ושירותי הרווחה נועדו לשפר אתהתנאים הקשים של חיי הגטו. היריבות והאיבה ששררו בפולין בשנים שלפני המלחמה בין הרוויזיוניסטים לבין שאר המחנה הציוני ובין הרוויזיוניסטים לבין הבונד הטביעו את חותמן בגטו והותירו את הרוויזיוניסטים ואת תנועת הנוער שלהם, בית״ר, בעמדה מבודדת.

המסר מווילנה

מתקפת גרמניה על ברית־המועצות, שהחלה ב־22 ביוני 1941, הביאה אתה את מערכת ההשמדה ההמונית של האוכלוסייה היהודית בנתיבי ההתקדמות של הכוחות הגרמניים. ב־24 ביוני נכנס הצבא הגרמני לווילנה, שאוכלוסיית היהודים בה מנתה אז כ־57,000 נפש. עד אמצע דצמבר 1941 טבחו הגרמנים כ־35,000 מיהודי וילנה, לאחרי שהובילו

4. חיים לזר ליטאי (שם, עמ׳ 82) מתבסס על שיחות עם אדם הלפרין, חבר בית״ר בגטו ורשה שהגיע לישראל אחרי המלחמה.
5. פרץ לסקר, ׳הארגון הצבאי הלאומי הרים ראשון את נס המרד בווארשה׳, **חרות**, 24 באפריל 1962. לדברי לסקר, השם העברי של ארגון המחתרת הרוויזיוניסטי היה הארגון הצבאי הלאומי (אצ״ל). על המצבה של סטפאן ולאדיסלב, שנפל בקרב עם גרמנים ב־4 בפברואר 1943, רשום ׳חייל אצ״ל׳ (בית העלמין בוורשה, חלקה A-12). כאשר פרנקל ורודל התחילו לפתוח את שורות הארגון ללוחמים שלא היו קשורים למפלגה כלשהי הם כנראה אימצו את השם Żydowski Zwiazek Wojskowy (ŻZW), ובתרגום לעברית ׳הארגון הצבאי היהודי׳ (אצ״י).
6. ישראל גוטמן, **יהודי וארשה 1939–1943**, ירושלים 1977, עמ׳ 155.

אותם אל אתר ההשמדה בפונאר שליד וילנה.[7] מנהיגי תנועות הנוער הציוניות בווילנה ראו ברציחות ההמוניות האלה חלק ממערכה גרמנית מתוכננת להשמדת האוכלוסייה היהודית באזורים שבשלטון הגרמנים, ובדצמבר באותה השנה התנהלו דיונים על הקמת ארגון התנגדות יהודי מאוחד בגטו וילנה. תחת רושם הזוועות שביצעו הגרמנים, שנעשו בכל שכבות האוכלוסייה היהודית, הם החליטו לנסות ולצרף לארגון המחתרת שלהם נציגים של כל הקבוצות בגטו וילנה.[8] כאשר נוסד ארגון הפרטיזנים המאוחד (FPO) ב־21 בינואר 1942, השתתפו בו תחילה רוב תנועות הנוער הציוניות וכן הקומוניסטים, ועד מהרה הצטרף גם הבונד. מי שנבחר להנהיג את הארגון היה איציק ויטנברג מהקומוניסטים, וסגניו היו יוסף גלזמן מבית"ר, בעבר נציב בית"ר ליטא, ואבא קובנר, ממנהיגי השומר־הצעיר בווילנה. לאחר מכן הצטרפו להנהגה נציגים מהנוער־הציוני ומהבונד.[9] יש להניח שוויטנברג נבחר למפקד המחתרת מתוך תקווה שיוכל ליצור קשר ביתר קלות עם שליחי ברית־המועצות.

מארגני המחתרת היהודית בווילנה היו נחושים להביא לידיעת העולם, ובייחוד לידיעת הקהילות היהודיות האחרות בפולין, את הידיעות בדבר הטבח בפונאר ולעורר אותן ללכת בעקבות הדוגמה שלהם ולכונן ארגוני התנגדות שיאחדו את כל קשת הקבוצות והתנועות היהודיות. בסוף דצמבר 1941 באו אל גטו ורשה ארבעה שליחים מווילנה ובפיהם הידיעות על מעשי הטבח ההמוניים שעשו שם הגרמנים ועל הכוונה לייסד ארגון התנגדות מאוחד בגטו וילנה. השליחים היו: שלמה אנטין מהנוער הציוני, אדק בורקס מהשומר־הצעיר, ויהודה פינצ'בסקי וישראל קמפנר מבית"ר. הם נשלחו ליצור קשר עם חברי תנועות הנוער המקבילות בגטו ורשה, ליידע אותם בדבר מעשי הטבח ההמוניים שהתרחשו בווילנה, ולשכנע אותם שזה רק חלק מתוכנית גרמנית גדולה יותר להשמדת העם היהודי ושמן הראוי להקים תנועת התנגדות מזוינת שתקיף את כל התנועות היהודיות בגטו ורשה.[10]

כבר בנובמבר 1941 קיבל יצחק צוקרמן, ממנהיגי תנועת הנוער הסוציאליסטית הציונית 'דרור' בגטו ורשה, ידיעות על הרציחות ההמוניות בווילנה. פולני לא־יהודי שנשלח לווילנה לדווח על המצב שם חזר לוורשה ובפיו חדשות מזוויעות. לאחר שנים כתב צוקרמן: 'הייתי המום מהסיפור על פונארי [...] המהלומה היתה גדולה. זה כבר לא

7. דינה פורת, **מעבר לגשמי: פרשת חייו של אבא קובנר**, תל־אביב 2000, עמ' 88.
8. ניסן רזניק, **ניצנים מאפר: סיפורו של חבר הנוער הציוני, ממקימי ארגון הפפ"או בגטו וילנה**, ירושלים 2003, עמ' 75.
9. שם, עמ' 75–81. אנשל שפילמן, שעמד בראש תא של האצ"ל (ארגון צבאי לאומי) בזובּיופקה, במזרח פולין, ונענה לקריאה של הארגון לבוא לווילנה אחרי הכיבוש הסובייטי של מזרח פולין, היה בקשר עם יוסף גלזמן, נציב בית"ר בליטא, במשך שהייתו בווילנה, בטרם קיבל אישור יציאה לארץ־ישראל. לדברי שפילמן, השיגו לגלזמן אישור יציאה, אבל הוא בחר להישאר עם חברי תנועתו, ובסופו של דבר היה לאחד ממנהיגי FPO. ראו: **אנשל – אדם ולוחם**, תל־אביב 1995, עמ' 82.
10. שם, עמ' 75.

היה פוגרום! לראשונה, כמו בתער, חתכה אותי הידיעה שפונארי הוא מוות [...] חשבתי שזה מוות טוטלי׳.[11]

יוסף קפלן ושמואל ברסלב מנהיגי השומר־הצעיר בגטו ורשה קיבלו עד מהרה ידיעות נוספות מווילנה, עם שובה לוורשה של טוסיה אלטמן שליחת השומר־הצעיר, שנשלחה מוורשה לבקר את קני השומר־הצעיר בערי פולין. גם היא, כמו יוסף קפלן, שמואל ברסלב ומרדכי אניליביץ׳, נשלחה בזמנו בידי הנהגת התנועה מווילנה, העיר ה׳בטוחה׳ בימים ההם שטרם פלישת צבא גרמניה לברית־המועצות, לוורשה הכבושה בידי הגרמנים. עם בואם לוורשה הם היו אמורים להקים שם את ההנהגה המקומית של השומר־הצעיר. כשבאה אלטמן לווילנה לקראת סוף דצמבר 1941, היא שמעה ודאי מחבריה שם על הרציחות שרצחו הגרמנים בפונאר. ב־31 בדצמבר 1941, ערב השנה הנוצרית החדשה, היא השתתפה בכינוס של צעירים ציונים בגטו וילנה, שבמסווה של מסיבה לרגל השנה החדשה העלו את זכר נרצחי פונאר. אבא קובנר, ממנהיגי השומר־הצעיר בווילנה, השמיע בהזדמנות זו את קריאתו: ׳״אל נלך כצאן לטבח!״ [...] היטלר זומם להשמיד את כל יהודי אירופה, ועל יהודי ליטא נחרץ להיות ראשונים בתור [...] אכן חלשים וחסרי מגן אנחנו, אך התשובה היחידה למרצח — התגוננות! טוב ליפול כלוחמים בני־חורין מלחיות בחסד מרצחים. נתגונן! נתגונן עד נשימת אפינו האחרונה!׳. לאחר קריאתו של קובנר ביידיש, קראה אותה טוסיה אלטמן בעברית.[12] אין ספק כי בשובה הביאה אלטמן למנהיגי השומר־הצעיר בוורשה את מסקנת החברים בווילנה, ולפיה מה שאירע בווילנה עומד לקרות במוקדם או במאוחר בכל רחבי השטחים הכבושים בידי הגרמנים, ויש צורך דחוף לארגן מחתרת יהודית שתקיף את הקבוצות היהודיות כולן.

בחזרתו לווילנה משליחותו המשותפת בוורשה עם אדק בורקס, סיפר שלמה אנטין שהחברים שדיבר אתם על רעיון המרד השיבו לו שדבר כזה אכן חיוני בווילנה מאחר שהיא עיר ׳פריפריאלית, קומוניסטית׳, ואילו בוורשה, ׳מרכז העולם׳, לא ייתכנו רציחות המוניות של האוכלוסייה היהודית בידי הגרמנים. ׳הרעיון שלנו בדבר התנגדות לגרמנים ומרד נגדם לא הצליח לחדור ללִבותיהם של חברי תנועת החלוץ בוורשה. אנשי ורשה לא החליטו עדיין. הם אינם רואים את הסיטואציה עין בעין אתנו. הם מפרשים את ההתרחשויות אחרת׳.[13] יש להניח שבורקס דיווח לחבריו בשומר־הצעיר בווילנה דברים דומים.

עם זאת, שלמה אנטין בן ה־25 עדיין לא היה מוכן לוותר. הוא היה נחוש בדעתו לחזור לוורשה בתקווה לשכנע את ההנהגה שם שזה הזמן להתנגדות ולאחדות. ׳זו שליחותנו החשובה ביותר כיום׳, ציטט ניסן רזניק, ממייסדי ה־FPO בווילנה, את דברי אנטין, עם שובו מווילנה לוורשה, שהמשיך במאמציו לשכנע את ההנהגה בצורך להתאחד ולהתקומם, אך לשווא. מוורשה הוא המשיך את שליחותו לגטו ביאליסטוק, ומשם יצא כדי לשוב

11. יצחק צוקרמן (אנטק), **שבע השנים ההן: 1939–1946**, תל־אביב 1990, עמ׳ 133.
12. פורת, **מעבר לגשמי**, עמ׳ 91–92.
13. רזניק, **ניצנים מאפר**, עמ׳ 83.

לוורשה. בדרכו הוא נתפס בידי הגרמנים והוצא להורג.[14] קמפנר ופינצ׳בסקי שליחי בית״ר, שבאו לוורשה מווילנה, לא היו צריכים לשכנע את מנהיגי בית״ר בוורשה בצורך להתכונן לגיבוש התנגדות מזוינת לגרמנים; אלה כבר היו פעילים במאמץ הזה. אבל בלא הסכמה בקרב הקבוצות האחרות בגטו ורשה שזהו צו השעה, לא היו אז לבית״ר, ככל הנראה, שותפים לייסוד ארגון מאוחד. קמפנר הצטרף לחבריו בבית״ר בוורשה, ועל פינצ׳בסקי דווח שהמשיך אל גטו לודז׳ כדי להביא לשם את המסר מווילנה.[15]

בינואר 1942 נשלחה חייקה גרוסמן, חברת השומר־הצעיר ועתה חברת ה־FPO בווילנה, לביאליסטוק ולוורשה כדי להביא את המסר של FPO לגטאות שם. על פגישתה עם חברי השומר־הצעיר בגטו ורשה כתבה גרוסמן: ׳סיפרתי על וילנה. מזמן שנסע אדק נתפתחה התנועה בניכר. ההגנה מתארגנת לתנועת־מחתרת אחת ואחידה, מלוכדת ומגובשת׳.[16] מרדכי אנילביץ׳ איש השומר־הצעיר, שעתיד היה להיות ראש אי״ל, הדריך אותה ברחובות הגטו והביא אותה לפגישה של מנהיגי המפלגות הפוליטיות. גרוסמן ציינה שליד השולחן בביתו של מנחם קירשנבוים, אחד ממנהיגי הציונים־הכלליים בגטו, ׳הסבו נציגי כל המפלגות הציוניות ואלו שאינן ציוניות׳. אבל בפגישה זו לא נכחו ככל הנראה נציגיה של תנועה ציונית אחת — התנועה הרוויזיוניסטית. לאחר שהציגה את המסר של ה־FPO הכריז אחד מנציגי הבונד בפגישה, מאוריצי אוז׳ך, כי מה שקרה בווילנה לא יוכל לקרות בוורשה. נראה שדבריו שיקפו את דעותיהם של רוב הנוכחים. גרוסמן הסיקה ש׳בוארשה טרם הוכרע הכרעה של־ממש עניין ארגונה של הגנה לוחמת משותפת לכל הגופים הפוליטיים׳.[17] אם היה נחוץ אות כלשהו, היה זה היעדרם של הרוויזיוניסטים בפגישה זו. הם נותרו בחוץ. פרץ לסקר, חבר נציבות בית״ר בפולין לפני המלחמה וראש המפקדה של בית״ר בגטו, מעיד על דיונים בנושא התארגנות להתנגדות מזוינת זמן לא רב אחרי הכיבוש הגרמני, ולכן מותר להניח שאילו פגשה גרוסמן נציגים של הרוויזיוניסטים היא היתה זוכה אצלם לאוזן קשבת ואוהדת יותר.

לאחר הפגישה אצל קירשנבוים מצאה גרוסמן מכנה משותף עם חברי תנועת ׳דרור׳ בגטו ורשה. הם הושפעו מן החדשות שהביאו שליחי FPO על אודות הטבח ההמוני בפונאר ומן הידיעות שהגיעו לאחרונה לוורשה בנוגע למחנה ההשמדה בחלמנו. צביה לובטקין מהנהגת ׳דרור׳ כבר נפגשה עם אנטין ועם אחד מחברי בית״ר שבאו מווילנה. גם עמנואל רינגלבלום נפגש עם אחד הבית״רים שבא מווילנה.[18] ואולם גרוסמן חזרה לווילנה בלי שעלה בידה לשכנע את המנהיגים בגטו ורשה לפעול על־פי הדוגמה של ה־FPO בווילנה, וכאמור היא לא נפגשה עם נציגי הרוויזיוניסטים בוורשה.

14. שם, עמ׳ 85.
15. לזר ליטאי, **מצדה של וארשה**, עמ׳ 84.
16. חיקה גרוסמן, **אנשי המחתרת**, מרחביה 1950, עמ׳ 87.
17. שם, עמ׳ 88.
18. צביה לובטקין, **בימי כליון ומרד**, תל־אביב 1979, עמ׳ 61. עמנואל רינגלבלום, מן החברים הבולטים בפועלי־ציון שמאל ומתעד קורותיו של גטו ורשה, תיעד את פגישתו עם אחד משליחי בית״ר שהגיעו לוורשה מווילנה, ŻIH archive, Ring I/932

הגוש האנטי־פשיסטי

הידיעות מווילנה הניעו לפעולה את יצחק צוקרמן, ממנהיגי 'דרור'. הוא נפגש עם מקצת האישים המובילים בגטו, דן אתם בסכנה המאיימת על הגטו והציע לכונן ארגון התנגדות מזוין. תגובתם היתה שלילית. הוא הואשם בחוסר אחריות ובהפצת פאניקה שיש בה כדי להמיט אסון על הגטו. במרס 1942, בקוותו לזכות ביתר אהדה, הוא פנה אל מי שרעייתו צביה לובטקין מכנה 'המפלגות הפרולטאריות': פועלי־ציון צ"ס, פועלי־ציון שמאל והבונד. צוקרמן, בהיותו מנהיג תנועת נוער ציונית־סוציאליסטית בגטו, חש כנראה קִרבה מיוחדת לתנועות הסוציאליסטיות ותלה תקוות בקשרים שהיו לדעתו לבונד הסוציאליסטי והאנטי־ציוני עם הקבוצות הסוציאליסטיות הפולניות, וקיווה ליצור באמצעותן קשר עם המחתרת הפולנית. בפגישתו עם מנהיגי התנועות הסוציאליסטיות הציע להם צוקרמן לייסד ארגון יהודי לוחם, שייצג במשותף את כל המפלגות הפוליטיות היהודיות ואת תנועות הנוער וישגר משלחת שתיצור קשר עם המחתרת הפולנית (AK) ותשיג ממנה נשק. נציגי פועלי־ציון צ"ס ופועלי־ציון שמאל תמכו בהצעותיו של צוקרמן, ואילו אוז'ך נציג הבונד דחה אותן, ובהיותו נאמן לאידאולוגיה הוותיקה של הבונד אף עמד על כך שהמאבק המצפה להם הוא אותו מאבק העומד לפני הפועלים הפולנים ויש להוציאו אל הפועל בשיתוף אתם. מכאן המסקנה שהבונד אינו יכול להצטרף לארגון כלל־יהודי. צוקרמן התאכזב מאוד מתגובתו השלילית של הבונד, אם כי, כפי שהתברר לימים, קשרי הבונד עם התנועות הפולניות לא הועילו במיוחד לארגון אי"ל אחרי הקמתו.[19]

ההלם מהטבח בפונאר סילק את המחיצות האידאולוגיות מהשנים שלפני המלחמה, שהפרידו בין הקבוצות הפוליטיות בגטו וילנה, ומיקד את תשומת לבם של מנהיגי תנועות הנוער שם במטרות המידיות של התנגדות מזוינת במסגרת ארגונית משותפת, ואילו בגטו ורשה אותן מחיצות אידאולוגיות עדיין ניצבו שנתיים וחצי לאחר הכיבוש הגרמני. בחפשו שותפים לייסוד ארגון התנגדות מזוין העדיף צוקרמן את הקבוצות ה'פרולטריות' או את הקבוצות הסוציאליסטיות, ואילו אוז'ך דבק באידאולוגיה הישנה שלו. לובטקין שמעה על הטבח ההמוני בפונאר מפי אחד משליחי בית"ר שהגיע מווילנה, וצוקרמן היה מודע ודאי לתמיכתם של הרוויזיוניסטים בגטו בהתנגדות המזוינת לגרמנים. ועם זאת הוא לא פנה

19. צביה לובטקין, **בימי כליון ומרד**, עמ' 66; צוקרמן (אנטק), **שבע השנים ההן**, עמ' 150–151; יצחק צוקרמן, **בגיטו ובמרד**, תל־אביב 1985, עמ' 102; הרש ברלינסקי, 'זיכרוינעס' [זכרונות], בתוך: **דריי** [יידיש], הוצא לאור על־ידי מכון רינגלבלום, תל־אביב 1966, עמ' 156–158. מתיאורו המפורט של ברלינסקי את הפגישה שזימן צוקרמן ברור שהאידאולוגיות שרווחו לפני המלחמה בקרב התנועות היהודיות בוורשה עדיין שלטו בחשיבת מנהיגיהן בגטו ורשה. המסגרת שהתווה צוקרמן לתנועת המרי נועדה למפלגות ה'פרולטריות', ואילו בבונד הפרולטרית, אבל האנטי־ציונית, סברו כי הצטרפות לארגון מרי כזה עומדת בניגוד למחויבותם האידאולוגית לסוציאליסטים הפולנים. מובן שלא היה מקום לרוויזיוניסטים במערך כזה.

אליהם בהצעה להקים ארגון התנגדות משותף בגטו; אולי סבר שהשותפים הסוציאליסטים האחרים, ובייחוד הבונד, יסרבו להצטרף למסגרת אחת עם הרוויזיוניסטים.

באפריל 1942, במה שנודע לימים כ׳ליל הדמים׳, נכנסו לגטו ורשה יחידות אס־אס ורצחו יותר מ־50 יהודים.[20] סמוך לאותו הזמן, בסוף אפריל, באו לגטו ורשה האחים צבי ומשה זילברברג, חברי בית״ר בלובלין, והביאו ידיעות בדבר טבח המוני שאירע בלובלין בחודש מרס. הם נפגשו עם הרוויזיוניסטים ובהם ד״ר דויד ודובינסקי, הרוויזיוניסט הבכיר בגטו, וליאון רודל, ממנהיגי האצ״ל. בעצתם הלכו האחים לפגוש את אדם צ׳רניאקוב, ראש היודנראט. הלה סירב להאמין שמה שאירע בלובלין צפוי לקרות ליהודי גטו ורשה. לאחר מכן נפגשו עם כמה ממנהיגי הקהילה בגטו וגם אצלם נתקלו באי־אמון באפשרות של טבח יהודי ורשה. בפגישתם עם קירשנבוים טענו חברי בית״ר כי הגיעה העת להקים מחתרת מזוינת. הוא השיב: ׳זוהי דעתם של הרוויזיוניסטים חמומי־המוח. פעולות כאלה עלולות להמיט אסון על הגטו כולו׳.[21] לדברי ודובינסקי, הוא דיבר עם כמה מנהיגים ציונים על מה שקרה בלובלין והציע להם להתארגן להתנגדות מזוינת, אבל הצעתו לא זכתה לתמיכה כלשהי.[22] קשה להאמין שמגעים אלה ותמיכת הרוויזיוניסטים בהקמת ארגון התנגדות יהודי מזוין בגטו לא הגיעו לאוזניו של צוקרמן, מה גם שבאותו אביב הופיע בגטו הפרסום הרוויזיוניסטי ׳מגן דוד׳ ובו מאמרים של פרנקל ורודל, מנהיגי האצ״ל בגטו, ששמם הוסווה בשמות עט, ובהם היה אפשר למצוא בין השורות את הקריאה להתנגדות מזוינת.[23]

החדשות מווילנה ומלובלין ו׳ליל הדמים׳ בגטו ורשה הניעו את צוקרמן ואת חבריו לקדם את הנסיונות למצוא שותפים לכינון ארגון להתנגדות מזוינת בגטו. אבל אין שום אות לכך שהם פנו לרוויזיוניסטים, אף שכאמור השקפותיהם של הרוויזיוניסטים בעניין זה היו קרוב לוודאי ידועות. מתקבל הרושם שעקפו בכוונה את הרוויזיוניסטים. במקום זה הם פנו עתה לשכנים אידאולוגיים אחרים, משמאל, הקומוניסטים, וקיבלו את הצעת נציגיהם בגטו, יוסף פינקלשטיין־לברטובסקי ואנדז׳יי שמידט, להקים גוש אנטי־פשיסטי בגטו, שיאחד את ׳הפועלים והכוחות הדמוקרטיים׳ בגטו. הגוש הקיף בעת היווסדו נוסף על הקומוניסטים את תנועות הציונים הסוציאליסטים, פועלי־ציון שמאל, השומר־הצעיר,

20. ישראל גוטמן, **יהודי וארשה 1939–1943**, ירושלים 1977, עמ׳ 212.
21. משה זילברברג, ׳כיצד נודעה בוורשה האמת על טרבלינקה׳, **פרסומי הלוחמים והפרטיזנים**, 7, א (אפריל 1969). משה זילברברג — אחד משני אחים שהצליחו להימלט מן הטבח שטבחו הגרמנים בלובלין, שרד את השואה. גרסה דומה מופיעה במאמרו של זילברברג ׳וועך פעלשט די געשיכטע?׳, **אונזער וועלט**, מינכן, יוני 1948.
22. David Wdowinski, *And We are not Saved*, New York 1963, p. 54
23. Ringelblum Archives, ring 1, no. 744. הפרסום הוא ביידיש. כשהתגלה היה הפרסום במצב גרוע. פענחה אותו חיה לזר ותרגמה אותו לעברית. תוכנו מופיע אצל חיים לזר ליטאי, **מצדה של וארשה**, עמ׳ 333. פרץ לסקר, מנהיגה הבכיר של בית״ר בגטו ורשה, מייחס שניים מן המאמרים לפאבל פרנקל וללייאון רודל, ממנהיגי האצ״ל בגטו ורשה.

'דרור', ופועלי־ציון צ"ס.[24] מטרותיו היו ארגון 'פלוגות המאבק האנטי־פשיסטי' ו'ארגון הכוחות המשותפים למלחמה פוליטית ולמלחמת תעמולה נגד הפשיזם ונגד הכוחות הראקציוניים בתוך הגטו'.[25] צוקרמן ראה חשיבות בגוש שכן זה היה 'הארגון הראשון שהיה כמעט כללי'. התעלמותו מן הרוויזיוניסטים, בהכריזו ש'רק הבונד והציונים הכלליים סירבו להצטרף', נבעה בלי ספק מכך שהמפלגות שגיבשו את הגוש האנטי־פשיסטי חשבו את הרוויזיוניסטים לפשיסטים ולראקציונרים.[26]

חייו של הגוש האנטי־פשיסטי היו קצרים. הציפייה שהקשר עם הקומוניסטים שמחוץ לגטו יוביל לאספקת נשק ללוחמים בגטו התבררה כחסרת בסיס, ומעצרם של קומוניסטים, ובהם אנדז'יי שמיט, בידי הגרמנים הובילה להתפוררותו המהירה של הארגון.[27]

הגירוש הגדול

יום השנה השני למותו של זאב ז'בוטינסקי התקיים (על־פי לוח השנה העברי) ב־13 ביולי 1942. בעזרת כמה רוויזיוניסטים בגטו ארגן ודובינסקי כינוס זיכרון לז'בוטינסקי בבית־הכנסת הגדול טלומצקי. לדברי ודובינסקי, ליאון רודל ממנהיגי האצ"ל בגטו נמנה עם המארגנים, אבל איש מן המנהיגים של התנועות הציוניות האחרות בגטו לא נכח בטקס. פרסום רוויזיוניסטי יוחד אז למאמר של ודובינסקי תחת הכותרת 'אחרי שנתיים'.[28] זו היתה הזדמנות לצוקרמן וחבריו ליצור קשר עם הרוויזיוניסטים ולבחון את נכונותם לשתף פעולה בארגון התנגדות מאוחד, אך היא לא נוצלה.

ב־22 ביולי החלו הגרמנים בגירוש הגדול מגטו ורשה. הגירוש נועד להימשך שבעה שבועות ובמהלכו נשלחו יותר מרבע מיליון יהודים אל מותם בטרבלינקה. אף שהגרמנים

24. צוקרמן (אנטק), **שבע השנים ההן**, עמ' 157–159.
25. צוקרמן, **בגיטו ובמרד**, עמ' 103.
26. מאמר שהופיע בגטו ורשה בפרסום של 'דרור', **ידיעס**, ב־9 ביוני 1942 מאת מרדכי טננבוים־טמרוף, מן החברים המובילים של הגוש האנטי־פשיסטי, לאחר מכן מן הדמויות הבולטות באי"ל ולימים מנהיג המרד בגטו ביאליסטוק, משקף את יחסם של חברי 'דרור' אל הרוויזיוניסטים. המאמר מוקדש לזכרם של ג'אקומו מטאוטי (Giacomo Mateotti) וחיים ארלוזורוב ונכתב בו: 'אותה היד שמה קץ לחייהם. מטאוטי נרצח בידי רוצחים שנשכרו על־ידי הפשיזם האיטלקי; ארלוזורוב — בידי אנשים ששלח הארגון הפשיסטי שקם בין היהודים. מותם של הקדושים־המעונים, מטאוטי וארלוזורוב, ומותם של אלפי לוחמים אלמונים זועק לתגמול. ויום נקם ושילם יבוא'. ראו: מרדכי טננבוים־טמרוף, **דפים מן הדליקה**, ירושלים 1987, עמ' 172. גם רינגלבלום מתאר את אצ"י כנתון ל'השפעה רוויזיוניסטית וכנוטה לפשיזם בסגנון איטלקי'. ראו: עמנואל רינגלבלום, **כתבים אחרונים: יחסי פולנים–יהודים, ינואר 1943–אפריל 1944**, ירושלים 1994, עמ' 254.
27. מאמר של יצחק צוקרמן, 'מרדכי חברי־לתנועה', בתוך: טננבוים־טמרוף, **דפים מן הדליקה**, עמ' 221.
28. Wdowinski, *And We are not Saved*, pp. 58-59

טענו כי היהודים נשלחו לשם 'יישובם מחדש', התברר עד מהרה שיעדם האמיתי היה תאי הגזים בטרבלינקה. ב־28 ביולי, תחת רישומם של אירועים טראגיים אלה ומשנואשו מלקבל תמיכה מהנהגת המפלגות הפוליטיות בגטו, החליטו צוקרמן ולובטקין חברי 'דרור', יוסף קפלן ושמואל ברסלב מהשומר־הצעיר וישראל קנאל מתנועת 'עקיבא', לייסד ארגון להתנגדות מזוינת, אי"ל (ארגון יהודי לוחם — ŻOB). תחילה זה היה ארגון בלא נשק. למפקדיו נבחרו צוקרמן, לובטקין ומרדכי טננבוים מ'דרור', וקפלן וברסלב מהשומר־הצעיר.[29] נראה שבעת ההיא הם לא ראו ברוויזיוניסטים שותפים הולמים. נוכחותם בגטו של אישים רוויזיוניסטים, כמו ודובינסקי, ותומכיהם היתה ידועה ודאי למנהיגי 'דרור' והשומר־הצעיר. לדברי אדולף ברמן, ממנהיגי פועלי־ציון שמאל, הסתובבו בגטו שמועות על הימצאותה של קבוצה רוויזיוניסטית מזוינת בגטו.[30] אבל האיבה לקבוצה שנחשבה פשיסטית התמידה אפילו בזמנים הנוראים ההם, ומנעה מאמץ משותף נגד מכונת הרצח הגרמנית.

ב־3 בספטמבר, בעוד הגירושים לטרבלינקה נמשכים, התפורר ארגון אי"ל, שהיה עדיין בחיתוליו. באותו בוקר עצר הגסטפו את יוסף קפלן. הוא נלקח ל'אומשלאגפלץ' (Umschlagplatz), ושם נרצח. שמואל ברסלב נהרג כאשר ניסה להושיט לו עזרה. חברת אי"ל רגינקה שניידרמן נתפסה בנסותה להעביר את מאגר הנשק הדל של אי"ל למקום אחר.[31] מרדכי טננבוים נשלח בינתיים לביאליסטוק כדי לארגן שם את המחתרת. צוקרמן, לובטקין וקנאל נותרו עתה כמִפקדתה של אי"ל. לובטקין כותבת שהם 'נזקקו למשאבים פנימיים גדולים כדי להתחיל מחדש', ואילו צוקרמן נזכר ש'היה צריך לבנות הכול מחדש'.[32]

במשך שבעה שבועות של גירושים נרחבים מהגטו לטרבלינקה לא היתה כל התנגדות מאורגנת לגרמנים. נראה שהנהגת האצ"ל בגטו, שהיה לו גרעין של לוחמים מאומנים וחמושים ושהנהגתו הצליחה לחמוק מן הגירושים, חשה שלא היה לארגון בסיס תמיכה רחב דיו בקרב אוכלוסיית הגטו, כך שיוכלו לקחת על עצמם את האחריות להתנגדות

29. צוקרמן, 'מרדכי חברי־לתנועה' (לעיל הערה 27); צוקרמן (אנטק), **שבע השנים ההן**, עמ' 170, 174.
30. Adolf Berman, 'O ruchu oporu w getcie warszawskim (Reflesje)', *Bulletin ŻIH*, 29 (March 1959). וגם: אדולף אברהם ברמן, **מימי המחתרת**, תל־אביב 1971, עמ' 46. באותו הזמן פנה יוסף גלזמן, סגן מפקד המחתרת היהודית בווילנה ולשעבר נציב בית"ר ליטא, בקריאה לחבריו הרוויזיוניסטים בגטו ורשה ליטול יוזמה ולפנות לכל התנועות הציוניות לכינון מחתרת מאוחדת. קריאה זו נשלחה באמצעות הפולנייה אירנה אדמוביץ', שביקרה בגטו וילנה באוגוסט 1942 וחזרה משם לוורשה בספטמבר 1942, ולא הגיעה כנראה לידי הרוויזיוניסטים בוורשה. ראו: ארכיון לוחמי הגטאות, 94 (3507).
31. צוקרמן, 'מרדכי חברי־לתנועה' (לעיל הערה 27).
32. לובטקין, **בימי כליון ומרד**, עמ' 125.

לגרמנים בעת ההיא. ודובינסקי ביטא את ההשקפה הזאת, אף שנראה שלא היה מודע לגודלו של האצ״ל בגטו באותו הזמן:

> אנחנו, הרוויזיוניסטים, לא יכולנו לקחת על עצמנו באופן בלבדי את ארגון תנועת ההתנגדות. תנועת התנגדות כזאת נזקקה לגיבוי של רובה הגדול של האוכלוסייה. דבר זה לא היה לנו. היה ברור שתגובתם של הגרמנים להתנגדות הקטנה ביותר בגטו תהיה לא אחרת מאשר מרחץ דמים. לא יכולנו לקחת על עצמנו מטלה כזאת.[33]

התארגנות להתקוממות

הגירושים ההמוניים הסתיימו ב־12 בספטמבר 1942. כ־270,000 יהודים נשלחו מגטו ורשה אל תאי הגזים בטרבלינקה. כ־50,000 יהודים נותרו בגטו, וזה התכווץ לכדי שלוש מובלעות מבודדות — מה שנותר מהגטו המרכזי, אזור בתי־המלאכה למברשות ואזור בתי־המלאכה טובנס־שולץ (Toebbens-Schultz).

בנייתו מחדש של אי״ל החלה.[34] בסוף אוקטובר 1942, בפגישה של אנילביץ׳, כנציג השומר־הצעיר, יצחק צוקרמן, כנציג ׳דרור׳, ושלושה נציגים של פועלי־ציון שמאל — הרש ברלינסקי, פולה אלסטר והירש ואסר — הוחלט לייסד ארגון יהודי לוחם. לאחר ויכוח רציני, בעקבות התעקשותם של נציגי פועלי־ציון שמאל, הוסכם שנוסף על הפיקוד הצבאי יוקם ועד פוליטי שייצג את המפלגות הפוליטיות ואת תנועות הנוער ויחליט את ההחלטות העקרוניות. הוחלט גם להציע לבונד להצטרף לארגון.[35] בפגישה בנובמבר 1942 הסכימו נציגי הבונד להצטרף לאי״ל, אבל לא הסכימו להצטרף לוועד הפוליטי. כדי לספק את תביעות הבונד הוקמה ועדת תיאום בין הבונד לבין הוועד הפוליטי של אי״ל. וכך מעל אי״ל — שהשתתפו בו הבונד, הקומוניסטים, תנועות הנוער הציוניות והמפלגות הפוליטיות הציוניות חוץ מבית״ר והרוויזיוניסטים — תפקדו הוועד הפוליטי, שכונה ׳הוועד הלאומי היהודי׳ (Żydowski Komitet Narodowy - ŻKN), ו׳הוועד המתאם היהודי׳ (Żydowski Komisja Koordinacyjna - ŻKK).[36]

33. Wdowinski, *And We are not Saved*, p. 56
34. צוקרמן (אנטק), **שבע השנים ההן**, עמ׳ 187.
35. ברלינסקי, ׳זיכרוינעס׳ (לעיל הערה 19), עמ׳ 168–171.
36. שם, עמ׳ 172; צוקרמן (אנטק), **שבע השנים ההן**, עמ׳ 188–189. בנקודה זו איחוד עם האצ״ל בגטו נעשה לבלתי־אפשרי כנראה. מאז רצח חיים ארלוזורוב בשנת 1933 וההאשמות שרוויזיוניסטים רצחו אותו, התפתחה ׳איבת אחים׳ בין המחנה הציוני־הסוציאליסטי לבין חסידי ז׳בוטינסקי בפולין. בשנים שלפני המלחמה סימן הבונד את ז׳בוטינסקי כ׳גנרל פשיסטי של נייר׳, ששיתף־פעולה עם הראקציונרים הפולנים.

למִפקדת אי״ל נבחרו אנילביץ׳ מהשומר־הצעיר, צוקרמן מ׳דרור׳, ברלינסקי מפועלי־ציון שמאל, יוחנן מורגנשטרן מפועלי־ציון צ״ס, ברקה שניידמיל מהבונד, ומיכאל רוזנפלד מהקומוניסטים — נציגי הארגונים העיקריים השותפים באי״ל. בכינוס הראשון של המפקדה נקבעו המינויים האלה: מפקד — אנילביץ׳; ממונה על מחסן הנשק — צוקרמן; ממונה על התכנון — ברלינסקי; מודיעין — שניידמיל,[37] ממונה על כספים — מורגנשטרן. מונו גם מפקדים אזוריים בגטו. לדברי ברלינסקי, אי״ל הורכב בזמן ההוא מ־19 יחידות ובכל אחת חמישה לוחמים; הנשק שעמד לרשותם היה מקלות, סכינים, אגרופני פליז, נפט ובנזין, מלח, חומצה גפריתית ושני אקדחים.[38] אריה וילנר מהשומר־הצעיר נשלח לייצג את אי״ל בצד ה׳ארי׳ של ורשה, ואדולף ברמן מפועלי־ציון שמאל התמנה לנציג הוועד הלאומי היהודי שם.[39] ליאון פיינר, חבר הבונד שלא חי בגטו, ייצג את הבונד בוורשה ה׳ארית׳.[40] כל המינויים האלה נעשו בלי להתייעץ עם הרוויזיוניסטים. נראה שמארגני אי״ל לא ייחדו כנראה מחשבה לשילובם בארגון הלחימה המשותף. נראה שהוועד הלאומי היהודי היה ממשיכו של ועד נציגי המפלגות הפוליטיות ותנועות הנוער שנפגש לפני התחלת הגירושים ההמוניים, אם כי זה שיתף, בראשית פעילותו לפחות, גם את נציגי הרוויזיוניסטים.[41] צוקרמן מציין בעניין הזה שהסכם עם הבונד לשיתופם בוועד משותף לא דווח לוועד הלאומי היהודי מכיוון שבתחילה היו רוויזיוניסטים בוועד.[42] הנהגת אי״ל לא היתה מוכנה כנראה לחלוק סוד זה עם הרוויזיוניסטים.

צוקרמן סיפר בזכרונותיו על קשריו עם הבונד, עם הקומוניסטים (PPR) ועם הציונים־הכלליים, באמצעות נציגם מנחם קירשנבוים, במאמציו להרחיב את השתתפותן של קבוצות פוליטיות באי״ל. הוא ציין שלא ניהל משא־ומתן ישיר עם הרוויזיוניסטים, אבל נפגש יום אחד עם כמה חברי בית״ר. וכך כתב:

> נודע לי באחד הבקרים שבאחת הדירות מכונסים כמה צעירים, אנשי בית״ר, שארבעה או חמישה מהם הוא [קנאל] הכיר. בבוקר אחד באתי אליהם וסיפרתי מה שסיפרתי על עצמנו, והצעתי להם להצטרף ל׳ארגון היהודי הלוחם׳. אחדים מאנשי בית״ר פעלו בצד הארי של וארשה, כלומר, היו יוצאים ל׳פלאצובקות׳ (מקומות עבודה בצד הארי) במקומות שונים. המו״מ התנהל עם לייב רודל, עסקן מחוגי הסטודנטים שלהם, וכן עם מי שהיה לאחר מכן מפקד הארגון שלהם — כגן. בסיומו של המו״מ הם צורפו ל׳וועד היהודי הקואורדינציוני׳ (ז׳.ק.ק.) ול׳ארגון היהודי הלוחם׳. לאחר שבועות

37. שניידמיל, נציג הבונד בפיקוד של ŻOB, הוחלף לימים במרק אדלמן, אף הוא איש הבונד. ראו: צוקרמן, **בגיטו ובמרד**, עמ׳ 108.
38. ברלינסקי, ׳זיכרוינעס׳ (לעיל הערה 19), עמ׳ 172.
39. צוקרמן (אנטק), **שבע השנים ההן**, עמ׳ 191.
40. **ראו לעיל הערה 30.**
41. Wdowinski, *And We are not Saved*, p. 77
42. צוקרמן (אנטק), **שבע השנים ההן**, עמ׳ 190.

אחדים, נתגלו קונפליקטים בינם לבין שאר המרכיבים של הארגון היהודי הלוחם (האי״ל). זכור לי, שהגורם הראשון לקונפליקט נבע מזה שהם התחילו לנהל תעמולה גלויה ונפרדת בגטו ובמקומות עבודה למען הצטרפות לשורותיהם בארגון היהודי הלוחם.[43]

קרוב לוודאי שבאותו הזמן, לקראת סוף שנת 1942, כבר ידעו צוקרמן וחבריו בפיקוד אי״ל על קיומו של ארגון לחימה אחר בגטו, בעקבות הקשר עם קירשנבוים שנפגש עם יאן קארסקי בזמנו, אשר נכנס לגטו דרך המנהרה של האצ״ל.[44]

יתרה מזו, הלל זיידמן, עיתונאי ששיתף פעולה במפעל ׳עונג שבת׳ עם רינגלבלום, כותב ביומנו, **יומן גיטו ווארשה**, שהוא ונחום רמבה, מזכיר היודנראט, הוסמכו בידי הוועד הלאומי היהודי ליצור קשר עם אצ״י. ב־7 בינואר 1943 הם נפגשו בבונקר של אצ״י עם קבוצה של חברי אצ״י ובהם רודל, צבי זילברברג ומיכאל סטריקובסקי, ודנו באיחוד שני הארגונים הלוחמים. זיידמן ורמבה עזבו את הפגישה בהרגשה כי מוסכם שאצ״י יצטרף לאי״ל ככוח נפרד ומנהיגיהם יהיו חלק מפיקוד אי״ל, ושני רוויזיוניסטים, ודובינסקי וראובן פלדשו, יצטרפו לוועד הלאומי היהודי.[45] הסכמה זו לא יושמה — ולפיכך יש להניח שלא אושרה בידי הנהגות שני הארגונים הלוחמים והוועד הלאומי היהודי.

צוקרמן מזכיר שהוא עצמו, ובהזדמנות אחת הוא יחד עם לובטקין, נשאו ונתנו עם אצ״י, ככל הנראה במגמה לאחד את שני הארגונים. אנילביץ׳ ולובטקין המשיכו בדיונים; ודובינסקי נפגש אתם פעמיים. לדבריו, בשיחות הללו התברר לו שההתגבשות לארגון לוחם אחד ויחיד ׳לא תעבור לעולם׳. חברי אי״ל התנגדו לעמדת אצ״י שמפקד הארגון הלוחם המאוחד צריך להיות מי שכשיר ביותר לתפקיד, ועמדו על כך שלוחמי אצ״י יצטרפו לאי״ל כיחידים ולא כקבוצה מאורגנת.[46] צוקרמן כתב, שמאחר שאצ״י, שלא כמו

43. שם, עמ׳ 192. שניים מחברי בית״ר שפגש צוקרמן ביום ההוא היו פאבל פרנקל, שקרא לו בטעות כגן, וליאון רודל, שניהם מנהיגי האצ״ל בגטו. בתקופה ההיא האצ״ל בגטו ורשה פתח את שורותיו ללוחמים שלא השתייכו לתנועה הרוויזיוניסטית או למפלגה כלשהי, ואימצו את השם ׳ארגון צבאי יהודי׳ (אצ״י).

44. David J. Landau, *Caged*, Australia 1999, pp. 132-133; Thoman E. Wood and Stanislaw M. Jankowski, *Karski: How One Man Tried to Stop the Holocaust*, New York 1994, p. 121

45. הלל זיידמן, **יומן גיטו ווארשה**, ניו־יורק 1957, עמ׳ 170–174. לזיידמן היו יחסים טובים עם מקצת מן הרוויזיוניסטים מן הימים שלפני המלחמה, ואילו נחום רמבה, מן הציונים־הכלליים, היה אחיו של אייזיק רמבה, ממנהיגי בית״ר בפולין שלפני המלחמה. משום כך הם נחשבו ככל הנראה לאנשי קשר מתאימים עם אצ״י. ואולם הם לא היו קרובים למנהיגים הציונים הסוציאליסטים ולמנהיגי הבונד ב־ŻOB, דבר שיש בו כדי להסביר את אי־יישומו של ההסכם שהם חשבו שהסיגו.

46. Wdowinski, *And We are not Saved*, p. 78. בפגישה של אדלמן עם המחבר בוורשה ב־23 בנובמבר 2005 סיפר אדלמן שנפגש יחד עם אנילביץ׳ וצוקרמן עם שלושה נציגי אצ״י ובהם פאבל פרנקל למשא־ומתן על איחוד בין שני הארגונים, וכי הם דחו את דרישת נציגי אצ״י להשתלט על

אי״ל, פתח את שורותיו ולא הגביל את החברות בו לחברי בית״ר בלבד, סברו באי״ל כי היתה סכנה של חדירה של סוכני גסטפו לשורותיהם.[47] ייתכן שזו היתה הצדקתם לתביעה שלוחמי אצ״י יצטרפו לאי״ל כיחידים.

בעת ההיא היו מנהיגי אי״ל מודעים לכוחם וליכולותיהם של חברי אצ״י והם הבינו שאם אכן ישלבו כוחות עם אי״ל לא יהיה אצ״י נספח מינורי אלא שותף שווה ערך. גרסותיהם של ודובינסקי ושל צוקרמן בעניין המכשולים שמנעו את ההסכם עולות בקנה אחד: על־פיהן דחה אי״ל את דרישת אצ״י שהאדם המיומן והמוכשר ביותר מן הבחינה הצבאית צריך להתמנות למפקד הארגון המשותף; אי״ל תבע גם כאמור שהמבנה הארגוני של אצ״י יחדל למעשה מלהתקיים וחבריו יצטרפו לאי״ל כיחידים. בוודאי היה ברור להנהגת אי״ל שהתנאי הזה, שלא עלה בקנה אחד עם הדרך שבה ארגנו באי״ל את היחידות הלוחמות, כלומר על טהרת ההרכב המפלגתי, לא יוכל להתקבל על דעת חברי אצ״י. יתרה מזו, אילו נאכף היה משפיע לרעה על יכולת הלחימה של יחידות אצ״י, שעברו חודשים של אימונים והכנות ביחידותיהם. נראה שהתנאי מעיד שבאי״ל לא היו מעוניינים באמת להשיג איחוד של שני הארגונים. אפשר גם להבין שהתנאי של אצ״י, שהטוב, המיומן והמוכשר שבלוחמי שני הארגונים יתמנה למפקד הארגון המאוחד, אף שהיה הגיוני בנסיבות הקיימות, לא היה יכול להתקבל על דעת ראשי אי״ל — ארגון שנוסד על בסיס תנועות ומפלגות, ומפקדתו הורכבה מנציגי הקבוצות הפוליטיות הגדולות השותפות, ולאו דווקא מחברים שנמצאו ראויים ביותר על בסיס יכולת צבאית, מה גם שהיו רק מעט חברים מנוסים מבחינה צבאית באי״ל. לאחר המרד כתב רינגלבלום:

> מאז פרוץ המלחמה, ניצבו לפני היהודים שאלות מכריעות. המאבקים הפוליטיים הקודמים היו צריכים להסתיים. היה צורך להקים חזית פוליטית מאוחדת, שתקיף את כולם. משמאל לימין. מערכת ההשמדה של היטלר נגד העם היהודי כוונה נגד כל המעמדות והסקטורים. בעיני האויב לא היה הבדל בין הבונדיסטים לבין הציונים. אלה וגם אלה היו שנואים והיטלר שאף להשמידם, ולפיכך, היה צורך לשנות את המאבק הפנימי בקרב הציבור היהודי, לכונן חזית לאומית אחידה נגד כוחות הרוע של גרמניה הפשיסטית.[48]

במסגרת אי״ל גישרו על הפערים האידאולוגיים הישנים בין הציונים הסוציאליסטים לבין הבונד ובין הבונד לקומוניסטים וגובשה חזית משותפת של תנועות אלה נגד האויב

הארגון המאוחד. סטפן גרייק, מן הדמויות המובילות בפועלי־ציון בגטו, הסביר בשיחה פרטית עם המחבר בשנת 2003, שבאי״ל, שהיה פדרציה של כעשר מפלגות פוליטיות ותנועות נוער, סברו שאי־אפשר לצרף את אצ״י, שהיה שווה ערך בכוחו לאי״ל, כחבר ה־11 בפדרציה על אותו בסיס כמו שאר המרכיבים של אי״ל.

47. צוקרמן, **בגיטו ובמרד**, עמ׳ 146, דברים מהופעתו בקיבוץ נען במאי 1947.
48. רינגלבלום, ׳דיוקנו של שכנא זאגא׳, **כתבים אחרונים**.

הגרמני. אבל המסקנה הבלתי־נמנעת היא שאי״ל לא היה מוכן לאיחוד עם אצ״י. הקרע האידאולוגי בין הסוציאליסטים לבין הרוויזיוניסטים הציונים, שנמשך מלפני המלחמה ולא היה רלוונטי עוד, נשמר במשך למעלה משלוש שנות האימה. לא היה אפשר לגשר עליו אפילו בימים הקשים ההם.

רישרד ולבסקי, מי שקיבץ קבוצה עצמאית של לוחמים חמושים שלא התקבלו לשורות אי״ל, הצטרף בסופו של דבר לאצ״י והשתתף בקרב בכיכר מורנובסקי בימים 19–22 באפריל 1943. תיאורו את היחסים המתוחים בין אי״ל לבין אצ״י נכלל בעדותו ב־25 בנובמבר 1948 בבית־המשפט בוורשה שחקר את פשעי הגרמנים:

> הזמן דוחק, הננו מצפים ל׳אקציה׳ מדי יום ביומו, אסור לנו להתמיד לאורך ימים בתוך החלל הארגוני הזה. בשורותינו גברה האופוזיציה. נשמעים קולות נגד מדיניותו של ז.א.ב. ובעד הקמת ארגון צבאי עצמאי שלישי בגיטו. אני התנגדתי לזה, הואיל ומשמעותו המשך הפירוד בתוך הגיטו הלוחם. הייתי סבור שקונסולידציה של כל הכוחות הלוחמים בגיטו בתוך שלמות ארגונית אחת היא הכרחי שאין לערער אחריו. אנחנו מנסים בפעם האחרונה, שולחים אולטימטום סופי, אם הז.א.ב. אף הפעם לא יקיים את ההסכם, ננתק את הקשר. ואמנם, הגיע לידי כך שניתקנו את הקשר.
> [...] ברגעים מכריעים אלה, בעוד הגיטו עומד ערב ההתנגשות הכללית, וכאשר יש להפנות את כל המאמצים לחיזוק כוח הלחימה שלנו, מביא הפירוד הארגוני של הגיטו המחתרתי לידי תסיסה פנימית, לחיכוכים הדדיים ולמאבק בין הארגונים על השפעות, כספים ושלטון בגיטו. ההכנסות העיקריות של הארגונים המחתרתיים באות ממסים הנגבים מיהודים עשירים, מבעלי בתי־מלאכה וממוסדות. על רקע המסים הללו מגיע למריבות פנימיות. הסכסוכים על רקע ההתחרות מחלישים את כוח ההתנגדות של הגיטו. יש בכל תנאי להביא לחיסול סיבות הסכסוכים ולשאוף לאיחוד המחתרת היהודית.
> בלכתנו בעקביות לפי קו זה, הננו פונים בהצעה לשיתוף פעולה לארגון הצבאי השני, השוכן ישירות על ידינו, אל ׳הארגון הצבאי היהודי׳ ז.ז.וו. הפעם נכרת ההסכם במהירות. אנחנו ממשיכים להיות יחידה צבאית אוטונומית כפופה למפקדה הראשית של ׳הארגון הצבאי היהודי׳, תוך כדי שמירה על סטרוקטורה ארגונית עצמאית: מפקדים שלנו, ראשי קבוצות ומפקדי שטחים.
> [...] היחסים הפנימיים בגיטו, בפרט בין ז.א.ב. וז.ז.וו. לא השתפרו. הז.א.ב. שואף בצורה ברורה לשלטון בלעדי בגיטו ומתעלם מהעובדה שבשטח הגיטו קיימים גם כוחות מזויינים אחרים; קיים ז.ז.וו. וקיימות קבוצות קרביות מזויינות אחרות, שאינן מתקשרות עם הז.א.ב. הוא מתעלם מהעובדה, שז.ז.וו. מייצג כוח צבאי רציני בגיטו, מתוך היותו מזויין טוב יותר, מאורגן למופת, בעל קשרים טובים יותר עם הצד הארי. (למשל ל־ז.ז.וו. היה מגיע מדריך — קפיטן של המחתרת הפולנית), ובעל שטח מבוצר היטב.

בעניין המאמצים של הרגע האחרון לאחד את אי״ל ואת אצ״י או לפחות לתאם בין כוחותיהם במהלך הלחימה, הוא קובע:

> המצב נעשה רציני. [...] מחמת זה ראיתי את החוזה שלנו עם הז.ז.וו. כצעד ראשון לקראת פעולה רחבה יותר במטרה להביא לקונסולידציה של כל התנועה המזויינת בגיטו. מטרה זו היתה, בתנאים ששררו אז בגיטו, קשה מאוד להשיג. הצלחתי, על אף זאת, לשכנע את מפקדת ז.ז.וו. בצדקת עמדתי וקיבלתי יפוי כוח לקרוא להתיעצות משותפת עם ה־ז.א.ב. [...]
>
> ההתיעצויות נמשכו והזמן דחק. מתוך חשש מפני הפתעה גרמנית, הבאתי בפני מפקדת 'הארגון הצבאי היהודי' הצעה חוזרת, לבוא לידי הסכם זמני עם הז.א.ב. בעניין פעולת הגנה עיקרית במקרה של התנפלות הגרמנים. הצעה זו נתקבלה ובין 'הארגון הצבאי היהודי' והז.א.ב. נחתם הסכם ארעי, שלפיו חולק שטח הגיטו המרכזי לשני מחוזות צבאיים; האחד שעליו היה צריך להגן הז.א.ב., והשני שכלל את כיכר מוראנובסקי כמרכז המחוז, היה בתחום ההגנה של 'הארגון הצבאי היהודי'.
>
> התוכניות האיסטרטגיות של 'הארגון הצבאי היהודי' הותאמו בראש וראשונה למצב הטופוגרפי של הגיטו, במיוחד לקטע ההגנה שלנו. המומנט המכריע השני, שהשפיע על פיתוח שיטת הגנה, היה חקר הנסיון של קרבות רחוב, שרכשנו עד כה.
>
> [...] המעצור החזק ביותר כנגד הפלישה הגרמנית המזויינת [לגטו], היה משולש הגנתי, שקדקדו היתה כיכר מוראנובסקי מוגנת על־ידי ז.ז.וו., ושתי זויות הבסיס בקרן רחובות מילה־זמנהוף, גיינשה־נאלבקי, מוגנים על־ידי ז.א.ב.[49]

גרסתו של צוקרמן למשא־ומתן בין אי״ל לאצ״י שונה במקצת: 'יומרתם [של אצ״י] הניעה אותם לרצות שגם הם ישתלטו על הגיטו. השתמשנו נגדם גם באמצעים של משא־ומתן וגם בכוח, והכרענו אותם. מסרנו להם חלק ברחוב מוראנובסקה, ואמרנו להם: מכאן לא תצאו, אם אתם רוצים להילחם — הילחמו כאן!'.[50] נראה שבזה הסתיים הסיפור ככל שהדבר נוגע לצוקרמן.

המרד

במהלך עשרת ימי הלחימה, מ־19 עד 28 באפריל 1943, כמעט לא נוצר שיתוף־פעולה בין כוחות אי״ל לכוחות אצ״י בגטו. אפשר שהאסטרטגיה המתואמת להגנת מרכז הגטו,

49. עדות של רישרד ולבסקי (Walewski) ב־25 בנובמבר 1948 בבית־המשפט בוורשה לפני ינינה סקוצ'ינסקה (Skoczinska), חברת הוועד המרכזי שחקר את פשעי המלחמה של הגרמנים בפולין, כפי שמצוטט אצל חיים לזר ליטאי, **מצדה של וארשה**, עמ' 227–230.
50. צוקרמן, **בגיטו ובמרד**, עמ' 146.

כפי שתוארה בדברי ולבסקי לעיל, התקבלה על דעת פיקוד אי״ל ואפשר שלא. בכל מקרה היא קרסה ברגע שכוחות אי״ל אולצו לנטוש את עמדותיהם בשני הצמתים ביום הלחימה הראשון בהשאירם את מלאכת ההגנה על כיכר מורנובסקי בידי אצ״י למשך שלושת הימים הבאים.[51] אצ״י שלח יחידה בפיקודו של יאן ׳פיקא׳ פינקל להשתתף במארב של כוחות אי״ל בצומת מילה־זאמנהוף. משם הם חזרו לאזור כיכר מוראנובסקי.[52]

אף ששני הארגונים התפרסו ופעלו בסביבת בתי־המלאכה למברשות, הם לא שיתפו־פעולה ונראה שבקושי הכירו זה בקיומו של זה.[53] בסביבת בתי־המלאכה טובנס־שולץ התפרסו כוחות אי״ל וכוחות אצ״י וירו על הכוחות הגרמניים והאוקראיניים שבאזור. כוחות אי״ל קיבלו את הצעת לוחמי אצ״י באזור לקבל מידיהם רימוני יד והם אף תכננו להשתמש במנהרה שחפרו לוחמי אצ״י בקרמליצקה (Karmelicka) מס׳ 5, אבל חוץ מזה נראה שלא היה כל שיתוף־פעולה בין הכוחות של שני הארגונים באזור הזה.[54]

ממש לקראת הסוף, ביוני 1943, כאשר שרידי הגטו בערו, שבועות אחרי שיורגן שטרופ ׳הכריז על ניצחון׳, נפלו יחד שני לוחמים, זכריה ארטשטיין שירה את יריות הפתיחה של המרד במארב של אי״ל בצומת נלבקי־גנשה, ויוזק לופטה ממפקדי אצ״י באזור בתי־המלאכה למברשות, באחד העימותים המזוינים האחרונים עם כוחות גרמניים בגטו.[55]

סיכום

המרד בגטו ורשה נוהל בעיקר בידי שני ארגונים לוחמים יהודיים — אי״ל ואצ״י — בפעולות נפרדות ולא מתואמות נגד כוחות גרמניים ואוקראיניים בפיקודו של מפקד האס־אס גנרל יורגן שטרופ.[56] שבועות של פגישות ודיונים לא הצליחו להביא לידי איחוד הכוחות. קשה לראות בהצעת אי״ל לאצ״י להצטרף לאי״ל כיחידים הצעה כנה בשעה

51. אהרון כרמי וחיים פרימר, **מן הדליקה ההיא**, תל־אביב 1961, עמ׳ 215–218; לובטקין, **בימי כליון ומרד**, עמ׳ 127–130; Juergen Stroop, *The Stroop Report*, New York 1979 — דיווחים על 20, 21 ו־22 באפריל 1943; Jack Eisner, *The Survivor*, New York 1980, pp. 177-197; רישארד ואלבסקי, **יורק**, תל־אביב 1976, עמ׳ 67–74.
52. Jakub Smakowski, 'Diaries and Reminiscences', *ŻIH Bulletin*, 2, 94 (1975). הפרסום של ŻIH מבוסס על שתי גרסאות ביידיש שהכתיב סמקובסקי אחרי המלחמה, ׳זיכרוינס פון א יידישען געטא קעמפער׳, ŻIH archive VII/145.
53. שיחות עם שמחה רותם (קזיק), שלחם בשורות אי״ל באזור בתי־המלאכה למברשות, ועם יוטה הרטמן, לוחמת אצ״י באותו אזור.
54. כרמי ופרימר, **מן הדליקה ההיא**, עמ׳ 124.
55. אריה נייברג, **האחרונים: בקץ המרד של גיטו וארשה**, תל־אביב 1958, עמ׳ 117.
56. לתיאור מפורט של הלחימה ראו: משה ארנס, ׳מרד גטו ורשה — הערכה־מחדש׳, **יד ושם — קובץ מחקרים**, לג (2005), עמ׳ 77–111.

שהתנועות החברות באי״ל הצטרפו אליו לא כלוחמים בודדים אלא כתנועות, ונציגיהן מונו לחברי המפקדה של אי״ל על בסיס מפלגתי. ההצעה נועדה כנראה רק כדי לצאת ידי חובה. הנהגת אי״ל ראתה את עצמה מובילה ארגון שהורכב בעיקרו מתנועות 'פרולטריות' עם בסיס תמיכה רחב בגטו. לדידם אצ״י היה ארגון שהורכב מיסודות פשיסטיים ובורגניים.[57] אפילו בנסיבות הנואשות של הגטו הם לא היו מסוגלים להתאחד במסגרת משותפת לשם לחימה בגרמנים. היריבות והאיבה שאפיינו את היחסים בין התנועות הציוניות הסוציאליסטיות לבין התנועה הרוויזיוניסטית של ז'בוטינסקי בשנים שלפני המלחמה, בארץ־ישראל ובפולין, הותירו צלקות שלא נמחו בגטו ורשה. שיתופו של הבונד באי״ל רק החמיר את העניין. מספרו של ודובינסקי מתקבל הרושם שהוא רצה מאוד באיחוד הכוחות. קשה לקבל רושם דומה מדברים שאמרו וכתבו על אצ״י לאחר המלחמה שניים ממפקדי אי״ל, צוקרמן ומרק אדלמן. ההסתייגות של התנועות הציוניות־הסוציאליסטיות ושל הבונד להתאחד עם אנשי בית״ר במסגרת ארגון הלוחם בגרמנים באה לידי ביטוי גם בגטאות אחרים. בגטו שבלי אנשי השומר־הצעיר ו'דרור' הם שסירבו תחילה להצטרף לארגון מחתרתי שהשתתפו בו חברי בית״ר, ובווילנה היססו אנשי הבונד להצטרף ל־FPO שאנשי בית״ר היו חברים בו.[58]

לאחר שנים נשאל מנחם בגין, שהיה מנהיג בית״ר פולין לפני המלחמה ונפגש עם שרידי אצ״י שעלו לישראל, האם הוא סבור שאילו נכח שם היה יכול לתרום להקמת ארגון לוחם מאוחד בגטו ורשה. תשובתו היתה: 'בוואי לא היה כל סיכוי לאחדות. הארגון הלוחם השמאלי לא רצה בנו בשום פנים ואופן'.[59]

57. ראו את דברי הזלזול של צוקרמן, שהיה סגן מפקד אי״ל, על אצ״י בדבריו בקיבוץ נען במאי 1947, כפי שנכתבו בספרו **בגיטו ובמרד**, עמ' 145–146. לאחר שנים רבות, בריאיון עם הסופרת הפולנייה אנקה גרופינסקה (Grupinska), כינה מרק אדלמן — שהיה חבר המפקדה של אי״ל והנהיג את לוחמי הארגון באזור בתי־המלאכה למברשות — את אצ״י 'כנופיית סבלים, מבריחים וגנבים'. אנקה גרופינסקה, **סחור סחור: שיחות עם לוחמים מגטו ורשה** (תרגמו מפולנית יונת ואלכסנדר סנד), תל־אביב 2000, עמ' 215.

58. בווילנה היה הבונד האחרון להצטרף למחתרת המאוחדת FPO, שבית״ר כבר היתה חברה בה, ויוסף גלזמן היה אחד מסגני מפקדיה. אחד הגורמים להיסוסים של הבונד להצטרף ל־FPO היה כנראה החברות של בית״ר במחתרת. ראו: רייזל קורצ'ק, **להבות באפר** (תרגם מפולנית בנימין טנא), מרחביה 1965, עמ' 98. בוורשה, לעומת זאת, הצטרף הבונד לאי״ל ונציגו מונה להיות חבר המפקדה לפני שהתחיל המשא־ומתן עם אצ״י. מצב זה היה אולי אחד המכשולים לאיחוד בין אי״ל לאצ״י. ההסתייגות של התנועות הציוניות־הסוציאליסטיות מלהשתייך למסגרת ארגונית אחת עם אנשי בית״ר באה לידי ביטוי גם בגטו שבלי. דב שילנסקי, בספרו **חשכה לאור היום: מאבקו של צעיר ציוני בליטא ובמחנות**, ירושלים 2006, מספר שאנשי השומר־הצעיר ו'דרור' טענו שאינם יכולים להצטרף למחתרת 'מצדה' שחברים בה בית״רים בלי אישור מהנהגת תנועותיהם בארץ־ישראל.

59. דינה ילין, 'התנועה הרביזיוניסטית ובית״ר בהנהגה ובמרד בגיטאות ורשה, לודז', וילנה וקובנה', עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב 1983.

'עבר שימושי' לנוכח משבר יהודי אירופה: היסטוריוגרפיה יהודית פופולרית בגרמניה, בצרפת ובהונגריה בשנות השלושים

גיא מירון

במאמר ביקורת שפורסם בפברואר 1929 לרגל חידוש צאתו לאור של כתב העת לתולדות יהודי גרמניה (*Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*) קבע הרב וההיסטוריון הברלינאי מוריץ שטרן, שכתב עת כזה ישרת לא את המדע בלבד. אכן, טען שטרן, בגרמניה המרוששת של אותם הימים יש משימות חשובות, אך תמיד זו היתה גאוותה של תקופה, גם אם היתה לחוצה ומועקת, שהיא לא נסוגה לגמרי מסיפוק צרכים תרבותיים. יתרה מזו, נוסף על המדע ישרת כתב עת זה גם את המאבק לשאיפותיהם העכשוויות של יהודי גרמניה, והוא יוכל לסייע לליבונן של סוגיות רבות מן העבר, שהבנתן חיונית להווה.[1]

במאמר זה אציג כמה מהדרכים ששימשו דוברים יהודים בשנות השלושים של המאה ה־20 לכתיבה בנושאים היסטוריים ככלי להתמודדות עם אתגרי ההווה — בראש ובראשונה האיום העולה של הפשיזם והנאציזם. לעיסוק בנושאים אלו היה מקום מרכזי בסדר היום ובמחשבה הציבורית של היהודים בתקופה ההיא, לא רק בפרסומים מקצועיים אלא גם בעיתונות היהודית הכללית ובספרות פופולרית. במאמר יוצגו כמה מהאסטרטגיות ששימשו את הכותבים בניסיון לעמוד על פשרן של המגמות החדשות ולצורך המאבק הפוליטי בהן. מקצת הדפוסים האלה של פנייה לעבר היו המשך של דפוסים ורעיונות ששימשו כבר במאה ה־19. עם זאת, כפי שאראה במאמר, ניכרת אינטנסיפיקציה של ההידרשות לשיח זה של הפנייה לעבר. יתרה מזו, בצד מגמת ההמשכיות, אף החלו דוברים יהודים לפתח בנסיבות החדשות אסטרטגיות חדשות לשימוש בעבר. סוגיה זו תוצג במבט השוואתי אל השיח הציבורי בשלוש קהילות יהודיות, שהמסורת הפוליטית המרכזית של כל אחת מהן בעידן המודרני הושתתה על חוויית האמנציפציה: גרמניה, צרפת והונגריה.

הסוציולוג מוריס הלבווקס, חלוץ חקר הזיכרון הקיבוצי, הבחין הבחנה חדה בין הזיכרון המעוצב במבט לאחור על־ידי כוחות חברתיים מנקודת מבט סובייקטיבית, לבין

1. Moritz Stern, 'Brauchen wir eine historische Zeitschrift', *CV Zeitung (CVZ)*, 22.2.1929

ההיסטוריה, שהוא הציגה כמדע חסר פניות ובעל תוקף אוניברסלי. חדותה של הבחנה זו רוככה אמנם עם השנים, כשהתברר שנטיות סובייקטיביות משפיעות גם על כתיבת ההיסטוריה, אך נראה שעדיין יש לה מקום.[2] חוקרים אחריו, כמו פול קונרטון, עסקו באופן שיטתי יותר בשאלת תפקידו החברתי של הזיכרון כגורם מעצב חברה.[3] החוקר הגרמני יאן אסמן הציע הבחנה מעניינת בין 'הזיכרון התקשורתי' קצר הטווח לבין 'זיכרון תרבותי' כדי לאפיין את תהליך עיצובו של הזיכרון ארוך הטווח, הבין־דורי, בחברה האנושית.[4]

העיסוק בשאלות אלו במסגרת ההיסטוריה היהודית התעורר במידה רבה בעקבות פרסום ספרו של חיים יוסף ירושלמי, **זכור**. ספרו של ירושלמי עורר שיח רחב בנושא הזיכרון ההיסטורי היהודי, ובעקבותיו הופיעו ביקורות, וכן מגוון מחקרים אמפיריים שעסקו בנושא מכיוונים שונים.[5] כמו כן הופיע במחקר בשנים האחרונות, גם במסגרת ההיסטוריה היהודית, המונח 'עבר שימושי' (Usable Past).[6] מונח זה מצביע על כך שהעיסוק הציבורי בעבר — כולו או חלקו — נועד במודע לשמש את צרכיו הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים של ההווה. אין מדובר רק בכתיבת היסטוריה ובפרסומים פופולריים, אלא גם בעשייה החיצונית, בפעילות הנצחה ואירועי זיכרון, בפעילות חינוכית ועוד.

חוויית היסוד של הקהילות היהודיות בגרמניה, בצרפת ובמידה רבה גם בהונגריה כבר במאה ה־19 היתה השתלבות במרחב הפוליטי והתרבותי שבו חיו. מובן שלכל אחד מהמקרים היה אופי ייחודי, אך בצד ההבדלים בין ההקשרים והמהלכים ההיסטוריים שהובילו את היהודים בכל אחת מהמדינות האלה לאמנציפציה, היה ביניהם גם מכנה משותף בסיסי. בשלושת המקרים התפתח במהלך עידן האמנציפציה מחנה יהודי מרכזי (רוב גדול בצרפת ובגרמניה, מחנה גדול בהונגריה) שפיתח אידאולוגיה פוליטית ליברלית משתלבת, וראה ביהודים חלק מהאומה שבתוכה חיו.

2. Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago and London 1992

3. John Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge 1989. וראו גם למשל: R. Gillis, *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton, NJ 1994. מחקרים אמפיריים על בסיס תפיסות אלו ראו: Michael Kammen, *Mystic Chords of Memory: The Transformation of Tradition in American Culture*, New York 1991; גלעד מרגלית, **אשמה, סבל וזיכרון: גרמניה זוכרת את מתיה במלחמת העולם השנייה**, חיפה תשס"ז.

4. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992

5. עמוס פונקשטיין, **תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית**, תל־אביב תשנ"א; Nathan Wachtel, 'Remember and Never Forget', *History and Anthropology*, 2 (1986), pp. 307Ð335; James Young, *The Texture of Memory*, New Haven, CT and London 1993; Lucette Valensi and Nathan Wachtel, *Jewish Memories*, Berkeley, Los Angeles, CA and Oxford 1991. לחברה הישראלית ראו למשל: אילנה שמיר, **הנצחה וזיכרון: דרכה של החברה הישראלית בעיצוב נופי הזיכרון**, תל־אביב תשנ"ז; גיא מירון, **מ'שם' ל'כאן' בגוף ראשון: זיכרונותיהם של יוצאי גרמניה בישראל**, ירושלים תשס"ה; יצחק קונפורטי, **זמן עבר: ההיסטוריוגרפיה הציונית ועיצוב הזיכרון הלאומי**, ירושלים תשס"ו.

6. David G. Roskies, *The Jewish Search for a Usable Past*, Bloomington, IN 1999

ככל חברה, ובעיקר כחברה מודרנית בעלת תודעה היסטורית מפותחת, נזקקו יהודי ארצות האמנציפציה לתמונת עבר שימושית. נטייה זו השתלבה גם בהקשר הכללי של התרבויות הפוליטיות שבקרבן חיו — יהדות האמנציפציה התגבשה בעידן עלייתה של הלאומיות המודרנית שמעצביה ודובריה הרבו לפנות אל ההיסטוריה ככלי ראשון במעלה לגיבוש התודעה הלאומית של בני ארצם. כמי שנחשבו עד קבלת האמנציפציה לזרים בארצותיהם, הזדקקו יהודי גרמניה, צרפת והונגריה לעבר שימושי משלהם, שיסייע להם להפוך, בעיני עצמם ובעיני סביבתם, לבני הארץ. תרבות הזיכרון שהם פיתחו ודימויי העבר שהם יצרו והפיצו במהלך עידן האמנציפציה נועדו אפוא לספק להם 'מיתוסים יוצרי מולדת' (homemaking myths) — מונח שהוצע בספרות המחקר לאפיון נסיונותיהם של מהגרים ליצור ובמובנים רבים אף להמציא לעצמם זיקה היסטורית למולדתם החדשה.[7]

ביסוסה של התודעה העצמית של מרביתם על חוויית האמנציפציה וההשתלבות בסביבתם הביא מטבע הדברים לידי כך שדיוניהם בהיסטוריה ייסובו סביב שתי תמונות עבר — היהודית והמקומית (הגרמנית, הצרפתית או ההונגרית). הרצון ליצור, בדרכים שונות, הרמוניזציה בין שתי תמונות העבר אפיין את עיסוקם של יהודים אלו בעברם מאז השליש השני של המאה ה־19. כפי שנראה להלן, דוברים יהודים ניסו לקשור את תולדות קהילתם להיסטוריה הלאומית של המדינות שבהן חיו — הן בהדגשת מקומו של תהליך האמנציפציה, גיבוריו ההיסטוריים ועקרונותיו הפוליטיים כביטויים אותנטיים לרוח הלאומית של מולדתם האירופית, והן בהצבעה על שורשים עמוקים יותר בעבר של היאחזות היהודים בכל אחת מהארצות האלה.

פגיעתו של האיום הפשיסטי־נאצי בשנות השלושים של המאה ה־20 בכל אחת מהקהילות הנדונות היתה שונה: בגרמניה הגיעו הדברים לכדי קִצה האלים של האמנציפציה היהודית בעקבות עליית הנאצים לשלטון; בהונגריה נפגע קשות מעמדם של היהודים, בעיקר משלהי שנות השלושים; ואילו בצרפת, שנשמרה בה האמנציפציה של היהודים עד הכיבוש הגרמני ביוני 1940, ניכרה תחושת איום גוברת על מעמדם. ההשפעה המצטברת של תהליכים אלו ערערה את נוסחת ההשתלבות הליברלית שביסוד האמנציפציה ויצרה מציאות קשה שחייבה את הדוברים היהודים להתמודד אִתה ולהעניק לה פשר. במאמר זה יוצגו כמה מהדרכים שבהן פעלו דוברים יהודים, שהיו מזוהים עם המחנה הליברלי המשתלב, ליצירתם ולהפצתם של דימויי עבר שנועדו לסייע לקוראיהם להתמודד עם איומים חדשים אלו. באמצעות כמה דוגמאות אדון בדרך הצגת הסוגיות ההיסטוריות בשיח הציבורי היהודי, הן בסקירות היסטוריות מסכמות שפורסמו בעיתונות ולעתים גם כספרים, והן בהתייחסות לאירועי יובל שעצם ציונם התכוף היה ביטוי לעומק היאחזותו של השיח הציבורי היהודי בן הזמן בעבר השימושי. החוגים הליברליים המשתלבים, הזרם המרכזי בציבוריות היהודית בכל המקרים שיידונו להלן (חוץ מהמהגרים

7. Orm Øverland, *Immigrant Minds, American Identities: Making the United States Home 1870-1930*, Urbana and Chicago, IL 2000, pp. 7-8, 175

המזרח־אירופים בצרפת), הרבו יותר מהאחרים לפנות אל העבר ולהשתמש בייצוגיו. אנסה להעריך את מידת החידוש בעוצמת פנייתם אל העבר בתקופה הנדונה, וכן אתמודד עם שאלת ההמשכיות והתמורה בעיצובו של העבר בכל אחת מן הקהילות.

א

כבר בשלהי המאה ה־18 החלו אינטלקטואלים יהודים בגרמניה לעצב עבר שימושי, לפתח חשיבה היסטורית רציונלית ואף להציג פנתאון גיבורים היסטוריים, שעלה בקנה אחד עם ערכי תנועת ההשכלה.[8] במהלך המאה ה־19 שימשה יהדות גרמניה ערש לידתו של 'מדע היהדות' המודרני, ופירותיו סיפקו ליהודים תמונת עבר שסייעה להם להשתלב בתרבות הפוליטית הליברלית ובחברה הבורגנית הגרמנית. פובליציסטים, אינטלקטואלים, סופרים וחוקרים יהודים פעלו בעיקר מאמצע המאה ה־19 בשיטתיות להפצת תרבות הזיכרון החדשה בקרב הציבור היהודי הרחב. תרבות זיכרון זו, שהיתה טבועה בחותמו של אידאל ה־Bildung הגרמני, התבססה על האמונה ברציונליות ובקִדמה.[9]

תקופת רפובליקת ויימאר, ובעיקר שנותיה האחרונות, התאפיינה בהחמרה ניכרת בהיקפה של האנטישמיות ובעוצמתה, תופעה שמטבע הדברים תפסה מקום חשוב בשיח הציבורי של יהודי גרמניה.[10] שנים אלו התאפיינו גם בתמורה בתרבות הפוליטית הגרמנית

8. שמואל פיינר, **השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת־עבר יהודית מודרנית**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 21–104.

9. על כך ראו למשל: יצחק שורש, **הפנייה לעבר ביהדות המודרנית**, ירושלים תש"ס; מיכאל מאיר, 'צמיחת ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית: מניעים ונושאים מרכזיים', **יהדות בתוך המודרניות: חיבורים על ההיסטוריה והדת היהודית**, ירושלים תשס"ז; Shulamit Volkov, 'Inventing Tradition: On the Formation of Modern Jewish Culture', *Jewish Studies at the Central European University*, 3 (2002-2003), pp. 211-227; Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum: kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004, pp. 278-289; ניצה בן ארי, **רומן עם העבר: הרומן ההיסטורי היהודי־הגרמני מן המאה ה־19 ויצירתה של ספרות לאומית**, תל־אביב תשנ"ז; Nils Roemer, *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith*, Madison, WI 2005, pp. 66-78; Jacques Ehrenfreund, *Mémoire juive et nationaliaté allemande: Les juifs berlinois à la Belle Époque*, Paris 2000

10. על החמרתה הניכרת של האנטישמיות בשיח הציבורי בתקופת רפובליקת ויימאר ראו: יעקב בורוט, 'אנטישמיות בחיי היומיום במערב גרמניה בתקופת ויימאר', בתוך: יעקב בורוט ועודד היילברונר (עורכים), **האנטישמיות הגרמנית: הערכה מחדש**, תל־אביב תש"ס, עמ' 266–277; Dirk Walter, *Antisemitische Kriminalität und Gewalt: Judenfeindschaft in der Weimarer Republik*, Bonn 1999. על השיח הציבורי היהודי גרמני והנסיונות להבין ולפרש את החמרתה של האנטישמיות ראו: Cornelia Hecht, *Deutsche Juden und Antisemitismus in der Weimarer Republik*, Bonn 2003

ובמעבר לשיח היסטורי שדחה את אמונת הקִדמה הליברלית המודרנית לטובת תפיסה של היסטוריה מחזורית, וזו אכלסה את המרחב ההיסטורי בכוחות מטפיזיים ובישויות אורגניות.[11] שינוי זה באווירה השפיע אמנם על אינטלקטואלים יהודים לחדול מהזדהות מוחלטת עם מורשת ההשכלה והרציונליזם ולפנות לכיוונים חדשים, אך עיקרו של השיח הציבורי היהודי, בראש ובראשונה במחנה הליברלי, הוסיף להתנהל על יסוד רעיונות הרציונליזם והקִדמה. הדומיננטיות של מגמה זו בשיח הציבורי היהודי ניכרה למשל עם ציון היובל הכפול להולדתם של משה מנדלסון וגוטהולד אפרים לסינג בשנת 1929.[12]

עליית הנאצים לשלטון בגרמניה גרמה זעזוע קשה בקרב יהודי גרמניה והיתה נקודת מפנה גורלית בתולדותיהם. המצב החדש לא שם קץ לפעילותם של הארגונים היהודיים. להפך, זו נעשתה אינטנסיבית יותר בשנותיו הראשונות של המשטר החדש.[13] עיתונים וכתבי עת יהודיים, מקצתם מזוהים עם הארגונים הפוליטיים היהודיים, הוסיפו לצאת לאור עד שלהי שנת 1938, ובנסיבות החדשות שנוצרו הם ענו על צרכים חדשים של ציבור הקוראים היהודי — מה שהביא לעלייה ניכרת הן בתפוצתם והן בהיקף החומר שפורסם בהם. העיתונות היהודית הגרמנית המשיכה לשקף בשנים ההן את הפסיפס האידאולוגי והפוליטי המורכב של יהדות גרמניה: *CV Zeitung*, בטאון 'האגודה המרכזית של האזרחים הגרמנים בני האמונה היהודית — הארגון הפוליטי היהודי המוביל בגרמניה שייצג את הקו הליברלי; שבועונים שהיו מזוהים עם הציונות ועם האורתודוקסיה; עיתונות קהילתית

11. Dietmar Schirmer, *Mythos-Heilshoffnung-Modernität: Politisch-kulturelle Deutungscodes in der Weimarer Republik*, Opladen 1992

12. Andrea Hopp, 'Das Jahr 1929: Erinnerung und Selbstverständnis im deutschen Judentum'. על עיסוקם של דוברי המחנה היהודי הליברלי ביהדות גרמניה בשאלות היסטוריות בתקופה זו ראו ביתר הרחבה: גיא מירון, 'תמונת העבר ושימושיה בשיח ההיסטורי היהודי הליברלי ברפובליקת ויימאר', **ציון**, סו (תשס"א), עמ' 297–330. על נטיות אחרות של אינטלקטואלים יהודים בתקופת רפובליקת ויימאר ראו: Steven Aschheim, 'German Jews Beyond "Bildung" and Liberalism: The Radical Jewish Revival in the Weimar Republic', *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises*, London 1996, pp. 31-44, Opladen 1992, pp. 113-134, *Trumah*, 7 (1998)

13. הספרות על חיי היהודים בגרמניה בשנותיו הראשונות של המשטר הנאצי נרחבת מאוד, וראו לדוגמה: אברהם ברקאי ופול מנדס־פלור, **תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה**, ד: **התחדשות וחורבן**, חלק שני; אברהם מרגליות ויהויקים כוכבי (עורכים), **תולדות השואה — גרמניה**, ירושלים תשנ"ח; שאול פרידלנדר, **גרמניה הנאצית והיהודים: שנות הרדיפות, 1933–1939**, תל־אביב תשנ"ח; Jacob Boas, 'German-Jewish Internal Politics under Hitler 1933-1938', *Leo Baeck Institute Year Book (LBIYB)*, 29 (1984), pp. 3-25; Arnold Paucker (ed.), *The Jews in Nazi Germany 1933-1943*, Tübingen 1986; Otto Dov Kulka (ed.), *Deutsches Judentum unter dem Nationalsozialismus*, I, Tübingen 1997; Marion A. Kaplan, *Between Dignity and Despair: Jewish Life in Nazi Germany*, New York and Oxford 1998

א־פוליטית ועוד.[14] רבים מהכותבים שעסקו בנושאים אלו, בעיקר מהמחנה הליברלי שבו נתמקד להלן, היו רבנים, בוגרי בתי־המדרש המודרניים, שהיו בעלי הכשרה היסטורית.

באביב ובקיץ 1934 פורסמה בבטאון האגודה המרכזית סדרה של שבעה מאמרים פרי עטם של היסטוריונים יהודים שעסקו בתולדות היהודים בגרמניה מהתקופה הרומית ועד עידן האמנציפציה.[15] סדרת מאמרים זו יכולה לשמש דוגמה להתגייסותם של היסטוריונים מקצועיים לסייע לשכבות נרחבות בקהילה להתוודע לעבר היהודי באמצעות כתיבה פופולרית. אחד מכותבי המאמרים בסדרה היה הרב איסמר (אברהם) אלבוגן, רקטור בית־הספר הגבוה ללימודי יהדות בברלין ששימש משנת 1933 חבר מרכזי בנציגות הארצית החדשה של יהודי גרמניה.[16] מאמרו של אלבוגן, השלישי בסדרה, מיטיב להמחיש את הזיקה בין עיונו בעבר להתבוננותו בצורכי ההווה.[17] במאמר זה עסק אלבוגן בגורלם של יהודי גרמניה במאות ה־11 עד ה־13 — תקופת מסעי הצלב, שעל־פי תיאור העניינים המקובל היה בה מפנה לרעה במצבם, מהשתלבות נוחה יחסית בסביבתם לדחיקתם ממנה ואף לפגיעה בהם. בכתיבתו לקהל יהודי גרמני, שאף הוא התנסה במפנה לרעה בגורלו ובדחיקה מסביבתו, עסק אלבוגן לא רק בפרעות ובעלילות הדם כשהן לעצמן, אלא ניסה להדגיש דווקא את היסודות החיוביים בתקופה ההיא. למשל, הוא ציין את נסיונותיהם של נוצרים, מהם כמרים, להגן על היהודים מהפורעים בזמן מסעי הצלב, ואת הזיכוי שזיכה אותם הקיסר הגרמני מאשמת עלילת הדם הראשונה בשנת 1235. אלבוגן הדגיש את המשך התבססותם של היהודים בגרמניה למרות החרפת האווירה, וציין את גידול האוכלוסייה היהודית בגרמניה במאות השנים האלה, את יחסיהם הטובים על־פי־רוב של היהודים עם העירוניים הנוצרים ואף את פריחתה של יצירה תרבותית יהודית בפרשנות המקרא והתלמוד. כמי שהוסיף, כך נראה, להאמין אז ביכולתה של הקהילה היהודית בגרמניה לשרוד בעידן הנאצי, הצביע אפוא אלבוגן במרומז דווקא על התקופות הקשות בעבר היהודי הגרמני כמקור אפשרי לאופטימיות כלפי העתיד.

פנייתו של אלבוגן להיסטוריה היהודית הגרמנית בימי הביניים בניסיון לשאוב ממנה תובנות לעבר שימושי בעבור קוראיו, ייצגה מגמה הולכת ומתרחבת בשיח הציבורי

14. על העיתונות היהודית שפעלה בגרמניה בשנים הראשונות של המשטר הנאצי ועל הדיונים הציבוריים שהתנהלו במסגרתה ראו: Herbert Freeden, *The Jewish Press in the Third Reich*, Providence, RI 1992; Katrin Diehl, *Die jüdische Presse im Dritten Reich: Zwischen Selbstbehauptung und Fremdbestimmung*, Tübingen 1997

15. *CV Zeitung (CVZ)* 17.5.1934, 14.6.1934, 28.6.1934, 12.7.1934, 26.7.1934, 9.8.1934, 30.8.1934

16. על אלבוגן ופעילותו ראו: Erwin Rosenthal, 'Ismar Elbogen and the new Jewish Learning', *LBIYB*, 8 (1963), pp. 3-28; Michael A. Meyer, *'Without Wissenschaft There Is No Judaism': The Life and Thought of the Jewish Historian Ismar Elbogen*, Braun Lectures in the History of the Jews in Prussia, Ramat Gan 2004

17. Ismar Elbogen, 'Jüdisches Schicksal in Deutschland im 11. bis 13. Jahrhundert', *CVZ*, 28.6.1934

היהודי גרמני. כבר בפברואר 1933 טען הרב מקס אשלבאכר מברלין, במאמר שפרסם בירחון האגודה המרכזית, *Der Morgen*, שבמקרה של קריסת חוקת ויימאר והמעמד שהבטיחה ליהודים, יצטרכו יהודי גרמניה לשוב ולהישען על 'העבר היהודי העתיק שלנו וההיסטוריה שלנו של כמעט אלפיים שנה בגרמניה'.[18] חודשים אחדים אחר־כך פנה צזאר זליגמן, רבה הליברלי של קהילת פרנקפורט, להיסטוריה היהודית של העידן שלפני האמנציפציה וטען שאין לראות בה שלשלת של מעשי דיכוי ורדיפות אלא גם מקור לגאווה וליכולת עמידה יהודית.[19] הפנייה לימי הביניים ואף לתקופות קדומות יותר באה לידי ביטוי בשנים הבאות גם בעיסוק נרחב יותר באישים יהודים ובאירועי יובל.[20] קריסתה של האמונה בקִדמה יצרה אפוא מעבר הדרגתי של השיח הציבורי היהודי מהתמקדות בעידן המודרני ובתקופת האמנציפציה אל מבט רחב יותר על ההיסטוריה היהודית, באופן שמאפשר להיסמך עליה כבעלת משמעות גם בלא רעיון הקִדמה.

בשנת 1935 יצא לאור בברלין ספרו של אלבוגן על תולדות יהודי גרמניה — הסקירה המחקרית המקיפה הראשונה של ההיסטוריה היהודית הגרמנית שנועדה לקהל קוראים רחב.[21] הספר על תכניו, וגם העובדה הפרדוקסלית שדווקא בתקופה שיהודי גרמניה מתמודדים עם אירועים כה קשים יצא לאור לראשונה תיאור מדעי כולל של תולדותיהם, עוררו מגוון תגובות בעיתונות היהודית. כך למשל טען אחד ממבקריו, שעיתוי הוצאתו לאור מעלה על הפרק את השאלה: מהי נקודת המבט הטובה ביותר לחוות את ההיסטוריה ולהתמודד עם משמעותה — האם זה צריך להיות רק מתוך תחושת הישג והגעה לשיא, או שמא דווקא מתוך התמודדות עם תודעת משבר ומבוכה? בלי לתת תשובה ברורה על שאלה זו שיבח המבקר את החלטתו של היסטוריון בכיר כאלבוגן לפנות לציבור הקוראים הרחב בעת מצוקתו, גם במחיר צמצום ההיקף של חיבורו.[22]

אלבוגן היה הבולט בין כמה היסטוריונים מקצועיים מהאגף הליברלי, שהתגייסו לכתיבה ציבורית בשנים ההן. לצדו יצוין למשל איסמר פרוינד, עמיתו בבית־הספר הגבוה ללימודי יהדות בברלין. שקיעת האמנציפציה בשנות השלושים והנסיונות להעריך באופן

18. Max Eschelbacher, 'Der deutsche Jude und der deutsche Staat', *Der Morgen*, Februar 1933, pp. 404-414. הציטוט מעמ' 414.
19. C. Seligmann (Gemeinderabbiner), 'Ein Glück, Jude zu sein?, Zum Schowusfest', *Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt*, Juni 1933
20. ראו למשל: Selma Stern, 'Eine kulturgeschichtliche Skizze', *Der Morgen*, April 1933, pp. 30-41; Stefan Fraenkel, 'Geschichte lehrt Gegenwart', *CVZ*, 19.4.1934; M. Fr. 'Regensburg im Mittelalter', *CVZ*, 19.7.1934. ראו בחלקו האחרון של המאמר התייחסות לציון שנת התשע־מאות לבית־הכנסת העתיק בוורמס בשנת 1934, וכן לאירועי היובל של הרמב"ם (1935) ושל דון יצחק אברבאנל (1937).
21. Ismar Elbogen, *Geschichte der Juden in Deutschland*, Berlin 1935
22. Fritz Friedländer, 'Elbogens "Geschichte der Juden in Deutschland"', *Der Morgen*, November 1935, pp. 369-371

רחב את מקומה בהיסטוריה היהודית עשו את תחום המחקר העיקרי של פרוינד — תולדות האמנציפציה של יהודי פרוסיה — לאקטואלי מאוד, והוא יצא להגנת דרכה ההיסטורית של יהדות פרוסיה ואף לרהביליטציה של גיבורי העבר שלה.[23] דוגמה אחרת לפניית היסטוריונים מקצועיים לשיח הפופולרי היא כתיבתה של זלמה שטרן (טויבלר). במאמרים שפרסמה שטרן בשנים הראשונות של המשטר הנאצי — ובהם דיון ביוגרפי במשה מנדלסון, עיסוק בשאלות מורשת ההשכלה והאמנציפציה ועוד — ניכרה, לטענת הביוגרפית שלה מארינה ססנברג, מגמה של אמביוולנטיות גוברת בשאלת הסינתזה היהודית־גרמנית.[24] עם זאת, כהיסטוריונית מקצועית נרתעה שטרן מכל ניסיון לתת פשר למצוקות ההווה על בסיס אירועי העבר.[25] פעילותם של אלבוגן, פרוינד ושטרן ממחישה אפוא את מורכבות הרצף והתמורה בסוגיה שלפנינו — הנסיבות החדשות גרמו לשלושתם לפנות יותר מבעבר אל הכתיבה הפופולרית ולנסות להעביר מסרים רלוונטיים, ועם זאת הם הוסיפו לשמור על עקרונות היסוד המקצועיים שלהם ולא הציבו נרטיב היסטורי חדש לחלוטין.

כתיבתו של פריץ פרידלנדר, שהיה בשנותיו הראשונות של המשטר הנאצי דמות מרכזית במערכת החינוך היהודית הליברלית בברלין, יכולה לשמש דוגמה מרתקת לדרך הפעולה של פעיל ציבור לגיוסה של הכתיבה ההיסטורית לשירות הקהילה.[26] בספטמבר 1934 ניסה פרידלנדר לנתח את תפקידו של חקר ההיסטוריה היהודית לנוכח הצרכים האקטואליים הגוברים של הציבור היהודי הגרמני הנתון במשבר עמוק, וקרא מפורשות לפיתוחו של עבר שימושי. כתיבה היסטורית עכשווית, טען אז פרידלנדר, צריכה להתבסס על מגע עם חיי הציבור היהודי ועם צרכיו יותר ממה שהיה בעבר. עליה לסייע ליהודי הליברלי להתמודד עם המשבר העמוק שהאירועים בגרמניה הביאו על אמונתו ולנסות לתת פשר מחודש לתופעות יסוד בעולם היהודי, כמו שאלת היחסים בין היהודים לבין העמים.[27]

23. Ismar Freund, 'Grundlagen der Emanzipation', *CVZ*, 7.11.1935; Ismar Freund, 'David Friedländer und die politische Emanzipation der Juden in Preussen', *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 6 (2) (1936), pp. 77-92

24. Marina Sassenberg, *Selma Stern (1890-1981), Das Eigene in der Geschichte*, London and Tübingen 2004, pp. 188-195

25. ראו התייחסותה לשאלות אלו: Selma Täubler-Stern, 'Das Judenproblem im Wandel der Zeiten', *CVZ*, 7.11.1935

26. על פעילותו החינוכית של פרידלנדר בשנים הראשונות לתקופה הנאצית ראו: Fritz Friedländer, 'Trails and Tribulations of Jewish Education in Nazi Germany', *LBIYB*, 3 (1958), pp. 187-201. וכן ראו את מאמרו בן הזמן: 'Der Geschichtsunterricht in der jüdische Schule', *CVZ*, 10.5.1934

27. Fritz Friedländer, 'Hemmung und Ziel jüdischer Geschichtsforschung', *CVZ*, 6.9.1934

בנסיונותיו להגן על הזיכרון ההיסטורי של עידן ההשתלבות היהודית בגרמניה התמודד פרידלנדר עם טענותיהם של דוברים ציונים מצד אחד, ולהבדיל — של פרשנים נאצים מן הצד האחר, שהציגו את התמוטטותן של האמנציפציה והאסימילציה של היהודים כראיה לכך שהן היו מהלך מוטעה מלכתחילה. במאמר שפרסם באוגוסט 1934, האחרון בסדרה של שבעת המאמרים על תולדות יהודי גרמניה, שהזכרתי לעיל, תיאר פרידלנדר את תקופת האמנציפציה כחוליה במחזור היסטורי של עליות וירידות.[28] כל התקופות, כך קבע, קרובות לאלוהים באותה המידה, ועל כן יש לשפוט כל תקופה רק בייחודה, כמכלול כשהוא לעצמו, בלי להטיל עליה את ערכי ההווה.

הופעתה של תפיסת ההיסטוריה המחזורית, ברוח זו שהתווה פרידלנדר, היתה במידה רבה חידוש בן הזמן בשיח הציבורי היהודי הגרמני. רעיונות כאלה הופיעו אמנם בכתיבתם של היסטוריונים ואינטלקטואלים יהודים מסוימים לפני 1933, אך רק השינוי העמוק שחל במצבם של יהודי גרמניה וההכרה הגוברת בשקיעתו ואף בקריסתו של אידאל הקִדמה הביא לידי כך שהם הוצגו על בימות פופולריות והפכו במובהק לעבר שימושי. תפיסת המחזוריות בלטה בתגובתם של אינטלקטואלים ופעילי ציבור יהודים ליברלים על מתקפתו החזיתית של הרב יואכים פרינץ על דרכם של יהודי גרמניה בעידן המודרני, ואף ערכו רהביליטציה לעידן הגטו.[29] 'ההיסטוריה שלנו מתאפיינת בעליות ובירידות נצחיות', טען בתגובה הרב הליברלי הברלינאי מנפרד שוורסנסקי. אחרי זמנים של הצלחה חיצונית, שהם כמעט תמיד זמנים של 'אסימילציה' באים זמנים של סבל. שניהם חיוניים ובסופו של דבר גם פוריים.[30] תגובה שיטתית יותר לנאומיו ולספרו של פרינץ היתה בהרצאות הציבוריות, במאמרים ובעיקר בספר שפרסם ברונו וייל, סגן יושב־ראש האגודה המרכזית. וייל סקר במפורט את תולדות היהודים בגרמניה מהעידן הרומי ותיאר את ההיסטוריה שלהם כמתאפיינת מאז ראשיתה 'בקווים גליים גדולים עם גבהים תלולים ותהומות מחרידים'.[31] אימוץ תפיסה היסטורית כזאת בידי כותבים ליברלים אִפשר להם להגן, ולו חלקית, על הערכים ועל הלגיטימיות ההיסטורית של עידן האמנציפציה, גם אם נאלצו להכיר שהוא בא אל קצו. בתפיסה זו הובלע גם רמז של תקווה ליהודי גרמניה, שהתקופה הקשה העוברת עליהם תסתיים באופן בלתי־נמנע בשינוי מגמה ובשיפור מצבם.

פן נוסף בחתירתו של פרידלנדר ליצור עבר שימושי בא לידי ביטוי בקריאת התיגר הפומבית האמיצה שלו על ההיסטוריון הנאצי וילהלם גראו — הממונה על העיסוק

28. Fritz Friedländer, 'Jüdische Assimilation im Zeitalter der Emanzipation', *CVZ*, 30.8.1934

29. Joachim Prinz, *Wir Juden*, Berlin 1934. וראו את זכרונותיו של פרינץ: Michael A. Meyer (ed.), *Joachim Prinz, Rebellious Rabbi: An Autobiography – The German and Early American Years*, Bloomington, IN 2007

30. 'Joachim Prinz: Wir Juden, Angezeigt von Rabbiner Dr. Manfred Swarsensky', *CVZ*, 16.11.1933

31. Bruno Weil, *Der Weg der deutschen Juden*, Berlin 1934, p. 13

בתולדות השאלה היהודית במכון להיסטוריה של גרמניה החדשה, שפעל בחסות המשטר.[32] פרידלנדר יצא לא רק נגד גישותיו של גראו, אלא גם נגד מה שהוא ראה כהתקבלותן החיובית בחוגים הציוניים, שעשו בהן שימוש לניגוח היהדות הליברלית. הוא לא ניסה להטיף לכינונם מחדש של הערכים הליברליים בפוליטיקה — יעד שהציגו במפורש כלאֵראלי — אלא לשמירת כבודה של מורשת העבר הליברלי, וממילא גם כבודו העצמי של הציבור שהוא ייצג.[33] זה לא היה המקרה היחיד שכותב יהודי ביקר עמדות ותפיסות היסטוריות שהציגו פרשנים נאצים. בנסיבות שבהן כבר מזמן לא היה אפשר לבקר את מדיניותו של השלטון הנאצי, ודאי לא בעיתון יהודי, עדיין היה באפשרותם של פעילי ציבור ואינטלקטואלים יהודים להשתמש בעיתונות היהודית ככלי לביקורת גלויה על תפיסות העבר הנאציות.[34] העבר נעשה אפוא שימושי גם בכך שהעיון בו היה מוקד יוצא דופן שאִפשר לדוברים יהודים לבטא את הסתייגותם מהתפיסות הנאציות.

ב

במרכז תרבות הזיכרון שגיבשה יהדות האמנציפציה הצרפתית במהלך המאה ה־19 עמדה מורשת המהפכה הצרפתית. חלק הארי של יהודי צרפת החל לקראת אמצע המאה לאמץ אתוס שכונה לאחרונה במחקר 'יהדות רפובליקנית', ותפס את אירועי המהפכה הצרפתית בכלל ואת הענקת האמנציפציה ליהודים בפרט כהתרחשות משיחית ששינתה מן היסוד את מערכת היחסים בין יהודים ללא־יהודים. תפיסה זו של המהפכה שימשה בסיס לכינון הזהות היהודית הצרפתית המודרנית.[35] בתקופה זו הלכה והתבססה בזיכרון הקולקטיבי

32. על המכון הנאצי שגראו פעל במסגרתו ראו: Helmut Heiber, *Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands*, Stuttgart 1966, וראו שם בעמ׳ 411–412 דיון על ספרו של גראו, על הומבולט ועל התגובות היהודיות אליו. כמו כן ראו: Patricia von Papen, '"Scholarly" Antisemitism during the Third Reich: The Reichsinstitut's Research on the Jewish Question, 1935-1945', Ph.D. dissertation, Columbia University, New York 1999, ועל פעילותו של גראו, עמ׳ 68 ואילך.

33. Fritz Friedländer, 'Eine Charakterbild in der Geschichte, Zu Wilhelm Grau: "Wilhelm v. Humboldt"', *CVZ*, 7.11.1935

34. K. L., 'Zwei Seiten der Judentum, Was wollen die Juden?', *Jüdische Rundschau*, 13.2.1934; 'Die deutsche Judenheit des spätmittelalters', *Israelitisches Familienblatt*, 15.11.1934; Hans Liebeschüz, 'Zur Frage des jüdischen Geschichtsbildes von heute', *Gemeindeblatt der Deutsch-Israelitischen Gemeinde zu Hamburg*, 12.6.1936

35. חיים ברקוביץ, **מסורת ומהפכה: תרבות יהודית בצרפת בראשית העת החדשה**, ירושלים תשס״ז, עמ׳ 311–329; Michael Marrus, *The Politics of Assimilation: A Study of the French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair*, Oxford 1971, pp. 86-121; Jay R. Berkovitz, *The Shaping of Jewish Identity in Nineteenth-Century France*, Detroit, MI 1989

של יהודי צרפת תפיסה שהדחיקה את החרדות והקשיים שהתמודדו עמם היהודים בצרפת בעידן המהפכה לטובת גלוריפיקציה — תפיסה ולפיה ההיסטוריה נעה במהירות קדימה — ואופטימיות מלאה.[36]

בין מלחמות העולם היתה יהדות צרפת מפוצלת לשתי קבוצות עיקריות: היהודים הצרפתים המקומיים והיהודים המהגרים המזרח־אירופים. לשתי הקבוצות הללו, שלא היו מונוליתיות, היו מסגרות ארגוניות ותרבויות פוליטיות שונות, ודובריהן התבטאו בענייני השעה בבטאונים שונים ובלשונות שונות — צרפתית ויידיש. הבדלים אלו ניכרו מטבע הדברים גם בנרטיבים היסטוריים ובסמלי עבר שדוברי הקבוצות הללו, על פלגיהן, נאחזו בהם ונזקקו להם בתגובה על האתגרים הקשים שהעמידה האנטישמיות העולה בשנות השלושים בפני האמנציפציה בגרמניה, באירופה בכלל ואף בצרפת.[37]

כמו בגרמניה, כך גם בקרב היהודים המקומיים בצרפת עמדו דווקא רבנים מודרנים בעלי הכשרה היסטורית במרכז תהליך יצירתו והפצתו של העבר השימושי. דובריה של הקהילה היהודית הצרפתית התבטאו בנושאים אלו בכמה כתבי עת ובהם *L'Univers Israélite*, הביטאון של ממסד הקונסיסטוריה בפריז, *Archives Israélites*, בטאונם של פורשי הקונסיסטוריה בעלי הנטייה היהודית הלאומית יותר, ו־*La Tribune juive*, בטאונם השמרני של יהודי מזרח צרפת. בשנות השלושים הוסיפה המהפכה להיתפס בעיני היהודים הצרפתים כאירוע החשוב ביותר בהיסטוריה היהודית המודרנית, והם הוסיפו לראות קשר עמוק בינו לבין זיקתם העכשווית למולדתם.[38] למרות עליית כוחו של הימין האנטי־רפובליקני בצרפת נמנעו דוברי היהדות הצרפתית המקומית מלהציג את ערכי ה־14 ביולי כשנויים במחלוקת פנים־צרפתית, ובמקום זה הסתפקו על־פי־רוב בהתייחסות החגיגית והטקסית לחגה הלאומי של צרפת.[39]

עיסוקם של דוברי היהדות המקומית בדימויי העבר במחצית הראשונה של שנות השלושים לא היה אינטנסיבי כמו בגרמניה, אך הוא הלך וגבר בשנותיו האחרונות של העשור, ככל שהתברר שהאירועים והאוירה בגרמניה והאיום הפשיסטי משפיעים על מצב היהודים באירופה כולה. ברקע להתגברות זו עמדה תחושת חוסר הנוחות שלהם בשאלת

36. ברקוביץ, **מסורת ומהפכה**, עמ' 14–15, 137–138.
37. מבט כולל על יהודי צרפת בין מלחמות העולם ראו: Paule E. Hyman, *The Jews of Modern France*, Berkeley, Los Angeles and London 1998, pp. 137-159
38. David H. Weinberg, *A Community on Trail: The Jews of Paris in the 1930's*, Chicago & London, 1977, p. 46. בעיתונות היהודית הצרפתית הופיעו מדי שנה בשנה דיווחים על טקסים חגיגיים שהתקיימו בקהילות השונות לרגל ה־14 ביולי. ראו למשל: 'Fête du 14 Juillet à la Synagogue', *La Tribune juive*, 21.7.1933
39. רמיזות אקטואליות בדרשה שנשא לכבוד ה־14 ביולי הרב הראשי של שטרסבורג ראו: 'Le quatorze juillet au temple consistorial: Un émouvant sermon de Mr. Le Grand-Rabbin', *La Tribune juive*, 17.7.1936

המהגרים והפליטים שרצו להיכנס לתחומה של צרפת, שרבים מהם היו יהודים.[40] באווירה הציבורית העוינת שנוצרה ראו דוברי היהדות המקומית צורך להדגיש את שורשיותם בצרפת ולבטא את אמונתם במורשת המהפכה והאמנציפציה. בד בבד, מתוך חתירתם לסולידריות עם מצוקתם של היהודים מחוץ לצרפת, התבטאו מקצתם בזכות אפשרות שילובם של היהודים המהגרים בחברה הצרפתית. הפנייה אל העבר היתה אחת הדרכים הבולטות לבטא את המסר הזה.

העיסוק בהיסטוריה של ההגירה היהודית לצרפת על רקע אירועי ההווה ניכר כבר בשנים 1933–1934 על רקע בואם של הפליטים היהודים הראשונים מגרמניה הנאצית לצרפת. כותבים שנדרשו לסוגיה זו ניסו להציג היסטוריזציה של צרפת כארץ קולטת פליטים, מקום המפלט הטבעי לפליטי האנטישמיות בזמן החדש, וממילא גם לפליטי המשטר הנאצי.[41] ניסיון שיטתי יותר להציג את מכלול ההיסטוריה היהודית בצרפת באופן שישלב בין הדגשת מושרשותם של היהודים בה לבין הלגיטימציה של קליטת המהגרים החדשים ניכר בספרו של הרב ליאון ברמן, הרב הראשי של ליל. ברמן הציג את היהדות הצרפתית כפסיפס רב־פנים המורכב ממגוון של קבוצות עם מסורות תרבותיות שונות. לדבריו, לא היתה כלל היסטוריה יהודית צרפתית אחת עד המהפכה, אלא כמה היסטוריות, שכל אחת מהן התפתחה במקביל.[42] יתרה מזו, ברמן מדגיש את הרצף רב־השנים של ההתיישבות היהודית בצרפת מהעת העתיקה. צו הגירוש של 1394 חולל, לטענתו, עוול חמור לקהילה שחיה בצרפת ותרמה לשגשוגה במשך ארבע־עשרה מאות שנים.[43] אל מול עידן ארוך זה, כפי שמציגו ברמן, 'מתכווצות' ארבע מאות השנים שחלפו מאז גירוש היהודים מצרפת ועד האמנציפציה — תיקונו של העוול במונחיו של ברמן — ומצטיירות כמעין הפרעה זמנית לרצף הטבעי הזה. בספר אף ניכרת המגמה להציג את הסיפור היהודי כך שיאפשר לשלב בו את היהודים המהגרים. כך בחר ברמן להדגיש את התגייסותם של

40. על המדיניות הצרפתית, דעת הקהל ודילמות ההנהגה היהודית הצרפתית בשאלת הפליטים בשנים 1933-1942 ראו: Vicki Caron, *Uneasy Asylum: France and the Jewish Refugee Crisis, 1933-1942*, Stanford 1999

41. ראו למשל: H. Prague, 'Une histoire qui recommence', *Archives Israélites*, 16.3.1933; S. Posener, 'L'immigration des Juifs allemands en France sous le Premier Empire', *L'Univers Israélite*, 9.3.1934, 16.3.1934, 23.3.1934; M. Vichniac, 'La problème des Apartrides', *L'Univers Israélite*, 17.7.1936

42. Leon Berman, *Histoire des Juifs de France des origines à nos jours*, Paris 1937, pp. 7-8

43. Ibid., p. 207. דוגמה נוספת להצגתה של תמונת עבר יהודית המדגישה רצף רב דורות של התיישבות יהודית בצרפת אל מול טענות אנטישמיות על היותם של היהודים בצרפת זרים שחדרו אליה מבחוץ, ראו: Jean Davray, 'Un antisémite qui s'ignore', *L'Univers Israélite*, 25.2.1938

13,000 יהודים חסרי אזרחות צרפתית למלחמת העולם הראשונה ואת נכונותם לסכן את חייהם למען הארץ שאליה הם היגרו רק שנים ספורות לפני כן.[44]

דוגמה בולטת יותר להתגייסותו של רב היסטוריון יהודי צרפתי ליצירתו המודעת של 'עבר שימושי' שיהווה מקור לעידוד ולנחמה לבני קהילתו היה הספר 'עדויות על ישראל', פרי עטו של הרב יעקב קפלן, ששימש רב של בית־הכנסת הוותיק בפריז Notre-Dame-de-Nazareth.[45] הספר יצא לאור בשנת 1938, ובו ליקט קפלן מאות קטעים קצרים, פרי עטם של דמויות מפתח בהיסטוריה ובתרבות הצרפתית, בסוגיות הנוגעות ליהדות וליהודים. הוא ארגן את הדברים על־פי נושאים שהעסיקו את יהודי צרפת, כגון תרומת היהודים לתרבות צרפת ויחסם של הצרפתים לאנטישמיות. כבר במבוא הסביר קפלן לקוראיו את נקודת המוצא שלו — הזעזוע מפני עלייתה של האנטישמיות בגרמניה וההיאחזות במורשת האנטי־אנטישמית של צרפת. לדבריו, מתקיים ניסיון מחודש להסית את הצרפתים נגד היהודים, אך כל עיון בעמדותיהם של הוגי הדעות הצרפתים כלפי היהודים, ובכלל זה בעבודותיהם של מי שמיוחסת להם אנטישמיות, מראה עד כמה מופרך וחסר סיכוי יהיה הניסיון הזה. קיבוץ התבטאויותיהם של מיטב ההוגים הצרפתים בנושא נועד אפוא בעיני קפלן להמחיש ולבסס את קיומו של אינסטינקט צרפתי עמוק נגד האנטישמיות.[46]

אופי עבודתו של קפלן ככלי פוליטי למאבק באנטישמיות נדון במפורש באפריל 1938 במאמר ביקורת שפרסם אחד מדובריה הצעירים של הנהגת הקונסיסטוריה, ריימון־ראול למבר, ב־*L'Univers Israélite*, בטאונם הממסדי של היהודים הצרפתים המקומיים.[47] לדבריו, במאה שלנו, שתוכל להופיע בעתיד כ'מאה של ההוצאה לאור', מאה שבה התעמולה נעשתה נשק מקובל בידי ממשלות, יש צורך להשתמש בכלי הזה גם כמגננה של אזרחים מותקפים, כפי שעושה קפלן. הטקסטים שאסף הרב מסייעים, לדברי למבר, לכל מאבק בנידוי ובאפליה של יהודים. ברוח דבריו של למבר, חשוב לציין שהדגש שלו לא היה בתכנים חדשים שעלו בעבודת הכינוס של קפלן, אלא בעצם ההתגייסות למאבק

44. Berman, *Histoire des Juifs de France des origines à nos jours*, p. 444. מאמר ביקורת על ספרו של ברמן ראו: S. Posener, 'Revue des livres: Histoire des Juifs de France', *L'Univers Israélite*, 18.3.1938

45. Jacob Kaplan, *Témoignages sur Israël dans la littérature française*, Paris 1938. וראו את הידרשותו של קפלן לעבודתו זו בריאיון אתו ארבעים שנה אחר־כך, ובו טען שהיא נועדה בעיקר להעלות את המורל של היהודים לנוכח המערכה האנטישמית האלימה בצרפת: Pierre Pierrard, *Justice pour la foi juive: Pierre Pierrard interroge le Grand Rabbin Kaplan*, Paris 1977, pp. 58-60. על 'עדויות על ישראל' ראו גם: דוד שפירא, 'בעין הסערה: הרב הראשי יעקב קפלן, תהפוכות של הקהילה היהודית בצרפת במאה ה־20', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ה, עמ' 126–130.

46. Kaplan, *Témoignages sur Israël dans la littérature française*, pp. 4-7

47. Raymond-Raoul Lambert, 'La thèse d'Israël dans la symphonie française', *L'Univers Israélite*, 8.4.1938

תעמולתי מהסוג הזה. קפלן ניסה לבנות תמונת עבר שתשרת את עקרונות היסוד של האתוס היהודי הרפובליקני ככלי למאבק באיום הפשיסטי.

למבר התייחס לעוד שימוש בעבודת הכינוס של קפלן – הפנייתה ככלי להנחלת החוויה היהודית הצרפתית לציבור המהגרים היהודים. יהודים אלו שבאו אחרינו לצרפת, גרס למבר, לא יוכלו להאשים אותנו באימוץ המורשת העולה מעבודתו של קפלן. בהיותו נתון, יחד עם קוראיו, תחת רושם הזעזוע שעורר האנשלוס של אוסטריה בקרב יהודי צרפת, הציע אפוא למבר לקוראיו לשאוב מעבודתו של קפלן חיזוק לאמונתם בקִדמה. לדבריו, הספר מראה שהגל האנטישמי החדש אינו אלא ליקוי מאורות בן חלוף, שלא יוכל אף פעם להחשיך את אור השמש של החירות הצרפתית.

מפעל כינוס אחר פרי עטו של רב היסטוריון, שיצא לאור באותה השנה, היה עבודתו של הרב נתן נטר על תולדות קהילת מץ. נטר, ששימש עשרות בשנים הרב הראשי של העיר והאזור, תיאר את קהילת מץ כמיקרוקוסמוס של ההיסטוריה היהודית הצרפתית, וחתר, בעזרת תיעוד תולדותיה, לבסס את זיקתם ההיסטורית של היהודים לצרפת כולה. אופיו של עיון היסטורי זה כ׳עבר שימושי׳ ניכר כבר במבוא שכתב ז׳ורז׳ סמואל, נשיא הקונסיסטוריה של האזור – נוסף על תיעוד מקיף של הקהילה מראשיתה יש פה גם ביטוי לאמונה בעתידה ובנצחיותה, למרות זרמים מזיקים חולפים.[48] גם במקרה הזה מדובר בהעצמה של נרטיב היסוד של יהדות האמנציפציה, ולא בשינוי שחל בו. לאחר שתיאר את חיי היהודים במץ בימי הביניים המוקדמים כמבצר של אחווה יהודית־נוצרית, ובכלל זה תיאור קצר של עידן מסעי הצלב, פנה נטר לעידן המודרני וייחד מקום רב לתקופת המהפכה, המתוארת אצלו מנקודת מבט כלל־יהודית־צרפתית ולא רק מקומית.[49]

עיון בעיתונות היידיש שיצאה לאור בפריז והיתה גורם מרכזי בחיי ציבור המהגרים היהודים ממזרח אירופה, שמנו בשנות השלושים כמחצית מכלל היהודים בצרפת, מראה שגם הם הרבו להתעניין ולעסוק בהיסטוריה היהודית בצרפת, אף שזו לא היתה היסטוריה שהכותבים והקוראים של עיתונות זו יכלו לייחס ישירות לאבותיהם. כמי שבאו מתרבות יהודית שכבר במאה ה־19 גילתה התעניינות ערה במהפכה הצרפתית, ולעתים נמשכו להגר דווקא לצרפת משום שראו בה ארץ המהפכה והצדק, הם נטו לעסוק בהיסטוריה הזאת, בראש ובראשונה במהפכה הצרפתית ובמורשתה, כדרך להתחבר הן לערכים האוניברסליים המזוהים עמה והן למיתוסים יוצרי המולדת של היהדות הצרפתית המודרנית. הדברים ניכרו בראש ובראשונה בשני היומונים שיצאו לאור בפריז: **פריזער היינט**, בטאונו של המחנה המרכזי של המהגרים שניסה לשלב בין לאומיות יהודית מתונה להשתלבות היהודים בסביבה הצרפתית, והמתחרה הקומוניסטי שלו, **נייע פרעסע**.[50]

48. Georges Samuel, ‘Préface’, in: Nathan Netter, *Vingt siécles d’histoire d’une Communauté juive (Metz et son grand passé)*, Paris 1938, p. xii

49. Ibid., pp. 152-183

50. דיון על יחסם של המהגרים למורשת המהפכה ראו: Nancy L. Green, ‘La revolution dans l’imaginaire des immigrants juifs’, in: Pierre Birnbaum (ed.), *Histoire politique des*

בשונה מדוברי הממסד היהודי הצרפתי, לא נרתעו דוברי קהילת המהגרים מהצגת העימות הפנים־צרפתי בנוגע לערכי המהפכה ורתימת מורשת ה־14 ביולי לצדם. מגמה זו בלטה למשל ברשימותיו של מארק יארבלום, אחת הדמויות המרכזיות בהנהגת הפדרציה של ארגוני המהגרים בצרפת. גורלה של הדמוקרטיה הצרפתית, כתב יארבלום בפברואר 1934, קשור עתה לגורלה של אירופה כולה, והמאבק אינו רק מאבק חיצוני עם כוחות המתנגדים לעקרונות המהפכה (ובראשם גרמניה הנאצית), אלא גם מאבק פנימי בצרפת עצמה. נצחון כוחות הימין הקיצוני משמעותו תהיה ביטול החירויות הבסיסיות ביותר של האדם והאזרח, כמו חיסול עקרונות המהפכה הצרפתית הגדולה של 1789 ושל הרפובליקה השלישית שהתבססה על העקרונות האלה.[51]

מלבד אזכור ההיסטוריה במאמרים פובליציסטיים, כמו אלו של יארבלום, ניכרה הפנייה אל העבר באופן שיטתי יותר בסדרות של מאמרים היסטוריים פופולריים. בשנים 1935–1936 התפרסמה **בפריזער היינט** סדרה של יותר משבעים מאמרים על תולדות יהודי צרפת.[52] פרסומה של סדרה כזאת נועד, כך נראה, להציע לקוראי היידיש גרסה פופולרית של ההיסטוריה היהודית בצרפת. מגמה ביקורתית יותר, ולעתים אף פולמוסית, ניכרה בסדרה אחרת של מאמרים שפורסמה **בפריזער היינט** באביב 1937, פרי עטו של יוסף הולנדר, על תולדות היהודים באלזס־לורן — ערש היהדות הצרפתית האשכנזית המודרנית. הולנדר גייס את ההיסטוריה הזאת לא רק ככלי לביסוס שאיפתם של היהודים המהגרים להשתלב כשווי זכויות במרחב הצרפתי, אלא גם כמקור להעברת ביקורת על היהודים הצרפתים המקומיים. למשל, במאמר השלישי בסדרה הוא נדרש להיסטוריה של יהודי אלזס־לורן כדי לשפוט את היהודים הצרפתים בני זמנו על הדרך שבה הם מתייחסים בהווה למהגרים ולפליטים היהודים הבאים לצרפת — כמו אביון שעלה לגדולה ולעושר ומתנכר במצבו החדש לאחיו לצרה, כי הם מזכירים לו את מוצאו ועלולים להפריע להתקדמותו.[53]

ביטוי מרכזי להזדקקותם של דוברי המהגרים למורשתה ההיסטורית של המהפכה בזמן העמקת המשבר הפנימי בצרפת והאיום מבחוץ אפשר למצוא בסדרה ובה עשרים מאמרים על היהודים בתקופת המהפכה הצרפתית, וגם זו פורסמה **בפריזער היינט** מאפריל עד יולי 1938. מאמרים אלו, פרי עטו של וולף וועיווארקא, היו ביסודם סקירה היסטורית

Juifs de France, Paris 1990, pp. 153-162. על עיתונות היידיש של ציבור היהודים המהגרים ממזרח אירופה בפריז בתקופה זו ועל מקומה במרקם החיים שלהם ראו: Shmuel Bunim, 'La presse yiddish parisienne dans l'entre-deux-guerres: un miroir du monde du travail', *Archives Juives*, 33, 2 (2000), pp. 47-66

51. מארק יארבלום, 'דער פאליטישער קריזיס אין פראנקרייך', **פריזער היינט**, 9.2.1934. גישה זו של יארבלום קיבלה ביטוי שיטתי יותר כעבור כשנה וחצי במאמר שפרסם לרגל ה־14 ביולי של שנת 1935, ועל כך להלן בחלקו האחרון של המאמר.
52. א' געלערנטער, 'די געשיכטע פון די אידאן אין פראנקרייך', **פריזער היינט**, 1935–1936.
53. יוסף האלענדער, 'אידען אין עלזאס־לאטרינגען', **פריזער היינט**, 30.3.1937.

עניינית שנועדה להנחיל לקוראי היידיש את סיפור המהפכה מהזווית היהודית, אך פה ושם נכללו בהם רמזים אקטואליים ואנלוגיות בין אירועי העבר לאתגרי ההווה. טבעי הדבר, כך כתב וועיווארקא במאמר שפתח את הסדרה שבועות אחדים לאחר האנשלוס של אוסטריה, שהפשיזם, המנהל עתה מסע צלב נגד ערכי המהפכה הצרפתית, משלב מאבק בדמוקרטיה באופן כללי עם חתירה לביטול שוויון הזכויות של היהודים.[54] בהמשך הדגיש וועיווארקא את המאבקים הגדולים שהתנהלו בנושא האמנציפציה של היהודים, ואפשר להבין מדבריו שהוא רואה את עצם המאבק להשגת האמנציפציה חלק ממורשת המהפכה — תיאור שמשמעותו האקטואלית באביב 1938 היתה ברורה.[55] במאמרים אחרים הוא הציג את הציבור הצרפתי כמי שקיבל את האמנציפציה בשביעות רצון ובאהדה, בעוד הפעילות נגדה היתה בעיקרה השמצות של גורמי ימין שמרניים ודתיים — גם תיאור זה עולה בקנה אחד עם תפיסתם של יהודים בצרפת את מצבם האקטואלי.[56] וועוויארקע לא נרתע גם מלהציג את הצד האפל של המהפכה, אך בסופו של דבר חתם את סדרת המאמרים בקביעה שהמהפכה הביאה לעולם את שוויון הזכויות ליהודים ואת העקרונות ההומניטריים שישובו לגבור, כך תקוותו, על הברבריות והעריצות השולטות בשנת 1938 בכמה מדינות.[57] מורשת המהפכה שבה ונדונה **בפריזער היינט** בשנת 1939 לרגל ציון יובל המאה וחמישים לפריצתה. על רקע הידרדרות המצב באירופה הוצגו זכרון המהפכה והמלחמה שבעקבותיה כבסיס למאבק העתידי עם הגרמנים.[58]

לאחר נציגי המהגרים, שנטו למרכז או לשמאל המתון וראו בערכי 1789 נקודת מוצא למאבקה העכשווי של צרפת הרפובליקנית באויביה מבית ומחוץ ולמאבקם של היהודים באנטישמיות, החלו גם הקומוניסטים היהודים להידרש להיסטוריה הצרפתית ולסמליה. ברקע לכך עמדה המעורבות הפעילה של המפלגה הקומוניסטית הצרפתית במאבקה האנטי־פשיסטי של החזית העממית במחצית השנייה של שנות השלושים, ונכונותה

54. וו׳ וועוויארקע, ׳אידן אין דער פראנצויזישער רעוואלוציע׳, חלק ראשון, **פריזער היינט**, 8.4.1938.
55. הנ״ל, ׳אידן אין דער פראנצויזישער רעוואלוציע׳, חלק שלישי: ׳דער קאמף פאר עמאנציפאציע׳, **פריזער היינט**, 17.4.1938; הנ״ל, חלק שמיני, ׳פריזער קאמונע שיקט א דעלעגאציא צו דער נאציאנאל־פארזאמלונג׳, שם, 13.5.1938.
56. הנ״ל, ׳אידן אין דער פראנצויזישער רעוואלוציע׳, חלק אחד־עשר: ׳וי אזוי די אידישע גלייכבארעכטיגונג איז אויפגענומען געווארן׳, שם, 7.6.1938.
57. התייחסויות לתופעות השליליות ראו: וו׳ וועוויארקע, ׳אידן אין דער פראנצויזישער רעוואלוציע׳, חלק ארבעה־עשר: ׳דער רעליגיעזער טעראר׳, שם, 24.6.1938; הנ״ל, חלק חמישה־עשר: ׳אידן און דער ״קולט פון שכל״׳, שם, 1.7.1938; חלק שבעה־עשר, ׳עקאנאמישער טעראר׳, שם, 26.7.1938. המאמר שסיים את הסדרה: ׳אידן אין דער פראנצויזישער רעוואלוציע׳, חלק עשרים: ׳נאכ׳ן טערמידאר׳, שם, 12.8.1938.
58. י׳ חאמסקי, ׳פראנקרייך האט צוריקגעפונדען איהר כח׳, שם, 16.7.1939; יוסף קרוק, ׳150 יאהר נאך דער פראנצויזישער רעוואלוציע׳, שם, 16.7.1939.

להתחבר מחדש אל המיתוסים הלאומיים הצרפתיים ואף לפתח גרסה משלה למורשת המהפכה.[59] על רקע זה ניסו גם כותבים קומוניסטים יהודים, שנקודת המוצא שלהם היתה מנוכרת למסורת הפוליטית הלאומית הצרפתית, ליצור מעל דפי היומון שלהם, **נייע פרעסע**, גרסה משלהם להיסטוריה הצרפתית ולחלקם של היהודים בה.

ב־14 ביולי 1937 ייחד **נייע פרעסע** כמה עמודים לציון התאריך ההיסטורי, ולמעשה ציין שני מועדים — יום השנה ה־148 להסתערות על הבסטיליה ויום השנה השני להפגנת ההמונים של 1935 שהביאה לידי כינון החזית העממית בצרפת. פרשן העיתון א' ראיסקי (שם העט של הפעיל הקומוניסטי הצעיר אדם ראיגאדסקי) נטה יותר מהכותבים **בפריזער היינט** לחדד את הממד האקטואלי באזכור אירועי 1789 ולהציגם כשנויים במחלוקת בחברה הצרפתית בת הזמן. לדבריו, שליטיה של צרפת ניסו להשכיח מהעם את משמעותה האמיתית של המהפכה ולעוות את ההיסטוריה, ורק לאחרונה — במשתמע ב־14 ביולי 1935 — שב יום זה להיות יום החירות, כפי שהיה במקורו. הפשיזם אינו אלא הבסטיליה של המאה שלנו, הוסיף ראיסקי, וכמו ב־1789 כך גם עתה תצליח רק ברית של מעמד הפועלים עם הזעיר בורגנים להתגבר עליו.[60] ראיסקי וכותבים קומוניסטים יהודים אחרים אף הדגישו את מעורבותם של היהודים בצרפת באירועים מהפכניים בעבר (ב־1789 וכן ב־1848 ובקומונה הפריזאית ב־1871) כדי לשרת את הגאווה היהודית ולנכס יסודות של ההיסטוריה הצרפתית גם בעבור המהגרים הפרולטרים המזרח־אירופים שנטו לקומוניזם.[61]

פנייתם של הדוברים הקומוניסטים היהודים אל ההיסטוריה הצרפתית בלטה בגליון היובל החגיגי שבו ציין בטאונם בשנת 1939 את יובל המאה וחמישים למהפכה, ונדונה בו בהרחבה, מנקודת מבט מרקסיסטית, ההיסטוריה של יהודי צרפת בעידן המהפכה ומעורבותם הפעילה בה[62] ברוח אופיינית לפרשנות הקומוניסטית הצרפתית טען אחד הכותבים היהודים שאירועי המהפכה הגיעו לשיאם לא בשנת 1789 אלא ב־1793–1794, והציג את המנהיגים הרדיקליים ביותר של המהפכה, בראש ובראשונה רובספייר, כגיבוריה הגדולים ביותר.[63]

59. Julian Jackson, *The Popular Front in France: Defending Democracy, 1934-38*, Cambridge 1988, pp. 39-40, 120-121

60. אדם ראיסקי, 'א גרויסע דאטע', **נייע פרעסע**, 14.7.1937. לייצוג יהודי קומוניסטי נוסף של מהפכת 1789 כמורשת צרפתית אנטי־פשיסטית, בהדגשת היותה שנויה במחלוקת ונתונה במאבק בתוך הקהילה הפוליטית הצרפתית, ראו: י' לערמאן, 'נאכן קאנגרעס אין ארל, די היסטאריישע מיסיע פון פאלקס־פראנט־פראנקרייך', שם, 8.1.1938.

61. ראו גם: ז' שייקאווסקי, 'א יידישער יאקאבינער־קלוב בעייס דער גרויסער פראנצויזישער רעוואלוציע', שם, 14.7.1937, ומאמר המשך ב־15.7.1937.

62. י' פאנין, 'פראנצויזישע רעוואלוציע גיט יידן גלייכבארעכטיקונג', שם (יוביליי־אויסגאבע), פברואר 1939, עמ' 20–21.

63. ארן בעקערמאן, 'הונדערט פופציק יאר פראנצויזישע רעוואלוציע', שם, עמ' 20–21.

עיתונות היידיש היהודית בצרפת, על שתי זרועותיה העיקריות, היתה, כך נדמה, רגישה יותר מזו היהודית הצרפתית לתמורה הכוללת שהתרחשה במעמד היהודים באירופה, וכן למשמעותו של המאבק הפוליטי הפנים־צרפתי. נסיונותיהם של הכותבים לפנות אל ההיסטוריה ולהיאחז בעבר למטרות אקטואליות היו ישירים ומפורשים יותר — ביטוי לתמורה שהמציאות המשברית של שנות השלושים יצרה אצלם. תרמה לכך גם התרבות הפוליטית היהודית המזרח־אירופית, וכן העובדה שזו היתה עיתונות עם צביון אתני מובהק, שלא היתה מחויבת לנוסחת האמנציפציה הליברלית של השתלבות היהודים בחברה הצרפתית, שביסודה עמדה הרדוקציה של הזהות היהודית לדת. כמהגרים אפשר לראות בהידרשותם של דוברי המהגרים המזרח־אירופים להיסטוריה הצרפתית ולתולדות יהודי צרפת ביטוי מובהק לפנייה אל ההיסטוריה ככלי פוליטי לרכישת לגיטימציה וכינון זיקה למולדתם החדשה, מה שבלט במיוחד בתמורה שחלה אצל הדוברים היהודים הקומוניסטים במחצית השנייה של שנות השלושים.

ג

מהמחצית השנייה של המאה ה־19, ובעיקר מאז שהוענקה אמנציפציה מלאה ליהודי הונגריה בשנת 1867, הלך והתגבש ביהדות הונגריה מחנה מרכזי שזוהה עם אתוס ההשתלבות והאמנציפציה. מחנה זה כלל בראש ובראשונה את הקהילות הנאולוגיות (הליברליות) ובהדרגה הצטרפו אליו גם דוברי הסקטור האורתודוקסי המודרני (להבדיל מהאורתודוקסים הקיצונים שרבים מהם היו חסידים), שאימצו ערכים פוליטיים דומים.[64] נתנאל קצבורג, שהתווה את פניה של ההיסטוריוגרפיה היהודית ההונגרית המודרנית, קבע שהיא היתה כלי שרת במאבקם הפוליטי של היהודים על זכויותיהם ולמען השתלבות בחברה ההונגרית. לדבריו, ההיסטוריונים המרכזיים שפעלו בעידן הליברלי הדואליסטי בהונגריה (1867–1914), הבליטו בעבודותיהם את קדמוניותם ועומקם של הקשרים בין

64. על מאפייני הזהות של יהדות האמנציפציה בהונגריה ראו: Jacob Katz, 'The Identity of Post Emancipatory Hungarian Jewry', in: Jehuda Don and Victor Karady, *A Social and Economic History of Central European Jewry*, New Brunswick, NJ and London 1990, pp. 13-31. מחקר היסטורי חברתי מפורט על התפתחות הזרמים הדתיים ביהדות הונגריה: קינגה פרוימוביץ, 'הזרמים הדתיים ביהדות הונגריה (אורתודוקסיה, ניאולוגיה וסטטוס־קוו אנטה) בין השנים 1869–1950: מאפיינים חברתיים־כלכליים, דמוגרפיים וארגוניים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן תשס"ג. סקירה היסטורית של תהליך האמנציפציה ביהדות הונגריה ראו: גיא מירון, 'בין "מרכז" ל"מזרח": על הדרך המיוחדת של האמנציפציה היהודית בהונגריה', בתוך: רעיה כהן (עורכת), **יהודים אירופים ואירופים יהודים בין שתי מלחמות העולם** (מיכאל; טז), תל־אביב תשס"ד, עמ' סט–קח.

היהודים להונגרים ואת תרומתם של היהודים להונגריה, וניסו ליצור רושם שהאנטישמיות היתה מאז מעולם זרה במהותה לאומה ההונגרית.[65]

תבוסתה של הונגריה במלחמת העולם הראשונה וסדרת המהפכות שחוותה לאחר מכן יצרו תמורה עמוקה בתרבותה הפוליטית והביאו לידי שקיעתו של הליברליזם ההונגרי ולעלייתו של משטר שמרני נוצרי.[66] תמורה פוליטית זו גם גרמה מפנה לרעה במעמד היהודים, תהליך שהביטוי הבולט שלו היה חקיקתו של חוק נומרוס קלאוזוס בשנת 1920 להגבלת מקומם של היהודים באוניברסיטאות. ועוד היו היהודים צריכים להתמודד עם תמורה עמוקה בתרבות הזיכרון ההיסטורית ההונגרית — פנייה לכיוונים אנטי־ליברליים וביקורת מעמיקה על מורשת המאה ה־19.[67]

התמורות הפוליטיות והרעיוניות בנות הזמן והגדרתה המחודשת של הלאומיות ההונגרית על בסיס שמרני נוצרי, שהפך אותה פחות מסבירת פנים ליהודים, השפיעו במידה מסוימת על שיח הזהות הפנים־יהודי.[68] עם זאת, על אף פנייתו של הזרם המרכזי בהיסטוריוגרפיה ההונגרית לכיוונים לא ליברליים ואף אנטישמיים, הוסיפו ההשקפות הליברליות והאמונה האופטימית באמנציפציה לתת את הטון בכתיבה ההיסטורית היהודית בהונגריה גם בשנים שלאחר מלחמת העולם הראשונה.[69] השקפות אלה הועמדו באתגרים קשים יותר על רקע התמורות שחלו בגרמניה, וביתר שאת במחצית השנייה של שנות השלושים על רקע הסלמתה של האנטישמיות הממלכתית ההונגרית, בין השאר על רקע הברית הפוליטית עם גרמניה הנאצית. בשלהי שנות השלושים היתה הפוליטיקה ההונגרית נתונה במאבק הכוחות של הממסד הימני השמרני הנוצרי, בעל נטייה אנטישמית מתונה, עם מפלגת 'צלב החץ' הפשיסטית, שהאנטישמיות הגזענית שלה עוצבה בהשראת המודל הגרמני, והיתה לה משמעות קיומית ליהודי הונגריה.[70]

65. נתנאל קצבורג, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בהונגריה', **סיני**, מ (תשי"ז), עמ' קיג-קכו, קסד-קעו. על המאפיינים הבסיסיים בהשקפה ההיסטורית של הזרם הנאולוגי ביהדות הונגריה ראו: Kinga Frojimovics, 'A "doktor-rabbik", nagy nemzedéke Magyarországon: A neológ identitás kialakítása a történetíráson keresztül', in: József Zsengellér (ed.), *Széfer Józséf*, Budapest 2002, pp. 221-239

66. על ההשלכות של תוצאות המלחמה על הונגריה ועל המפנה בתרבות הפוליטית ההונגרית בעקבותיהן ראו: Ignác Romsics, *Hungary in the Twentieth Century*, Budapest 1999, pp. 79-125; Paul A. Hanebrink, *In Defense of Christian Hungary: Religion, Nationalism, and Antisemitism, 1890-1944*, Ithaca, NY 2006, pp. 108-136

67. על התמורה בשיח ההיסטורי ההונגרי בתקופה זו ראו: גיא מירון, 'עם תום האלף: ייצוגיה ההיסטוריים של הונגריה במאבק על זהותה הלאומית', **היסטוריה**, 11 (תשס"ג), עמ' 120-126.

68. וראו על כך: גיא מירון ואנה סלאי (עורכים), **יהודים על פרשת דרכים: שיח הזהות היהודית בהונגריה בין משבר להתחדשות, 1908-1926** (בדפוס).

69. קצבורג, 'ההיסטוריוגרפיה היהודית בהונגריה' (לעיל הערה 65), עמ' שטז-שכ.

70. מבט כללי על האנטישמיות ההונגרית והתמודדותם של יהודי הונגריה אתה בתקופה שבין תום מלחמת העולם הראשונה לשואה: Nathaniel Katzburg, *Hungary and the Jews: Policy and Legislation 1920-1943*, Ramat Gan 1981

בנסיבות האלה הוסיף המחנה המרכזי של יהדות הונגריה על שני זרמיו, הקהילה הליברלית־הנאולוגית והקהילה האורתודוקסית המודרנית, להחזיק בדפוסי הזיכרון ההיסטורי שגובשו בעידן האמנציפציה ושמרו אמונים למורשת המאה ה־19.

עליית הנאצים לשלטון בגרמניה הניעה דוברים יהודים הונגרים לבחון מחדש את תקפותה של האמונה בקִדמה. ארנו באלאגי, דובר בולט מקרב המחנה הנאולוגי הציג בקיץ 1933 את ההתלבטות בנוגע למשמעותם ההיסטורית של האירועים בגרמניה כדיאלוג דמיוני בין שני קולות: קול אופטימי המוסיף להאמין בנצחון הקִדמה וגורס שהאירועים בגרמניה אינם חמורים, למשל, מהפוגרומים ברוסיה הצארית, ולעומתו קול פסימי הרואה את ההתפרצות האנטישמית בגרמניה כחזקה ביותר זה מאות שנים, וחש שהיא מרוקנת את האמונה בקִדמה מתוכנה. באלאגי עצמו בחר להזדהות עם הקול האופטימי יותר, בהעריכו במלאות שנה למשטר הנאצי שאין לראות בהתבססותו בגרמניה את ראשיתו של עידן חדש באופן רחב, שהרי רק יהודי גרמניה עוברים עתה התמוטטות טרגית.[71] לעומת עמדה זו קבע הרב שמואל לוינגר שהאירועים בגרמניה אופייניים לתקופות לא יציבות ומהפכניות, והוסיף ואמר: ׳בעבור היהודים אין עת עתיקה, ימי ביניים ועת חדשה ואף לא הזמנים החדשים ביותר׳.[72] לוינגר לא כפר לחלוטין בנרטיב הקִדמה, אך טען להיחלשותו לנוכח הנסיבות. עם זאת, בדומה לרובם הגדול של הדוברים היהודים הוא נמנע מלקשור ישירות את ההתלבטות הזאת לשאלת עתידה של האמנציפציה בהונגריה עצמה.

בעוד המגמה החדשה של הטלת ספק בחוסנו של אידאל הקִדמה החלה לחלחל לשולי השיח היהודי הליברלי, הוסיפו דוברים יהודים הונגרים רבים להיאחז בנרטיב הקִדמה של ההיסטוריה ההונגרית ושל תולדות האמנציפציה בהונגריה. כך למשל צוין בשנת 1934 יובל החמישים לפרסום ספרו של ההיסטוריון היהודי שמואל כהן על תולדות יהודי הונגריה במבט מחודש על ההיסטוריוגרפיה היהודית ההונגרית, המושתתת על ערכי האמנציפציה.[73] שחזור מאבקם ההיסטורי של יהודי הונגריה לאמנציפציה ועוד יותר מזה העיסוק ביחסם החיובי של גיבורים לאומיים מרכזיים מההיסטוריה ההונגרית לשילוב היהודים בהונגריה, בלט במיוחד בשבועון *Egyenlőség* (׳שוויון׳), בטאונו המרכזי של המחנה היהודי הליברלי. בשנים 1935–1936 פורסמו בו שתי סדרות של מאמרים היסטוריים תחת הכותרות ׳עבר יהודי הונגרי׳ ו׳דפים לא מוכרים מההיסטוריה היהודית׳.[74]

71. מאמריו של באלאגי: Ernő Ballagi, ‘Párbeszéd 1933 nyarán’, Egyenlőség, 22.7.1933; Idem, ‘Goethe és Hitler’, ibid., 3.2.1934

72. Sámuel Löwinger, ‘Hitlerizmus és bojkottmozgalom a XVI. század második felében’, *Magyar Zsidó Szemle*, 51 (1934), pp. 295-329, הציטוט מעמ׳ 329.

73. Fülöp Grünwald, ‘A magyar zsidó múlt histórikusai’, *Izraelita Magyar Irodalmi Társulat (IMIT) Évkönyv*, 1934, pp. 208-225

74. מאמרים מסדרות אלו ראו למשל: ‘Deák Ferenc és a zsidóság’, *Egyenlőség*, 12.10.1935; ‘Bethlen Gábor és a zsidók’, ibid., 21.12.1935; ‘Habsburgok és zsidók’, ibid., 1.1.1936; ‘Különos világ Európában 140 év előtt’, ibid., 27.2.1936

יתרה מזו, ההיאחזות בדמויות מופת הונגריות מהמאה ה־19, כמו לאיש קושוט ושנדור פטופי (Petőfi), כנגד הסחף האנטישמי, ניכרה גם בעיתונות האורתודוקסית ואפילו בזו הציונית.[75] חלק מהעיונים ההיסטוריים הללו נועדו לעמוד על טיבה של האנטישמיות ולהפריך את טיעוניה. חשוב להדגיש: בפנייה זו אל הגיבורים ההיסטוריים ההונגרים לא היה משום חידוש אלא המשכיות ואף העצמה של מגמה שאפיינה את דוברי הציבור היהודי ההונגרי כבר לפני המשבר.

ככל שהידרדר מצבם של היהודים בהונגריה, כך הוצג בבטאוניהם השונים המאבק על עיצובו של העבר כחלק בלתי־נפרד מהמאבק הפוליטי הכולל שלהם עם אויביהם על מעמדם האזרחי. כך דיווח *Egyenlőség* בראשית שנת 1937 על נסיונותיהם המסוכנים של אנשי 'צלב החץ' לעצב מחדש את ההיסטוריה ההונגרית ולהציג בשלילה את מורשתם של מי שהעניקו ליהודים אמנציפציה במאה ה־19. הביטאון הכריז שעל הגופים היהודיים בהונגריה להתאחד כדי להגן על מורשתם של קושוט, פטופי ושאר גיבורי 'מאבק השחרור' של 1848 — מיתוס היסוד של הלאומיות ההונגרית הליברלית, שדוברי היהודים קשרו אותו דרך קבע לקבלת האמנציפציה ולפטריוטיות ההונגרית שלהם.[76] אלה הן מותרות, נכתב בערך באותו הזמן בכתב העת **לבנון**, בעל האופי האינטלקטואלי־המדעי, לטעון כיום שהכתיבה ההיסטורית היא מדע בפני עצמו. ההיסטוריה היהודית בהונגריה, ובעיקר ההיסטוריה של תקופת האמנציפציה, חשובה במיוחד בתקופה הזאת, שבה נאבקים יהודי הונגריה על הרה־אמנציפציה — כלומר השבת האמנציפציה הליברלית על כנה במלואה ובלימתם של הנסיונות להגבילה או לבטלה.[77]

היאחזותם של דוברים יהודים בעידן האמנציפציה בלטה במיוחד במאבק הציבורי שניהלו בניסיון לבלום את יוזמות החקיקה של החוק היהודי הראשון (1938) והשני (1939), שכרסמו כרסום ניכר בשוויון הזכויות האזרחיות שלהם בהונגריה.[78] שאמו

75. דוגמה מהמחנה האורתודוקסי ראו: 'Ha Kossuth ma élne…, Zsidó Újság', 15.1.1937. דוגמה מהמחנה הציוני: Ármin Beregi, 'Petőfi és a zsidók, Március 15. re', *Zsidó Szemle*, 9.3.1934

76. 'Nemzetgyalázás!, A Királyi Kúria a nyilaskeresztes izgatás ellen', *Egyenlőség*, 14.1.1937

77. István Virág, 'A magyar-zsidó történettudomány célkitűzéséihez', *Libanon: Zsidó tudományos és kritikai folyóirat*, II (1937), pp. 145-148. מעניין שגם בקרב יהדות גרמניה עלו גישות דומות בתקופת המאבק הפוליטי שלפני עליית הנאצים לשלטון; ראו למשל: Hans May, 'Subjektive Geschichtserkentnis', *Jugend und Gemeinde: Beilage zum Gemeindeblatt der Israelitischen Gemeinde Frankfurt a. Main*, Oktober 1932

78. ראו על כך ביתר הרחבה במאמרי: גיא מירון, 'היסטוריה, זיכרון ו"עבר שימושי" במחשבה הציבורית של יהודי הונגריה — 1938–1939', **יד ושם: קובץ מחקרים**, לב (תשס"ד), עמ' 107–138. עיון נוסף בסוגיות אלו: אנה סלאי, 'האם יגן העבר על יהודי הונגריה? תגובתם של אינטלקטואלים יהודים לחקיקה האנטי־יהודית', שם, עמ' 139–168.

שטרן (Samu Stern), נשיא הלשכה של הקהילות הנאולוגיות, פרסם בעקבות החוק הראשון את הקונטרס 'השאלה היהודית בהונגריה', שאפשר לראות בו תגובה רשמית של ההנהגה היהודית הליברלית־הנאולוגית לחוק. ביסוד תפיסתו ההיסטורית עמדה הקביעה שהיהודים אינם מהגרים זרים, חדשים שזה מקרוב באו להונגריה, אלא תושביה הוותיקים של המולדת, שישבו בה כבר לפני כיבושה בידי השבטים ההונגריים במאה ה־9. יתרה מזו, שטרן הציג את תקופת 'המלכים הלאומיים' של הונגריה, עידן השושלת המייסדת של בית ארפד (Árpád) שמשלה בהונגריה עד ראשית המאה ה־14, כתקופת הזוהר הראשונה של יהודי הונגריה, שבה נהנו היהודים מזכויות רבות ותרמו רבות למדינה. שנאת היהודים, טען שטרן, היתה מאז ומעולם זרה לאופי ההונגרי. בקביעה שמשתקפת בה תפיסתו את המציאות של אביב 1938, תיאר אפוא שטרן את האנטישמיות של ימי הביניים כתנועה של רעיונות זרים שיובאו להונגריה מן המערב, ובעיקר מגרמניה.[79] בתמונה ההיסטורית שהציג שטרן לא היה משום חידוש מהותי לעומת תפיסותיהם של דוברי הממסד היהודי ההונגרי לפני המשבר של שנות השלושים, אלא דווקא המשכיות. לכל היותר אפשר למצוא בדבריו ביטויים לסיגול תמונת העבר של הזרם הנאולוגי למציאות החדשה, שבה נעשתה גרמניה למוקד האנטישמיות באירופה.

עם זאת נדמה, שלנוכח הסימנים הברורים של שקיעת האמנציפציה לא יכלו נסיונות כמו זה של שטרן לעורר אופטימיות ולהעניק לקהל הקוראים היהודים פשר ופרשנות אמינה למתרחש. כשנה אחר־כך, לאחר חקיקת החוק היהודי השני, שהיה כוללני ופוגע בהרבה מהראשון, פנה כותב נאולוגי אחר במעין מאמר פרדה אל המורשת ההיסטורית היהודית ההונגרית כמקור של נחמה ותקווה לעתיד, אך לא עם אמונה בהמשך מעמדם של יהודי הונגריה. במאי 1939 הוא תיאר בביטאון הנאולוגי החדש *Magyar Zsidók Lapja* ('עיתון היהודים ההונגרים') את הגיגיו על העבר היהודי בהונגריה, שעלו בו בעת שביקר במוזאון היהודי בבודפשט. איש זקן שפגש במוזאון ודיבר אתו על משמעות חוק האמנציפציה משנת 1867 לעומת החוק החדש המבטל חלקים ממנה הלכה למעשה, העלה אצלו גם תובנות מנחמות: 'אל תיאנח. שבעים ואחת השנים וחמשת הימים שבין שני החוקים הללו חייבים עוד להיבחן ממרחק ההיסטוריה. [...] כל מסמך שנמצא כאן, מאז עידן מלכי בית ארפד, מתאר כיצד לאחר עידנים של סבל שלנו באו תמיד, בהכרח, ימים מוארים [...].'[80]

79. Samu Stern, *A zsidókérdés Magyarországon*, Budapest 1938, p. 6. התייחסות קצרה לקונטרס של שטרן ראו: נתנאל קצבורג, 'תגובות הציונים על החקיקה נגד היהודים בהונגריה, 1939–1942', **יד ושם: קובץ מחקרים**, טו (תשמ"ה), עמ' 132.

80. G. G. 'Megható látogatás a Zsidó-Múzeumban', *Magyar Zsidók Lapja (MZsL)*, 4.5.1939. על כינונו של ביטאון חדש זה ועל התמורה בעיתונות היהודית בהונגריה בשנים האלה ראו: גיא מירון, 'אל מול פני הרעה: העיתונות היהודית בהונגריה מול האנטישמיות משלהי שנות ה־30 עד 1944', **קשר**, 33 (מאי 2003), עמ' 100–107.

שלא כשטרן, שהמשיך להיצמד לעמדות המסורתיות, ביטא הכותב הזה, שהזדהה רק בראשי התיבות של שמו (ג"ג), עמדה חדשה, ראליסטית ומפוכחת יותר כלפי תפיסת הקדמה. חשוב להדגיש שאין מדובר בדובר יהודי לאומי (מקוצר היריעה מאמר זה עוסק רק בסקטור הליברלי). כמו אצל פריץ פרידלנדר וברונו וייל בגרמניה, אם כי בפחות פירוט, נרמזת גם כאן תפיסה מחזורית של ההיסטוריה היהודית — במקרה זה בהונגריה — כדגם חלופי לתפיסת הקדמה, שיקנה לאירועי ההווה משמעות ויסייע לקוראיהם להתמודד אתם.

מגמה אחרת, חדשה בעיקרה, בשיח העבר היהודי שהופיעה בקרב דוברים נאולוגים משלהי שנות השלושים נגעה להפנייתה של ביקורת כלפי התנהלותם של יהודי הונגריה בעידן האמנציפציה, אך זאת בלי לפסול את רעיונות האמנציפציה וההשתלבות עצמם. מבטא מרכזי של עמדה זו היה אנדרה שוש, שכבר בשנת 1938 מתח ביקורת על היוצרים היהודים ההונגרים בני עידן האמנציפציה, שנטו לדבריו להסתיר את יהדותם.[81] כשנה אחר־כך, אחרי קבלתו של החוק היהודי השני בהונגריה, נדרש שוש לביקורת נוקבת על תפיסת האסימילציה השקרית, שאפיינה לטענתו חלק ניכר מיהדות הונגריה במשך כמה עשרות שנים. הטרגדיה של יהדות הונגריה המודרנית, כך טען, נעוצה בכך שהיהודים ההונגרים נאלצו להתכחש לרקע הדתי והאתני־הלאומי שלהם כדי לקחת חלק בתרבותה של מולדתם. לדבריו: 'אנו יהודי הונגריה היינו הונגרים טובים ויהודים רעים. הציבור היהודי התנתק לדבריו משורשיו היהודיים ואיבד את חוט השדרה היהודי שלו, ובכך — כפי שאפשר להסיק מדבריו — טמונות לפחות מקצת הסיבות לאסונו.[82] מייצג מובהק אחר של המבט הביקורתי על ההיסטוריה היהודית ההונגרית והניסיון להצמיח בעזרתו זהות יהודית הונגרית מאוזנת יותר, היה הסופר והעורך אלדר קומלוש, שהקים בשנת 1939 את השנתון היהודי ההונגרי *Ararát*. עמדותיו של קומלוש בתחום הספרותי, שאותן ביטא בין השאר במאמרי המבוא לשנתון שיצא לאור עד שנת 1944, הביאו לידי ביטוי גם תפיסות היסטוריות ביקורתיות ברוח הזאת.[83]

עם זאת חשוב להדגיש שמגמה זו, שאפשר לכנותה נאולוגית ביקורתית, היתה אמנם נחלתם של דוברים מעטים ביחס במחנה הרוב הנאולוגי. מרבית הדוברים הנאולוגים הוסיפו במהלך שנות הארבעים המוקדמות, ואפילו בראשית אביב 1944, להידרש לנרטיב המסורתי של האמנציפציה, ולהיאחז בגיבורי התרבות של המאה ה־19.[84]

81. Endre Sós, *Becsapott ajtók előtt*, Budapest 1938, pp. 21-29
82. Endre Sós, 'Bevezetője', in: *Magyar zsidó írók dekameronja*, Budapest 1939, pp. 5-14, הציטוט מעמ' 13.
83. ראו למשל: Aladár Komlós, 'Előszó', *Ararát: Magyar Zsidó Évkönyv*, 1941, pp. 6-8; Aladár Komlós, 'Zsidóság, Magyarság, Európa', *Ararát*, 1943, pp. 24-27
84. ראו לדוגמה: 'Március 15-ének ünneplése a budapesti izr. templomban', *MZsL*, 21.3.1940; Ernő Ballagi, 'Egy eszme és könyv centennáriuma, Báró Eötvös József: A zsidók emancipációja [1840]', *MZsL*, 1.8.1940; 'Báró Eötvös József beszél…', *MZsL*,

ד

דרך אחרת שבעזרתה ניסו כותבים יהודים לגייס את ההיסטוריה למאבקם הפוליטי על המשך הלגיטימציה של האמנציפציה, או לכל הפחות לניחום קוראיהם והרגעתם, היתה אזכורם של אירועי יובל. כבר בתקופת הזוהר של האמנציפציה היה ציון אירועים כאלה — סביב אישים, אירועים או מוסדות — דרך מרכזית של דוברי יהדות האמנציפציה לבטא את הקשר שלהם למולדתם החדשה, להדגיש את שורשיותם בה ולציין תחנות מרכזיות בתהליך האמנציפציה. למשל, בלטו בציבוריות היהודית בגרמניה ציוני אירועי היובל הנוגעים ללידתו או לפטירתו של משה מנדלסון; יהודי צרפת נזקקו שוב ושוב, בעיקר סמוך ל־14 ביולי, לזכרון אירועי המהפכה והאישים הקשורים בהם; דוברי יהדות הונגריה נזקקו אף הם לציון הקשר של היהודים לאירועי מפתח בהיסטוריה הלאומית ההונגרית, והבולט בהם היה 'מאבק השחרור' של 1848.[85] בנסיבות החדשות שהתעוררו בשנות השלושים התגברה הנטייה לציין אירועי יובל, והפעם, אולי אף יותר מבעבר, בהדגשת המשמעויות ההיסטוריות והפוליטיות שלכאורה עולות מהם.

בשנים 1933–1934 ציינה העיתונות היהודית בגרמניה כמה אירועי יובל שנגעו לתולדות יהודי גרמניה — הבולט שבהם היה באביב 1934 — ציון השנה התשע מאות להקמתו של בית־הכנסת בוורמס.[86] האירוע צוין בטקס מרכזי בעיר בהשתתפות נציגי הנהגתה של יהדות גרמניה ובראשם הרב ליאו בק. הנציגות הארצית פרסמה ברכה מיוחדת לוועד הקהילה של וורמס בהדגשת הרלוונטיות ההיסטורית

13.2.1941; 'A szabadság napját', *MZsL*, 12.3.1942; 'Március tizenötödikét', *MZsL*, 9.3.1944; 'Kossuth', *MZsL*, 16.3.1944

85. על ציון אירועי היובל למנדלסון ביהדות גרמניה ראו: Christhard Hoffmann, 'Constructing Jewish Modernity: Mendelssohn Jubilee Celebrations Within German Jewry, 1829-1929', in: Rainer Liedtke and David Rechter (eds.), *Towards Normality? Acculturation and Modern German Jewry*, Tübingen 2003, pp. 27-52. על הצטרפות יהודי צרפת לציון החגיגי של יובל המאה למהפכה הצרפתית בשנת 1889 ראו: Paule E. Hyman, *The Jews of Modern France, Berkeley*, Los Angeles and London 1998, pp. 91-92. על תפיסת המהפכה הצרפתית בציונה בידי היהודים המהגרים בצרפת ראו: Green, 'La revolution dans l'imaginaire des immigrants juifs' (above note 50), pp. 153-162. דוגמה לגישת יהודי הונגריה לאירועי 1848 ראו את ספרו של בלה ברנשטיין על מעורבות היהודים במאבק הלאומי ההונגרי, שפורסם לראשונה ביובל החמישים למאבק: Béla Bernstein, *A negyvennyolcas magyar szabadságharc és a zsidók*, Budapest 1898

86. על מקומה הייחודי של וורמס בעיצוב תודעת העבר היהודית בגרמניה וכן במפת התיירות היהודית בגרמניה ראו: Nils Roemer, 'The City of Worms in Modern Jewish Traveling Cultures of Remembrance', *Jewish Social Studies*, 11, 3 (2005), pp. 67-91; Idem, 'Provincializing the Past: Worms and the Making of a German-Jewish Cultural Heritage', *Jewish Studies Quarterly*, 12, 1 (2005), pp. 80-100

של אירוע יובל זה, הנוגע לקשר של יהודי גרמניה עם האדמה (Boden) והרוח (Geist), ולדרך הארוכה המובילה אותם — 'מעבר רב משמעות אל ההווה והעתיד'.[87] ברוח דומה פרסם ועד הקהילה המקומי גילוי דעת בפתיחת גיליון מיוחד של כתב העת לתולדות יהודי גרמניה שהוקדש ליובל. הוועד הדגיש את ייחודיותו של בית־הכנסת — היחיד בגרמניה ובאירופה כולה ששמר על רציפות קיומו מאז ימי הביניים — והציגו כביטוי לרצון החיים של הקהילה גם לנוכח מצוקות ההווה: מסר ברור לקוראים היהודים מכל רחבי גרמניה.[88] הניסיון להפיק מסר רלוונטי מהכתיבה בנושא ניכר למשל בדבריו של הרב הליברלי מקס דינרמן, כי קהילת וורמס מגלמת בתוכה יסודות בעלי משמעות רחבה למכלול תולדות העם היהודי. לדבריו, וורמס ממחישה לא רק את הסבל היהודי בתקופות של משבר ופוגרומים, אלא גם את שותפות היהודים בהוויה של הבורגנות הגרמנית בת הזמן — רמז אפשרי ליכולתם של יהודי גרמניה לשרוד על אף מצוקות ההווה שלהם.[89]

יצוין שיובל וורמס היה גם רקע לחילוקי דעות בין הפרשנים הליברלים של ההיסטוריה היהודית בגרמניה למבקריהם הציונים. ברוח הפרשנות הגלית של ההיסטוריה נטו דינרמן ועוד כותבים ליברלים להציג את מה שנחשב תור הזהב של יהודי וורמס בימי הביניים כמעין עידן של 'אמנציפציה קדומה'. כך ניסו ליצור את הרושם שזו דרכה הנורמטיבית של ההיסטוריה היהודית בגרמניה, ואילו הגבלת זכויות היהודים — בימי הביניים המאוחרים או, במשתמע, בעידן הנאצי — אינה אלא סטייה זמנית. ביקורת על קו חשיבה זה העלה המחנך והפובליציסט הציוני מוריץ שפיצר בעיתון הציוני *Jüdische Rundschau*. הוא כפר בכך שבמוקד העיסוק ביובל צריך לעמוד המסר של השתלבות היהודים במרחב הגרמני. אם יש מקום להתפעלות מרצף קיומו של בית־הכנסת, טען שפיצר, הרי זה בכך שהוא מבטא את רוח הקיום היהודי בגלות ואת יכולת ההישרדות וההקרבה של הרוח היהודית כנגד לחצי הסביבה. ברוח זו הוא אף הציע לכרוך את אזכור היובל בזיכרון היסטורי יהודי אחר, קדום יותר — דמותו של ר' עקיבא ומות הקדושים שלו ושל תלמידיו בתקופת מרד בר כוכבא.[90]

רבים מאירועי היובל שצוינו בעיתונות היהודית בגרמניה נגעו לאישים שונים — המשך למסורת טיפוח 'פנתיאון הגיבורים של יהודי גרמניה', שהחלה כבר בתקופת ההשכלה.[91] הבולט באירועי יובל אלה צוין בינואר 1936 — אז מלאו מאה וחמישים שנה לפטירתו של

87. 'Glückwünsche an die Wormser Gemeinde', *CVZ*, 31.5.1934
88. 'Der Vorstand der israelitischen Religionsgemeinde Worms, "Zum Geleit" ', *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 1934, p. 85
89. Max Dienermann, 'Die Geschichte der Einzelgemeinde als Spiegel der Gesamtgeschichte', *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 1934, pp. 115-121
90. M. Spitzer, 'Die 900-Jahr-Feier in Worms', *Jüdische Rundschau*, 8.6.1934
91. על פנתאון הגיבורים ההיסטוריים של תנועת ההשכלה בגרמניה ראו: שמואל פיינר, **השכלה והיסטוריה: תולדותיה של הכרת־עבר יהודית מודרנית**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 76–90.

משה מנדלסון. ציונו רחב ההיקף של יובל זה מעורר עניין רב בין השאר בגלל האפשרות להשוותו ליובל המאתיים להולדתו של הפילוסוף, שצוין אף הוא בהרחבה שנים ספורות לפני כן, בספטמבר 1929.

למשתתפים ביובל המאתיים של מנדלסון בשנת 1929, טען ב־1936 הרב הליברלי פריץ במברגר, היתה הצדקה מלאה לחגוג, שהרי הישגיו הרבים עדיין היו בתוקף; עם זאת, מכיוון שמנדלסון נחשב זמן רב למי שהביא לידי ראשית מהלך האמנציפציה, שזה עתה, בעקבות חוקי נירנברג, הגיע אל קִצו, נותן לנו היובל הנוכחי של 1936 הזדמנות למבט אחר על דמותו.[92] בנסיבות החדשות יצא במברגר נגד התפיסה המקובלת שראתה במנדלסון 'אבי האמנציפציה', ובמקום זה בחר להציגו דווקא כ'אבי השפה העברית המודרנית', בהדגישו שמניעיו למפעלים כמו תרגום המקרא והוצאת המאסף נבעו בראש ובראשונה מערכים יהודיים פנימיים. עיצוב דמותו של מנדלסון ברוח זו בידי דובר של היהדות הליברלית שיקף את הפנמתו של המצב החדש של יהודי גרמניה ואת דרכי ההתמודדות עמו. מנדלסון א־פוליטי ודו־ערכי ביחסו לסינתזה בין יהדות לגרמניות התאים לשמש סמל ליהודים גרמנים שנאלצו להשלים עם אובדן הישגי המאה ה־19, לאין ערוך יותר ממנדלסון אבי האמנציפציה כפי שנטו להציגו בשנת 1929.[93]

העיסוק במנדלסון היה המרכזי במגוון דיונים ציבוריים בעיתונות ובספרות היהודית על דמויות היסטוריות. כותבים יהודים בגרמניה הרבו לעסוק גם באישים כמו היינריך היינה ורחל וארנהאגן, וכן בדמויות של לא יהודים כמו פרידריך וילהלם פון הומבולט.[94] משנת 1935 הלכה והתבלטה גם פנייתם של כותבים יהודים — במאמרים ואף בספרים ביוגרפיים — לעסוק באישים יהודים בני תקופות מוקדמות. הבולטים שבהם היו הרמב"ם, שבשנת 1935 צוינו שמונה מאות שנה להולדתו, ודון יצחק אברבנאל שב־1937 צוינו חמש מאות שנה להולדתו. בבטאון האגודה המרכזית אף פורסמה משנת 1935 סדרה ארוכה של מאמרים ביוגרפיים במדור שנקרא 'דמויות יהודיות בתקופתן'. מיטב ההיסטוריונים והפובליציסטים של יהדות גרמניה ובהם איסמר אלבוגן, יצחק היינמן, מקס וינר, פריץ פרידלנדר ולודוויג פויכטוונגר תרמו לסדרה זו מאמרים שעסקו במגוון דמויות יהודיות לאורך ההיסטוריה — ממשה רבנו ודוד המלך המקראיים ועד סרף בער, מנהיגם של יהודי

92. Fritz Bamberger, 'Moses Mendelssohn, Zur 150. Wiederkehr seines Todestages', *CVZ*, 3.1.1936

93. עוד מאמרים בולטים שפורסמו בעיתונות היהודית בגרמניה לציון יובל מנדלסון ראו: 'Jahre 150 nach Mendelssohns Tod, 1786 – 4 Januar – 1936', *Israelitisches Familienblatt*, 2.1.1936; Ludwig Feuchtwanger, 'Der Streit um die Geist Moses Mendelssohns', *JR*, 3.1.1936

94. ראו על כך ביתר הרחבה במאמרי: Guy Miron, 'The Emancipation Heroes' Pantheon in German-Jewish Public Memory of the 1930s', *German History*, 21, 4 (2003), pp. 476-504

אלזס בתקופת המהפכה הצרפתית.[95] סדרה אחרת של ביוגרפיות הופיעה תחת הכותרת 'אישים בהיסטוריה היהודית', ועסקה בעיקר בדמויות של תנאים ואמוראים. את רוב הביוגרפיות כתב הרב הצעיר אברהם השל (יליד 1907), שנולד בפולין והיה לימים אחד מהוגי הדעות היהודים החשובים בארצות־הברית, ואלה פורסמו בבטאון קהילת ברלין, ואחר־כך גם בבטאון קהילת פרנקפורט.[96] דמויות כאלה שימשו יותר את דוברי הזרם הליברלי ופחות את הציונים, אולי משום שהציונים נדרשו יותר להתפתחותו של המפעל הציוני בארץ־ישראל ונזקקו פחות לגיבורים היסטוריים קדומים.

גם בעיתונות ובציבוריות היהודית בצרפת הובלטו אישים היסטוריים וצוינו אירועי יובל, אם כי בהיקף מצומצם לעומת גרמניה. בין האישים ההיסטוריים שיהודי צרפת נזקקו להם בשנות השלושים בלטה דמותו של הכומר אנרי באטיסט גרגואר, שנקשר יותר מכל אדם אחר למאבק של יהודי צרפת על האמנציפציה ולהישגיהם בתקופת המהפכה. יובל המאה למותו של גרגואר, שחל ב־28 במאי 1931, היה הזדמנות לתומכי הרפובליקה, ובהם ליהודים, לציין את זכרו כדי לחזק את ערכי הרפובליקה אל מול איום הפשיזם העולה.[97] ציון יובל המאה לגרגואר, טען למשל אחד הכותבים ב־*L'Univers Israélite*, הוא תגובתם של היהודים על דברי ההסתה ההיטלראים המושמעים בצרפת נגד הגירת היהודים אליה.[98] מורשתו של גרגואר הוצגה במאמר זה כערובה לכך שלא כמו בגרמניה, שהמפלגה הנאצית כבר היתה בה בתהליך התחזקות ניכר, אין סכנה של ממש שהאנטישמיות תקום לתחייה בצרפת. גם בהמשך שנות השלושים, על רקע הידרדרות מצב היהודים בגרמניה ובעוד מדינות, והחרפת בעיית הפליטים היהודים בצרפת, המשיכה דמותו של גרגואר לשמש את היהודים הצרפתים, והם שבו להתחבר אליה מדי שנה בשנה בטקס האזכרה שקיימה 'אגודת ידידי גרגואר'. זכרון מורשתו של גרגואר וקבלת השראה ממנה, נטען במאמר שנכתב לציון יום השנה למותו בשנת 1937, חיוני ביותר דווקא כיום, בזמן שזכויותיהם של אלפי יהודים נשללות מהם בשם תורת הגזע.[99] לבד מגרגואר הרבו הכותבים בעיתונות היהודית

95. ראו כעשרים מאמרים במדור 'Jüdische Gestalten und ihre Zeit', שפורסמו ב־*CVZ* בשנים 1935–1936 בין השאר בתאריכים 21.2.1935, 7.3.1935, 21.3.1935 ו־2.7.1936.

96. ראו המאמרים פרי עטו של Abraham Heschel במדור 'Persönlichkeiten der jüdischen Geschichte', בין השאר ב־*Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin*, 8.3.1936, 29.3.1936, 12.4.1936, 26.4.1936, 17.5.1936 ועוד, וכן ראו מאמרים אלו ב־*Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt*, January, February, March, June, November 1938

97. Alyssa Sepinwall, *The Abbé Grégoire and the French Revolution: The Making of Modern Universalism*, Berkley, Los Angeles and London 2005, pp. 222-223. לסקירת הטקסים שהתקיימו לזכרו בארגונים יהודיים ברחבי צרפת ביום השנה המאה ראו גם: 'La célébration du centenaire de la mort de l'abbé Grégoire', *L'Univers Israélite*, 5.6.1931, 12.6.1931; 'L'abbé Grégoire', *La Tribune juive*, 5.6.1931; 'Le Centenarie de l'Abbé Grégoire', *La Terra Retrouvée*, 25.5.1931

98. Pierre Paraf, 'Français… Juif… Israélite...', *L'Univers Israélite*, 29.5.1931

99. 'A la Mémoire de l'Abbé Grégoire', *Samedi*, 19.6.1937

הצרפתית לעסוק בדמותו של אדולף כרמיה — מייסד אליאנס, נשיא הקונסיסטוריה ושר המשפטים של צרפת — כמייצג היהודי המובהק ביותר של ערכי עידן האמנציפציה וכמי שלחם גם למען זכויות היהודים מחוץ לגבולותיה של צרפת.[100]

בין המועדים שבחרו יהודי צרפת לציין בשנות השלושים בלט יום הבסטיליה — ה־14 ביולי. מעניין שדווקא עיתונות היידיש בזיקה למועד הזה הדגישה את המשמעות הפוליטית האקטואלית של זכרון המהפכה הצרפתית. מגמה זו בלטה במאמר שפרסם יארבלום **בפריזער היינט**, בעקבות עצרת המונים אנטי־פשיסטית שהתקיימה בפריז ב־14 ביולי 1935. כמעט מאה וחמישים שנה חלפו מהיום שפרץ ההמון הצרפתי אל הבסטיליה, כתב יארבלום, האומה הצרפתית כמעט הפסיקה להתעניין ב־14 ביולי, ופתאום הוא עבר מעין ׳תחיית המתים׳ ושב למרכז התודעה הציבורית.[101] המאבק הפנימי בין הפשיזם למתנגדיו בצרפת, הוסיף יארבלום, עתיד להכריע לא רק את גורלה של צרפת אלא את גורל אירופה כולה — וממילא גם את גורל היהודים — ולכן נצחונה של המורשת המהפכנית במאבק הפנים־צרפתי, טען יארבלום באופטימיות, יהיה מכריע כל־כך.

ככל שהתמונה הפוליטית והבין־לאומית הלכה והתקדרה במחצית השנייה של שנות השלושים, כך גבר אזכורה של מורשת המהפכה בצרפת — מגמה שהגיעה לשיאה בשנת 1939 עם ציון השנה המאה וחמישים למהפכה. כבר בפברואר 1939 החלה העיתונות היהודית בשפה הצרפתית לעקוב אחר היערכותו של הממסד הצרפתי לאירועי היובל, שיתפה את קוראיה בהתבטאויותיהם של נציגי הממסד בשאלת יחסה של המהפכה ליהודים והבליטה את הזדהותם של היהודים עמה.[102] בעיתונות היידיש, שהמשיכה לבלוט בנטייתה לפוליטיזציה מפורשת של העבר, שימש היובל הזדמנות מצוינת לכותבים לעודד את קוראיהם לאמונה בנצחון הערכים הצרפתיים. יובל המהפכה יצוין השנה, טען יוסף מילנר **בפריזער היינט** בינואר 1939, במועד שבו כוחות החושך מנסים להשמיד את רוחה, אך שום קובלנץ (רמז לברית המלכים והאצילים האנטי־מהפכנית בסוף המאה ה־18) ושום פשיזם לא יצליחו להביס אותה.[103]

100. ראו למשל: G. Bernard, 'Une noble intervention de Crémieux en faveur de Chrétiens massacrés', *L'Univers Israélite*, 24.11.1933; 'Un professeur de patriotisme Adolph Crémiex', *La Tribune juive*, 25.5.1934

101. מארק יארבלום, ׳צווי מאניפעסטאציעס — צוויי לאגערן׳, **פריזער היינט**, 14.7.1935. על אירועי יום זה בפריז ראו: Eugen Weber, *The Hollow Years: France in the 1930s*, London 1995, p. 140; Julian Jackson, *The Popular Front in France*, p. 7

102. P. Geismar, 'Cent cinquante ans', *L'Univers Israélite*, 3.2.1939; Edouard Herriot, 'La révolution et le Racisme', ibid., 21.4.1939; L. D., 'La cent cinquantième anniversaire de la revolution française', *La Tribune juive*, 12.5.1939

103. יוסף מילנער, ׳89..., 150 יאהר פראנצויזישע רעוואלוציע׳, **פריזער היינט**, 13.1.1939. על התייחסותם של היהודים בצרפת ליובל המהפכה בשנת 1939 ראו גם: Philippe Boukara, 'Commémorations juives de la Révolution française: le cas du cent cinquantenaire (1939) vu par les Juifs de Paris – immigrés en particulier', in: Mireille Hadas-Lebel

אזכור של מגוון אירועי יובל, בעיקר כאלה הקשורים לדמויות ולאירועים מעולמה ההיסטורי של הלאומיות ההונגרית, סייע לדוברים היהודים בהונגריה להדגיש את נבדלותה של המורשת ההונגרית מזו הגרמנית האנטישמית, וממילא להעביר לקוראיהם את המסר שמה שמתרחש בתחום ההשפעה הגרמני אינו צפוי להגיע להונגריה. 15 במרס, יום הזיכרון לאירועי 'מאבק השחרור' ההונגרי של 1848, נעשה בתקופה זו סמל מרכזי למאבקם של מתנגדי ההשפעה הנאצית בהונגריה.[104] ברוח זו הוצג היום הזה גם בעיתונות היהודית. במאמר מערכת שפורסם לרגל ה־15 במרס — שצוין בשנת 1938 תוך כדי הדיון הציבורי על הצעת חוק להגבלת זכויות היהודים ועל רקע החדשות הקשות על האנשלוס באוסטריה הסמוכה — ציין העיתון היהודי *Zsidó Élet*, שמועד זה ממחיש כיצד שבו ערכי החירות, השוויון והאחווה לפעום בלבה של הונגריה, שלא כמו שכנותיה אין היא פונה תפנית חדה ימינה.[105] גם בשנים הבאות המשיכו דוברים יהודים הונגרים, בעיקר מהמחנה הנאולוגי, אך לא רק, לציין את 15 במרס במאמרים ובנאומים חגיגיים, ששילבו בין ביטויים של גאווה לאומית הונגרית לבין הדגשת הפטריוטיות ההונגרית של היהודים. אפילו בשנת 1944, ימים ספורים לפני הכיבוש הגרמני וראשיתה של שואת יהודי הונגריה, המשיכו דוברים יהודים לקשור את ה־15 במרס לעצמאות ולחירות ההונגרית, והצטרפו בכך לרתימתו של סמל היסטורי לאומי זה נגד הברית עם גרמניה הנאצית.[106]

אירוע יובל אחר שציינו בהרחבה דובריה של יהדות הונגריה היה תשע מאות השנים למותו של המלך ההונגרי המייסד אישטוון ('הקדוש' בפי הקתולים) בקיץ 1938. הדרך שבה נדרשו לאירוע יובל זה ממחישה היטב את מאמציהם לעצב את ההיסטוריה ההונגרית ואת מורשתה על־פי צורכיהם ותפיסות העולם שלהם, כפי שניסו לעשות גם הקתולים והפרוטסטנטים באותו הזמן.[107] כך הציגו דוברים יהודים מבעד לדמותו של אישטוון את מה שראו כמורשת הונגרית ייחודית, ובכללה שלטון צדק נוצרי וסובלנות כלפי היהודים. ברוח הנטייה לראות בהשפעה הגרמנית את מקור כל מצוקותיה של הונגריה, ציין למשל ברנט הלר את הניגוד הקיים בין מורשתו ההומניסטית של אישטוון הקדוש לזו של קרל

and Evelyne Oliel-Grausz (eds.), *Les Juifs et la Révolution française: histoire et mentalités*, Louvain 1992, pp. 333-341

104. Árpád von Klimó, *Nation, Konfession, Geschichte: Zur nationalen Geschichtskultur Ungarns im europäischen Kontext (1860-1948)*, München 2003, pp. 313-314

105. 'Március 15.', *Zsidó Élet*, 16.3.1938

106. 'Március idusán…', *MZsL*, 14.3.1940; 'A szabadság napját', *MZsL*, 12.3.1942; 'Március 15.', *Képes Családi Lapok*, 15.3.1942; 'Március tizenötödikét', *MZsL*, 9.3.1944

107. על השיח הקתולי והפרוטסטנטי בנושא בתקופה זו ועל המשמעויות השונות שנקשרו לדמותו של אישטוון הקדוש ראו: Árpád von Klimó, *Nation, Konfession, Geschichte*, pp. 273-277; Paul A. Hanebrink, *In Defense of Christian Hungary: Religion, Nationalism, and Antisemitism, 1890-1944*, Ithaca, NY 2006, pp. 148-154

הגדול — המחוקק העתיק של השבטים הגרמנים. החקיקה ההונגרית של המלך המייסד התגבשה בשיתוף עם הבישופים והנתינים, קבע הלר, ובכך הוא כונן מסורת העומדת בניגוד לדיקטטורים הפועלים בימינו — רמז ברור להיטלר ואולי אף ליומרותיו של סאלאשי, מנהיג 'צלב החץ' הפשיסטי בהונגריה.[108]

ארנו מונקאצ'י (Ernő Munkácsi), אחד הדוברים המרכזיים של הזרם הליברלי־הנאולוגי, תיאר כיצד גובשה החקיקה של המלך המייסד בסיטואציה היסטורית שבה היתה הונגריה נתונה ללחציהן של האומות הגרמניות השכנות ממערב, וסכנות נשקפו לה אז גם ממזרח. מונקאצ'י טען שלעומת מדינות אחרות לא התבססה ממלכתו העתיקה של אישטוון על עקרון הגזע, אלא על אחוות כל בני האומה, ולכן היא התאפיינה בסובלנות וקבלה של היהודים. סובלנות זו עמדה במבחן גם בעת מסעי הצלב, כשהחליט אחד ממלכי שושלת בית ארפד (Árpád) לסגור את גבולותיה של הונגריה בפני האספסוף הנוצרי, גרמני בעיקרו.[109] דברים אלו משקפים בבירור את תפיסת המציאות של מונקאצ'י בשנת 1938 ואת תקוותו שמצב היהודים בארצו יהיה שונה ממצבם בתחום השלטון הגרמני.

כמו בגרמניה, ויותר מאשר בצרפת, המשך אחיזתם של דוברי הזרם המרכזי ביהדות הונגריה בעבר הלאומי של ארצם ניכר בפנייתם המחודשת לגיבורים היסטוריים לאומיים, ולעתים אף בדיון ביחסם ליהודים. בקיץ 1940 ציינה העיתונות היהודית בהונגריה את יובל המאה לחיבור **על האמנציפציה של היהודים** פרי עטו של המדינאי ההונגרי יוסף אוטווש, שזוהה יותר מכל אישיות אחרת עם האמנציפציה של היהודים בהונגריה.[110] זמנם של מקצת טיעוניו של אוטווש עבר, טען אז הפובליציסט ארנו באלאגי, אך לא עבר זמנה של אהבת האדם העמוקה שבעדה הביט ביהודים משוללי הזכויות. לפני מאה שנה, הוסיף באלאגי, ניכר היה שהאינטרסים שנאבקו באמנציפציה היו בעיקרם צרים וחומרניים, ולעומת זאת האינטרס הרחב של כלל האומה ופיתוחה היה שילוב היהודים — רמז לעמדתו בשאלת עתיד שילובם של היהודים גם בזמן כתיבת הדברים (1940).[111] חודשים אחדים אחר־כך, בפברואר 1941, בחרו עורכי *Magyar Zsidók Lapja* לציין את שבעים השנה לפטירתו של אוטווש, שהם כינוהו 'החבר הכי קרוב שלנו בהונגריה של המאה הקודמת', בפרסום מחודש של קטעים מספרו — 'המילים היפות שנכתבו עבורנו ועבור החירות שלנו'.[112] דוברי היהודים המשתלבים חתרו לנכס את מורשתם של עוד אישים בולטים בתנועה הלאומית ההונגרית, כמו לאיוש קושוט, ומורשתו נדונה בהרחבה ב־*Magyar Zsidók*

108. Bernát Heller, 'Szent István éve', *Zsidó Élet*, 9.7.1938

109. Ernő Munkácsi, 'Szent István', *Egyenlőség*, 11.8.1938

110. לספרו של אוטווש בתרגום עברי ראו: יוסף אוטווש, **על האמנציפציה של היהודים**, ירושלים תשס"ג.

111. Ernő Ballagi, 'Egy eszme és könyv centennáriuma, Báró Eötvös József: A zsidók emancipációja [1840]', *MZsL*, 1.8.1940

112. 'Báró Eötvös József beszél…', *MZsL*, 13.2.1941

Lapja ב־16 במרס 1944, ימים ספורים לפני הכיבוש הנאצי, שאז מלאו חמישים שנה למותו.[113] אפילו אישטוון סצ'ני, המדינאי ההונגרי הגדול של עידן הרפורמה (הרבע השני של המאה ה־19), שנודע בהסתייגותו משילוב היהודים באומה ההונגרית, הוצג במאמר מערכת ב־ *Magyar Zsidók Lapja* באוגוסט 1941 כבעל יחס חיובי ליהודים.[114]

סיכום

במאמר זה הצגתי פן מסוים של השיח הציבורי והתודעה העצמית של 'יהדות האמנציפציה' בתקופת המשבר והשקיעה שלה. הראיתי כיצד יסודות מרכזיים מה'מיתוסים יוצרי המולדת' שפיתחו היהודים ואשר שימשו אותם בכל אחת משלוש המדינות בשנות השיא של עידן האמנציפציה, הוסיפו להופיע אצל רבים מדובריהם גם בשלהי עידן זה ובשנים של ערב תקופת השואה. בשלוש הקהילות הניעה המצוקה הפוליטית את הכותבים היהודים לפנות אל העבר ולנסות לגייס ממנו כוחות ולגיטימציה להמשך מאבקם. בכל אחת מהן ראינו גם ביטויים מודעים ומפורשים לצורך בשימוש בעבר למען צורכי ההווה — הן למאבק הפוליטי על זכויות היהודים והן למאבק המורלי לעידוד בני הקהילה. אם בנוגע לגרמניה, שבה התנהל שיח זה תחת פיקוחו של הצנזור הנאצי, אפשר לומר שהעיסוק בעבר היה מעין מפלט של חוסר בְּרֵרה בגלל היעדר האפשרות למאבק פוליטי ישיר, הרי הדוגמאות האחרות ממחישות את חיוניות שילובו של 'העבר השימושי' במאבק פוליטי חופשי יחסית. המבט ההשוואתי, שאינו מקובל תמיד בחקר הקהילות היהודיות בתקופה הנדונה — בין השאר בגלל הבדלי הרקע, התרבות והלשון בין הקהילות — חשף את המכנה המשותף הרחב באופני ייצוגו של העבר והשימוש בו בשלוש קהילות יהודיות גדולות לפני תקופת השואה.[115]

מרבית הדוברים היהודים שנדונו במאמר זה השתייכו למחנה היהודי הליברלי המשתלב או הזדהו עמו — הזרם המרכזי בקרב יהודי גרמניה, הונגריה ובני הקהילה היהודית

113. 'Kossuth', *MZsL*, 16.3.1944
114. 'Gróf Széchenyi István és a zsidóság', *MZsL*, 14.8.1941. על יחסו הבעייתי של סצ'ני להשתלבות היהודים בהונגריה ראו: יעקב כ"ץ, **שנאת ישראל: משנאת הדת לשלילת הגזע**, תל־אביב תש"ם, עמ' 204–205; נתנאל קצבורג, **אנטישמיות בהונגריה, 1867–1914**, תל־אביב תשכ"ט, עמ' 25–28.
115. על חשיבות השאיפה להשתחרר מנקודת המבט המצומצמת של העיסוק בקהילה הבודדת על מנת להציג תמונה שלמה יותר של תהליכים מסוימים בהיסטוריה היהודית באופן שמחייב מבט השוואתי זהיר ראו: שולמית וולקוב, 'היהודים בחיי העמים: סיפור לאומי או פרק בהיסטוריה משולבת', ציון, סא (תשנ"ו), עמ' 91–111. על אתגר ההיסטוריה היהודית ההשוואתית ועל הקשיים הניצבים לפני היסטוריונים המנסים להתמודד אתו ראו: Todd M. Endelman, 'Introduction: Comparing Jewish Societies', idem (ed.), *Comparing Jewish Societies*, Ann Arbor, MI 1997, pp. 1-21

הצרפתית המקומית. העיתונות היהודית של הזרם הזה, שעל אף ההבדלים בין המשתלבים בשלוש הקהילות היה לה מכנה משותף רחב, היתה הבימה המרכזית לעיסוקה של המחשבה הציבורית היהודית בדימויי העבר לצורכי ההווה. כך הדגישו הכותבים, שעם המרכזיים שבהם נמנו רבנים בעלי הכשרה היסטורית, בוגרי בתי־המדרש המודרניים לרבנים בברלין, בברסלאו, בפריז ובבודפשט, את קדמותה ורציפותה של ההתיישבות היהודית בארצם. מאמרים רבים, לעתים גם סדרות של מאמרים, פרי עטם של מגוון כותבים, נועדו במידה רבה ליצור רושם ששילוב היהודים בסביבתם היה נורמטיבי מאות בשנים ועלה בקנה אחד עם מורשתה הלאומית של המדינה. גם הפנייה לדמויותיהם של אישי מופת בתולדות האומה נועדה לנכסם למחנה של תומכי האמנציפציה. עיצובו של העבר על־פי דפוסים אלו לא היה חידוש של התקופה שמאמר זה עוסק בה, אלא המשך ישיר לעבר השימושי ולהיסטוריוגרפיה היהודית הממסדית שהתגבשו בכל אחת משלוש הקהילות במהלך המאה ה־19. המצב המשברי של שנות השלושים הניע פובליציסטים ופעילי ציבור יהודים לפתח ולהפיץ באינטנסיביות גוברת את דמות העבר ששירתה אותם בעידן האמנציפציה. לעתים הם נהגו כך כחלק ממאבקם על עתיד האמנציפציה ולעתים היתה המטרה לתת לעידן ההשתלבות והאמנציפציה לגיטימציה היסטורית, גם אם נאלצו להכיר בשקיעתו.

עליית המשטר הנאצי בגרמניה והחמרתה של ההתנכלות ליהודים בתחומה אף הניעו כותבים יהודים בצרפת ובהונגריה לנסות ולהצביע על המייחד את ההיסטוריה ואת התנועה הלאומית שלהם מזו של גרמניה — ערובה שלהם זה לא יקרה. העיון במקרה ההונגרי הראה שמגמה זו נמשכה שם גם אל תוך ימי המלחמה, ואפילו ערב חורבנה של יהדות הונגריה. המקרה הצרפתי הראה שגם דובריהם של המהגרים היהודים בצרפת, שייצגו תרבות פוליטית שונה מזו של הקהילה היהודית המקומית, נטו ליצירתו של 'עבר שימושי' הנוגע ליהדות צרפת ולהפצתו. בנסיבות של שנות השלושים הם אף נטו לפוליטיזציה ישירה של השימוש בעבר וניסו לגייס את מורשת המהפכה למאבק באיום הפשיסטי.

בחלק הארי של המאמרים והפרסומים שנגעו לעבר והופצו בידי דוברי המחנות המשתלבים בשלוש הקהילות, אין אנו מוצאים חידושים של ממש בתפיסת העבר היהודי ובייצוגו לעומת דמות העבר שגיבשו הממסדים היהודיים הליברליים בעידן האמנציפציה. אבל במיעוטם של המקרים התמונה היתה שונה, בראש ובראשונה בגרמניה ובמידה פחותה גם בהונגריה. כך נאלצו כמה דוברים מהמחנה היהודי הליברלי להכיר בשקיעתו של רעיון הקדמה והציעו לקוראיהם תפיסה מחזורית או גלית של ההיסטוריה היהודית — מה שהיה בגדר חידוש ברמת השיח הציבורי היהודי. סיפור העבר גויס כדי לסייע לקוראים לפרש את תהליך השקיעה שהם חווים בהווה כחלק מתנועה גלית רחבה. גם ההערכה המחודשת של דמותו של משה מנדלסון בשנת 1936 והניסיון לדה־פוליטיזציה של דמותו היו בגדר חידוש. בצרפת, לעומת זאת, לא ניכרו מגמות כאלה אצל דוברי המחנה היהודי המשתלב.

דימויי העבר שהוצגו כאן לא נועדו רק לביסוס הלגיטימציה של התיישבות היהודים במדינתם ואזרחותם בה כחלק מהמאבק הציבורי והפוליטי שניהלו על מעמדם. הם שימשו

גם כבסיס לעימותים פנים־יהודיים, שלא יכולתי לדון בהם במאמר הזה, בעיקר בין דוברי הזרם הליברלי המשתלב לבין דוברים ציונים ואורתודוקסים, שהציעו גרסאות משלהם לתמונת העבר היהודי בארצם. פן אחר של העיסוק בעבר, שגם אליו לא יכולתי להידרש כאן, היתה פנייתם של כותבים מסוימים אליו לצורך רפלקסיה ביקורתית מעמיקה יותר על מצב קהילתם, ולעתים אף לחשבון נפש היסטורי נוקב. עם זאת, נראה נכון לומר שֶהעבר השימושי' היה בעבור יהודי האמנציפציה בשנים קשות אלו בראש ובראשונה כלי לחיזוק תודעתם העצמית בשעת המשבר, להענקת פשר לחוויות הקשות שעברו עליהם ולנחמה.

תקשורת וחקר השיח

לשונות ההתנתקות

פנינה שוקרון־נגר

מבוא

תהליך ההתנתקות שהתרחש בארץ באוגוסט 2005 חולל גם סערה לשונית. התהליך, שכינויו הרשמי היה 'התנתקות',[1] קיבל שמות רבים נוספים: נסיגה, נסיגה חד־צדדית, גירוש, עקירה, פינוי, יציאה ועוד. גם האזורים שתהליך זה התרחש בהם נקראו בשמות שונים: עזה, חבל עזה, רצועת עזה, גוש קטיף; שומרון, צפון (ה)שומרון, הגדה המערבית; השטחים, השטחים הכבושים ועוד. אף האנשים שהתהליך עסק בהם הוגדרו במגוון הגדרות: מתנחלים, מתיישבים, תושבים, מפונים, עקורים ועוד.

המגוון העצום של הסימנים הלשוניים הנוגעים לתהליך על היבטיו השונים איננו מקרי; הוא מעיד על הבדלים בעמדות שרווחו כלפיו. במונחים של בחטין זהו ביטוי של תופעת הפוליגלוסיה: רב־לשוניות, רב־דיבוריות.[2] במאמר זה אתרכז בתופעת הפוליפוניה — פוליגלוסיה שעיקרה ריבוי לשונות בלשונו של היחיד,[3] ואבחן כיצד תופעה זו באה לידי ביטוי בטקסט שכתב משה ארנס בנושא ההתנתקות[4] (ראו נספח).

פוליגלוסיה, הטרוגלוסיה ופוליפוניה

פוליגלוסיה, לדברי בחטין, היא הקיום המשותף של לשונות חברתיות ואידאולוגיות מגוונות, המתחככות זו בזו, סותרות ומטעימות מחדש זו את זו, ויוצרות לשונות חדשות

1. מסיבה זו, ואף שגם הסימן 'התנתקות' כנרדפיו איננו נעדר ריגושיות, הוא ישמש אותי במאמר.
2. ראו, למשל: מיכאל מיכאילוביץ' באחטין, **הדיבר ברומן** (בעריכת טוביה ריבנר; תרגום: ארי אבנר), תל־אביב 1989; M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin* (edited by Michael Holquist; translated by Caryl Emerson and Michael Holquist), Austin, TX 1981
3. שם.
4. ארי שביט, **חלוקת הארץ: ישראלים חושבים על ההתנתקות**, ירושלים 2005, עמ' 35–38.

נוספות.[5] תופעה זו קיימת בשלושה מישורים: בין לשונות לאומיות, בין הלשונות המרכיבות לשון לאומית נתונה (הטרוגלוסיה), ובין לשונות המרכיבות את לשונו של היחיד (פוליפוניה, רב־קוליות).

הטרוגלוסיה היא הרב־גוניות הלשונית שמאפיינת כל לשון לאומית.[6] מקור המונח הוא ביוונית: hetero פירושו אחר, ו־glot — לשון או קול. הלשון, לדעת בחטין, לעולם משקפת את קולו של האני ואת קולו של האחר, ולכן היא הטרוגלוטית מתחילתה ועד סופה. הלשונות השונות המרכיבות את הלשון מייצגות סתירות ועימותים בין תקופות שונות בהיסטוריה ובין קבוצות חברתיות־אידאולוגיות. בקצה אחד של משמעותה הטרוגלוסיה מכוונת להבדלים דיאלקטיים גדולים הדומים לאלה שבין לשונות לאומיות שונות, ואילו בקצה האחר הטרוגלוסיה מכוונת להבחנה בין אופנות לשוניות בנות חלוף של שנים ואפילו של ימים ושל שעות בחיי החברה והפוליטיקה. בעיקר מזוהה ההטרוגלוסיה עם ההבדלים בין עגות חברתיות, ז׳רגונים מקצועיים, סוגות ספרותיות, אסכולות ולשונות של דורות ושל גילאים. לכל אחת מהלשונות החברתיות הללו יש מילון ייחודי והטעמות ייחודיות, תולדה של ההקשרים ושל המתחים החברתיים שמהם נולדה הלשון ושבמסגרתם היא התקיימה.[7]

פוליפוניה היא הקיום המשותף של קולות שונים בשיח של דובר יחיד. הקול, לדעת בחטין, מייצג את האישיות המדברת, את התודעה, לכן יש לו תמיד רצון משלו, גוון משלו וצליל משלו.[8] דיאלוג בין קולות שונים עשוי לפעפע אל המבע היחיד ולהפוך אותו לפוליפוני, דו־קולי. מבע מסוג זה מייצג בעת ובעונה אחת שני קולות שונים: קולו של הדובר ובה בעת קולו של דובר אחר, או קול המבטא תודעה אחת של דובר ובמקביל קול המבטא תודעה אחרת שלו (למשל, תודעה מוקדמת לעומת מאוחרת).

אם כן, המבע הדו־קולי הוא ״יציר כלאיים״, עירוב בין שני קולות, שתי השקפות עולם, שתי לשונות ולכן גם שתי משמעויות. התוצאה היא דיאלוג סמוי שזירתו היא המבע עצמו; התנגשות בלתי־נמנעת בין המשמעות הישנה, המקורית של המבע לבין המשמעות החדשה שדובר מעניק לו בשיח שלו. בחטין קושר תופעה זו למבעים הומוריסטיים, אירוניים ופארודיים, ומדגים אותה ברומנים הפוליפוניים של דוסטויבסקי ושל רבלה.[9]

5. שם.
6. שם.
7. שם. וראו גם: Simon Dentith, *Bakhtinian Thought: An Introductory Reader*, London and New York 1995
8. ראו למשל: באחטין, **הדיבר ברומן**; Bakhtin, *The Dialogic Imagination*; M. M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays* (edited by Caryl Emerson and Michael Holquist; translated by Vern W. McGee), Austin, TX 1986
9. שם. וראו גם: Pavel N. Medvedev and M. M. Bakhtin, *The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociological Poetics* (translated by Albert J. Wehrle), Baltimore and London 1978; Graham Allen, *Intertextuality*, London and New York 2000; Dentith, *Bakhtinian Thought*; Julia Kristeva, ‘Word, Dialogue and

הקורפוס ושיטת הדיון

הטקסט של ארנס, שבו אדון, פורסם כאמור בספרו של ארי שביט **חלוקת הארץ**.[10] שביט קיבץ לפני תחילת ההתנתקות טקסטים שכתבו 33 אישים ישראלים בעלי עמדות אידאולוגיות ורגשיות שונות כלפי התהליך הצפוי. הטקסטים מכילים בעיקר סקירה של יתרונות התהליך ושל חסרונותיו מנקודת ראותו של כל דובר וכן תרחישים עתידיים שהוא צופה. במבוא לספר כותב שביט: 'דבריהם של המשתתפים נרשמו מפיהם, נערכו בשיתוף פעולה איתם ועובדו בנוסח כמעט אחיד'.[11] את התוצאה הוא מתאר: 'ספר ללא רגשות וללא חוויות. ספר ללא יצרים וללא ריגושים. ספר ללא צבעים, ללא ריחות, ללא טעמים. ספר שהשיח שלו הוא שיח קר של רופאים: דיאגנוזה, פרוגנוזה, הערכת סיכויים'.[12]

ואולם, בדברים אלה חוטא שביט לאמת הלשונית־האידאולוגית: בטקסטים שאסף מתקיימים דיאלוגים סוערים ביותר בין לשונות שונות ובין תפיסות עולם מנוגדות. במישור ההטרוגלוטי ניכרים דיאלוגים אלה בעיקר בהשוואה בין טקסטים שלכותביהם עמדות שונות כלפי תהליך ההתנתקות, ואילו במישור הפוליפוני ניכרים הדיאלוגים הללו בעיקר בהשוואה בין נקודות מבט שונות הנבחנות על־ידי דובר נתון ומצביעות על תפיסות שונות שבהן הוא מחזיק בו בזמן.

הביטויים הלשוניים של תופעות ההטרוגלוסיה והפוליפוניה הם משני סוגים: הסוג הראשון — בחירת סימנים לשוניים שונים בתכניהם ובמטעניהם הריגושיים[13] לייצוג אותו מסומן במציאות (למשל, תהליך ההתנתקות מוגדר 'גירוש' או 'עקירה' בפי מתנגדיו ו'יציאה' או 'פינוי' בפי תומכיו; אנשי האזור מוגדרים 'מתיישבים' רק מנקודת מבט של תמיכה בהם). הסוג השני — ייחוס קונוטציות ריגושיות שונות לאותם סימנים לשוניים (למשל, שימוש בסימן 'מתנחלים' כשלילי ובסימן 'נסיגה' כחיובי בפי תומכי התהליך לעומת שימוש בסימן 'מתנחלים' כחיובי ובסימן 'נסיגה' כשלילי בפי מתנגדיו).[14]

Novel', in: Julia Kristeva, *The Kristeva Reader* (editor: Toril Moi; translated by M. Waller), New York 1986, pp. 34-61. להרחבה על תופעת הדיאלוגיזם בכלל ולסקירת מקורות ביבליוגרפיים בנושא ראו: פנינה שוקרון־נגר, 'אינטרטקסטואליות בתעמולת הבחירות בטלוויזיה במאי 1999: אפיונים לשוניים ופונקציות רטוריות', עבודה לתואר דוקטור, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר־שבע 2003.

10. ארי שביט, **חלוקת הארץ: ישראלים חושבים על ההתנתקות**, ירושלים 2005.
11. שם, עמ' 15.
12. שם, עמ' 14.
13. ריגושיות היא הפוטנציאל שיש לסימן לשוני לשקף את הרגשות של הדובר או לעורר רגשות אצל נמענו. ראו: Geoffrey Leech, *Semantics*, Harmondsworth 1974; Charles K. Ogden and Ivor A. Richards, *The Meaning of Meaning*, London 1946
14. על ריבוי הפרשנויות של דימויים חזותיים שונים (חיילים, ילדים, מתנחלים ועוד) ראו: איילת כהן, 'דימויים חזותיים כטיעונים במערכה אידאולוגית: דילמות בסיקור הטלוויזיוני של תהליך ההתנתקות', **במכללה**, 19 (2007), עמ' 15–37.

במאמר זה אדון, כאמור, בגילויי הפוליפוניה בטקסט שכתב ארנס. טקסט זה נבחר לדיון משום שיש בו דוגמאות יפות לפוליפוניה: ריבוי קולות פנימי, סמוי, הניכר בסימנים הלשוניים המשמשים לתיאור ההתנתקות, ורק בחלק מן המקרים חופף לריבוי הקולות החיצוני, הגלוי, בטקסט (עמדות של קבוצות פוליטיות שונות או נקודות מבט שונות של הדובר). ניתוח הטקסט ייעשה בכלים בלשניים־טקסטואליים ויתמקד בבחינת המשמעויות שקוראים שונים עשויים לייחס לסימני ההתנתקות. אין בכוונתי לנסות להתחקות אחר מניעיו של ארנס לבחור סימן זה או אחר, ולא אדון בהשלכות שייתכן שהיו לאינטראקציה בין ארנס לבין עורך הספר, 'מזמין' המאמר. זאת בהתאם להשקפתה של ג'וליה קריסטבה,[15] הוגת תאוריית האינטרטקסטואליות, ולפיה בתוך הטקסט הלשוני מקודדות כל המשמעויות הסמיוטיות (היסטוריות, תרבותיות, חברתיות, אידאולוגיות ופסיכולוגיות) הרלוונטיות לקיומו, ולכן יש לראות בו (ולא בכותב או בקורא) את מרכז התהליך של ייצור המשמעויות. יצוין כי הטקסט הנדון (ראו נספח) הוא חלק מהטקסט המקורי, והוא כולל רק את הקטעים הרלוונטיים לענייננו.

דיון

ארנס פותח את הטקסט בהצגת עמדתו כלפי התהליך הנדון:[16]

1. מבחינה אידיאולוגית אינני רואה קושי ביציאה מרצועת עזה. אינני רואה בחבל
2. עזה חלק בלתי נפרד מארץ ישראל. על כן כבר כשכיהנתי כשר ביטחון בראשית שנות
3. התשעים תמכתי בהוצאתו של צה"ל מהרצועה. חשבתי שאין כל הצדקה לכך שיחידות
4. צבא יישארו באזורים המאוכלסים בצפיפות בפלסטינים.

המשפט הראשון מנוסח כתיאור תמציתי של עמדת ארנס כלפי התהליך: 'מבחינה אידיאולוגית אינני רואה קושי ביציאה מרצועת עזה' (שורה 1). הגדרת התהליך כ'יציאה מרצועת עזה' משקפת ריחוק רגשי של הדובר הן ביחס לתהליך והן ביחס לאזור עצמו: הסימן 'יציאה' מתאפיין בריגושיות מתונה[17] משום שרכיב המשמעות הדומיננטי שבו הוא של תנועה (מעבר ממוצא מסוים אל יעד מסוים); הסימן 'רצועת עזה' הוא תרגום של המונח הערבי 'קיטע ע'זה', שהשתרש בארץ לאחר הסכמי שביתת־הנשק בשנת 1949 וקביעת הגבול עם מצרים.[18] בשל זרותו של המונח ומהותו הגאוגרפית, עשוי השימוש

15. Julia Kristeva, 'Word, Dialogue and Novel', *The Kristeva Reader*, pp. 34-61
16. הסימנים הקשורים ישירות להתנתקות מודגשים. מספור השורות תואם את מספורן בנספח. ההדגשות שלי, פש"נ.
17. זאת, בניגוד לריגושיות של 'נסיגה' ו'עקירה' (ראו בהמשך).
18. רוביק רוזנטל, **הזירה הלשונית: דיוקן השפה העברית**, תל־אביב 2001, עמ' 114; אתר דובר צה"ל: www.idf.il/DOVER, 7 באוגוסט 2005.

בו ללמד על היעדר תחושת שייכות לאזור. יתרה מזו, שם העיר 'עזה' נושא קונוטציה שלילית בעבור רבים בציבור הישראלי, ולכן ייתכן שהצירוף כולו ('רצועת עזה') ייתפס כביטוי להסתייגותו הרגשית של ארנס מהאזור. אם כן, תוכנה של העמדה שארנס מציג, ולפיה אין הוא רואה קושי ביציאה מרצועת עזה, עולה בקנה אחד עם הסימנים המשמשים להצגתה. ואולם כפי שיתברר בהמשך, עמדה זו היא רק פן אחד בהשקפתו של ארנס בנוגע לתהליך. רמז לכך יש בביטוי המתחם[19] 'מבחינה אידיאולוגית', המלמד על קיומן של בחינות אחרות.

במשפט הבא מנמק ארנס את עמדתו: 'אינני רואה בחבל עזה חלק בלתי נפרד מארץ ישראל' (1–2). במפתיע, בנסותו להצדיק את העמדה שהציג קודם לכן השתמש ארנס בצירוף 'חבל עזה'. הסימן 'חבל' משמש פעמים רבות בצירוף 'חבל ארץ', ולכן מאופיין בקונוטציה חיובית של תחושת קִרבה ושייכות לאזור שהוא מייצג.[20] עמוס כרמל מציין כי הצירוף 'חבל עזה' 'רווח במיוחד בפיו של מנחם בגין וכמה מבכירי הליכוד, מתוך רצון להימנע משימוש במושג המצרי רצועת עזה'.[21] אם כן, המרתו של הצירוף 'רצועת עזה' ב'חבל עזה' עשויה ללמד על אמביוולנטיות ביחסו של ארנס לאזור. אפשרות אחרת היא שהצירוף החדש הוא הדהוד לשפתם של אנשי ארץ־ישראל השלמה, שמעמדתם (אמונה בשייכותו של האזור לישראל) הוא מסתייג. כך או כך, יש כאן ביטוי לתופעת הפוליפוניה: מבע המזוהה עם אידאולוגיה מסוימת מפעפע לתוך השיח של דובר המסתייג ממנה (חלקית או לחלוטין) ועקב כך הוא הופך למבע דו־קולי, זירת מאבק בין שתי אידאולוגיות מנוגדות. העימות בין האידאולוגיה של ארנס לבין זו של אנשי ארץ־ישראל השלמה מתרחש אפוא בטקסט בשני רבדים: ברובד הגלוי — בשלילה המפורשת של תוכן העמדה המנוגדת ('אינני רואה בחבל עזה חלק בלתי נפרד מארץ ישראל'); וברובד הסמוי — בעצם השימוש שהוא עושה בצירוף המזוהה עם אנשי ארץ־ישראל השלמה לשם שלילת עמדתם.

בהמשך מתאר ארנס את תמיכתו בעבר בהוצאת צה"ל מהאזור הנדון ומנמק גם עמדה זו: 'על כן כבר כשכיהנתי כשר ביטחון בראשית שנות התשעים תמכתי בהוצאתו של צה"ל מהרצועה. חשבתי שאין כל הצדקה לכך שיחידות צבא יישארו באזורים המאוכלסים בצפיפות בפלסטינים' (2–4). מילית התוצאה 'על כן' ותוכן הדברים הנ"ל עשויים להביא לתפיסתם כהוכחה לעקיבותה של עמדת ארנס המוצגת בתחילת הפסקה ('מבחינה אידיאולוגית אינני רואה קושי ביציאה מרצועת עזה' [1]). ואולם הוצאתו של צה"ל מהאזור

19. זהר לבנת, 'תיאורי משפט מתחמים', בתוך: אורה שורצולד, שושנה בלום־קולקה ועלית אולשטין (עורכות), **ספר רפאל ניר: מחקרים בתקשורת בבלשנות ובהוראת לשון**, ירושלים 2000, עמ' 370–376.
20. ריגושיות מסוג זה, הנובעת מהקשריו השכיחים של סימן לשוני, מכונה בפי ליץ' 'משמעות קולוקטיבית'. ראו: Leech, *Semantics*.
21. עמוס כרמל, **הכול פוליטי: לקסיקון הפוליטיקה הישראלית**, I, לוד 2001, עמ' 861–862.

היא לכל היותר רק חלק מתהליך ההתנתקות, ולכן הצגתם המשתמעת כשווים עשויה להיחשב הטעיה רטורית. ואמנם נראה בהמשך כי יחסו של ארנס לתהליך ההתנתקות שונה לחלוטין מיחסו בעבר להוצאת צה״ל מהאזור.

ראויה לתשומת לב חזרתו של ארנס על הסימן ׳רצועה׳ בדברו על הוצאת צה״ל מהאזור.[22] הסימן ׳רצועה׳ הוא תוצאה של השמט מהסימן המקורי ׳רצועת עזה׳. בעיני המייחסים לשם ׳עזה׳ קונוטציה שלילית, ייתכן שהוא ריגושי פחות מהצירוף המקורי כולו, אך גם הוא משקף ריחוק רגשי כלפי האזור שהוא מסמן. ריחוק זה וכן עמדתו הבטחונית של ארנס מנומקים במשפט: ׳חשבתי שאין כל הצדקה לכך שיחידות צבא יישארו באזורים המאוכלסים בצפיפות בפלסטינים׳ (3–4).

לאחר פירוט עמדתו בנושא, ארנס פונה אל היבט אחר של התהליך: העוול שייגרם, לתפיסתו, לתושביו היהודים של האזור (5–16):

5. על כן הבעיה הגדולה שאני רואה בתוכנית ההתנתקות היא הבעיה של עקירת
6. יישובים. הקושי הוא בהוצאת אנשים בכוח מבתיהם. לדעתי, במעשה
7. העקירה יש שני כשלים:
8. א. העקירה פוגעת באופן קשה בזכויות האדם של המתיישבים. אני מתקשה להבין
9. מדוע אנשי זכויות האדם בישראל לא מתייחסים ברצינות לבעיה המתעוררת בשל
10. הפגיעה הגורפת בזכויותיהם של תושבי גוש קטיף. האנשים הללו לא פעלו
11. באופן בלתי חוקי. המדינה עודדה אותם להתיישב במקומות שבהם התיישבו. הם
12. הקימו במקום משפחות, בנו מוסדות, קברו מתים. בתקופת האינתיפאדה הם סבלו
13. יותר מכל קבוצת אוכלוסייה אחרת. כעת, באופן פתאומי, המדינה באה ואומרת להם
14. שהיא עומדת להוציא אותם מבתיהם בכוח. שום אדם שקיבל חינוך ליברלי
15. לא יכול לקבל זאת. שום אמריקאי לא היה מקבל זאת. בעיני העקירה היא מעשה
16. חמור של פגיעה בזכויות יחיד בסיסיות.

תחילה מסומן המעבר לנקודת מבט חדשה: ׳על כן הבעיה הגדולה שאני רואה בתוכנית ההתנתקות היא הבעיה של עקירת יישובים׳ (5–6). לעומת התמיכה בתהליך שהציג ארנס לפני כן, מנקודת מבטו האישית (1–4), בבחנו את התהליך מנקודת מבט אנושית־מוסרית הוא מתנגד לו. שינוי זה גורר שינוי בטרמינולוגיה לאורך כל הפסקה.

נבחן תחילה כיצד מסומן התהליך. הסימן השכיח ביותר כאן הוא ׳עקירה׳: ׳עקירת יישובים׳ בשורות 5–6 ולאחר מכן שלוש פעמים ׳העקירה׳ בשורות 7, 8 ו־15.[23] סימן מטפורי זה מציין העתקה כוחנית בעיקר של בני־אדם ממה שנתפס בעיני הדובר כביתם, ולכן באופן טבעי הוא רווח בפי מתנגדי התהליך. ריגושיותה של המילה שלילית ביותר,

22. בהמשך ל׳יציאה מרצועת עזה׳ שבשורה 1.
23. הצירוף הכבול ׳תוכנית ההתנתקות׳ בשורה 5 אינו מייצג את התהליך עצמו, ולכן לא ייחשב אחד מסימניו.

בעיקר משום שכדברי רוביק רוזנטל[24] היא 'משדרת אלימות כלפי חסרי ישע'.[25] ארנס אף מעצים את ריגושיותו של הסימן באמצעות הצירופים 'הוצאת אנשים בכוח מבתיהם' (6) ו'להוציא אותם מבתיהם בכוח' (14), שבהם מאוזכרים חלק מהרכיבים הסמנטיים של 'עקירה' בשימושה המטפורי: שימוש בכוח, פעילות אקטיבית על גורם פסיבי והרחקתו ממקומו הטבעי. אזכורם הגלוי של רכיבים אלה מחייה את המטפורה השחוקה ומגביר את חיוניותה ואת השפעתה הרטורית.

זאת ועוד, בהציגו את עמדתו האישית־האידאולוגית בפסקה הקודמת השתמש ארנס בסימנים 'רצועת עזה' ו'רצועה', ואילו בהתייחסו להיבט האנושי של התהליך הוא מכנה את האזור 'גוש קטיף' (10). בשונה ממקביליו, סימן זה אינו מתקשר אסוציאטיבית לעיר עזה (טריטוריה ערבית מובהקת), ולכן בקרב חלק מהציבור ריגושיותו עשויה להיות חיובית יותר. למעשה, האזור המכונה 'גוש קטיף' הוא רק חלק מהאזור המכונה 'רצועת עזה' או 'חבל עזה', אולם בציבור נפוץ השימוש בשמות הללו כנרדפים לקסיקלית, וייתכן שכך גם אצל ארנס. אפשרות אחרת היא, שבאמצעות ההבחנה במינוח יוצר ארנס הבחנה תפיסתית בין 'אזורים המאוכלסים בצפיפות בפלסטינים' (4), שמהם אפשר לדעתו לצאת, לבין 'גוש קטיף' המאוכלס ביהודים בלבד, ולפיכך דינו צריך להיות אחר.

עדות יפה לקשר שבין שם האזור הנדון לבין מידת הקושי לשכנע בצדקתו של תהליך ההתנתקות יש בדבריו של ראש הממשלה דאז, אריאל שרון: 'אני חושב, איך מנחם בגין היה מסביר תוכנית כזאת. לבגין לא היה מתחרה בדיבור, בלשון. אני בא ממקום שבו הדיבור לא חשוב כל־כך. בגין, אני מעריך, לא היה קורא לאזור שאנחנו מפנים "חבל קטיף" אלא היה קורא לו "ארץ פלישתים", עוזבים את "ארץ פלישתים"'.[26]

ראוי לתשומת לב גם השימוש הרטורי שעושה ארנס בסימן 'יישובים' (6). מבחינת תוכנו, סימן זה מכוון למקום מגורים בעל אופי כפרי הן בגבולות הקו הירוק והן מחוץ לו. משום כך ריגושיותו של הסימן חיובית בדרך־כלל, או ניטרלית לכל הפחות. זאת בשונה מהסימן 'התנחלויות',[27] המזוהה עם מקומות מגורים מעבר לקו הירוק, ועל כן ריגושיותו תלויה בעמדתם האידאולוגית של הדוברים.[28] במידה רבה נגזר ההבדל הריגושי

24. רוביק רוזנטל, 'הזירה הלשונית: "עקור, התנתקות בדרך"', **מעריב** (סופשבוע), 4 במרס 2005, עמ' 46.
25. עדות אחת מני רבות לריגושיות השלילית של הסימן 'עקירה' אפשר לראות בדבריו של ארי שביט בריאיון שקיים עם יהונתן בשיא, ראש מנהלת ההתנתקות: 'הציונות היא לשתול, לנטוע. ואתה כאן עומד לעקור. אתה עומד לבצע מעשה עקירה ענק'. ארי שביט, 'חלוקת הארץ: ב־16 באוגוסט תשתרר דממה גדולה', **הארץ** (מוסף), 8 ביולי 2005, עמ' 16.
26. נחום ברנע ושמעון שיפר, 'לא מבקש סליחה' [ריאיון עם אריאל שרון], **ידיעות אחרונות** (המוסף לשבת), 12 באוגוסט 2005, עמ' 3.
27. הסימן 'התנחלויות' והסימן 'מתנחלים' אינם משמשים את ארנס כלל במאמרו.
28. על ריגושיות תלוית דוברים ראו: רפאל ניר, **סימנטיקה של העברית החדשה**, תל־אביב תשל"ח; Leech, *Semantics*

בין 'יישובים' ל'התנחלויות' מהתפיסות השונות שהם עשויים לעורר כלפי הלגיטימיות של החיים באזור הנדון:

> ביסודו של דבר, או כך לפחות מובן מהמקרא, אין משמעות שלילית למלה 'התנחלות'. אולם, בימינו, התקשורת מייחדת מונח זה למקום שצריך לדעת מכווני דעת הקהל לשלול ממנו את הצידוק לקיומו.[29] יישובי גוש קטיף לאורך השנים לא כונו בשם התנחלות, אלא הם היו ככל יישוב בארץ. רק באחרונה, בעקבות מגמות פוליטיות מסוימות, אנו שומעים על ה'התנחלויות' של גוש קטיף. הסרת הלגיטימציה מגוש התיישבותי זה בדרך הזאת, פותחת פרצה.[30]

לדעת יאיר שלג,[31] ככל שהדבר נוגע למקומות מגורים מעבר לקו הירוק ההבחנה בין 'יישוב' לבין 'התנחלות' נעשית על־פי־רוב בהתאם לאידאולוגיה המיוחסת לאנשים במקום:

> בגלל אותה תחושה ברורה, שהכינוי 'התנחלות' מסמל בעיקר את השקפת העולם שהולידה אותו, נוצרה אצל ישראלים רבים הבחנה לא־מודעת אפילו בין סוגי יישובים שונים בשטחי יש"ע עצמם. אני זוכר שנתקלתי בכך בתדהמה בגיליון של השבועון 'כותרת ראשית', שבו פורסמו לראשונה פרקים מספרו של דויד גרוסמן 'הזמן הצהוב' (ב־1987, חודשים ספורים לפני פרוץ האינתיפאדה הראשונה). בכותרות המשנה שנתנו עורכי העיתונים לפרקי הספר, בלטה בעיניי העובדה שבכל פעם שדובר על יישוב דתי ביש"ע (כמו עופרה) הוא כונה 'התנחלות', ואילו בכל פעם שדובר על יישוב חילוני (כמו אלפי מנשה) הוא כונה 'יישוב', כמקובל. ספק אם אפילו העורכים שמו לב לאבחנה הזו, אבל דווקא משום היותה כנראה לא מודעת, היא משקפת היטב את העניין: הכינוי 'התנחלות' איננו נובע בעיקר מדה־לגיטימציה פוליטית וגיאוגרפית של היישובים הללו, אלא מדה־לגיטימציה של השקפת העולם שהולידה אותם.

29. על השינויים שחלו במשמעות ובריגושיות של הסימן 'התנחלות' ראו גם בקטע הבא: 'התנחלות — במקור, כינוי מקראי להיאחזות יהודים בארץ ישראל (למשל: "אשר תתנחלו את הארץ" — יחזקאל, מז, יג). מאז ראשית העלייה הראשונה, כינוי נרדף להתיישבות עברית [...]. לאחר מלחמת ששת הימים, כינוי לפעולת ההתיישבות היהודית בשטחים וכן לרבים מהיישובים שהוקמו במסגרת זו, ובמיוחד לאלה שלא נכללו במסגרת הפשרה הטריטוריאלית של מפלגת העבודה והוקמו שלא על דעת הממשלות בראשותה. רבות מההתנחלויות הוקמו ביוזמתו של גוש אמונים, על יסוד ההשקפה שההתיישבות היהודית מותרת בכל חלקי ארץ ישראל — חלקן תוך התרסה נגד ממשלות העבודה, וחלקן בברכת ממשלות הליכוד. בהתאם לכך טבע יצחק רבין, ב־1992, את המושג "התנחלות פוליטית", להבדיל מ"התנחלות ביטחונית"'. כרמל, **הכול פוליטי**, II, עמ' 357.

30. שמואל ליבנה, 'מאוסישקין ועד ג'ורג' אורוול', **אתר הצופה**: www.hazofe.co.il, 22 ביוני 2004.

31. יאיר שלג, 'טעות מסוכנת של אנשים נפלאים' [מכתב גלוי למתנחלים], **ארץ אחרת**, 10 (2002), עמ' 64.

לבחירתו של ארנס בסימן ׳יישוב׳ יש חשיבות רטורית רבה: סימן זה תורם להבלטת ההיבט האנושי של התהליך מכיוון שהוא מסייע להצגת מקום המגורים כלגיטימי כמו כל מקום מגורים אחר. בכך מועצמת הריגושיות השלילית ממילא של הסימן ׳עקירה׳ בצירוף ׳עקירת יישובים׳ (5–6).

הסימנים המשמשים את ארנס בפסקה הנדונה לייצוג מי שהתהליך עוסק בהם, מיטיבים אף הם לשקף את נקודת המבט האנושית־המוסרית: ׳אנשים׳ (6, 10); ׳מתיישבים׳ (8) ו׳תושבי(ם)׳ (10). הסימן ׳אנשים׳ מבליט את הפן האנושי, האוניברסלי של תהליך ההתנתקות, שכן הוא יוצר הקבלה בינו לבין כל פעולה של ׳הוצאת אנשים בכוח מבתיהם׳ (6), ובהתאם לכך גם בין הנפגעים מהתהליך הנוכחי לבין כל אדם המוצא מביתו. הסימן ׳תושבים׳, בדומה לסימן ׳יישוב׳, מכוון הן לבני־אדם בגבולות הקו הירוק (למשל ׳תושבי תל־אביב׳) והן למתגוררים מעבר לקו הירוק (למשל ׳תושבי נצרים׳). כך נוצרת הקבלה בין נפגעי התהליך לבין שאר אזרחי המדינה. הקבלה סמויה זו אף מקבלת שני חיזוקים: ראשית, במשפט ׳האנשים הללו לא פעלו באופן בלתי חוקי׳ (10–11), הדוחה טענה אפשרית בדבר הבדל מבחינת הלגיטימיות של החיים משני צדי הקו, ושנית, בתיאור פעולות המאפיינות חיים בכל מקום: ׳הם הקימו במקום משפחות, בנו מוסדות, קברו מתים׳ (11–12).

תרומתם הרטורית העיקרית של שני הסימנים ׳אנשים׳ ו׳תושבים׳ היא אפוא בכך שהם מאפשרים להציג את התהליך כעוול לאדם באשר הוא אדם ולנתק את הדיון בו מהקשרו הפוליטי הנתון, הקשר שיש הרואים בו סיבה מוצדקת לביצוע ההתנתקות. ואמנם זוהי גם עמדתו הגלויה של ארנס באותה פסקה: ׳העקירה פוגעת באופן קשה בזכויות האדם של המתיישבים׳ (8), ׳שום אדם שקיבל חינוך ליברלי לא יכול לקבל זאת. שום אמריקאי לא היה מקבל זאת׳ (14–15), ׳העקירה היא מעשה חמור של פגיעה בזכויות יחיד בסיסיות׳ (15–16) ועוד.

הסימן ׳מתיישבים׳ שונה מהסימנים ׳אנשים׳ ו׳תושבים׳ בכך שכמו הסימן ׳מתנחלים׳ (שכאמור איננו משמש את ארנס) הוא מזוהה בעיקר עם מגורים מעבר לקו הירוק. עם זאת, בסימן זה רכיב ה׳חלוציות׳ נשמר, וריגושיותו חיובית בעיקרה, כנראה בשל הקונוטציה ההיסטורית הנקשרת אליו (תקופת העליות) ומשום שהוא משמש בתקשורת בעיקר לתיאור קבוצות מתונות אידאולוגית. כך, למשל, מוסברים ההבדלים האידאולוגיים והריגושיים בין הסימן ׳מתיישבים׳ לבין נרדפו הלקסיקלי ׳מתנחלים׳:

> המילה ׳מתנחלים׳ [...] עלתה על המפה בבת אחת, ביום הראשון של חול המועד פסח בשנת 1968, כאשר קבוצה בראשותו של הרב לווינגר התמקמה במלון פארק בחברון. הקבוצה שלחה מברק עידוד לשר הביטחון דאז, משה דיין, שהיה בבית־חולים לאחר שנחבל בעת חפירה ארכיאולוגית. המברק היה חתום במילים: ׳מתנחלי חברון׳. כוונתם של לווינגר וחבריו היתה ליצור מונח שיביע את ייחודם ואת נחישותם של מי שבאו להיאחז בשטחים שנפתחו לפני היהודים ב־1967. לימים פנה המונח נגדם ונעשה כלי לניגוחם ולבידולם החברתי, וכיום משתמשים בו עורכי חדשות וכתבים כדי להבחין בין אנשי ׳גוש אמונים׳ לבין יהודים אחרים היושבים בשטחים

[...] אנשי 'גוש אמונים' קוראים לעצמם כיום 'מתיישבים' כדי להדגיש את ההמשכיות של מפעלם המשלים את ההתיישבות הציונית בכללה.[32]

הסבר נוסף:

מתנחלים — בהקשר המקורי של התנועה הציונית, כינוי למתיישבים מכל סוג (ובעיקר בחבלי ארץ חדשים). מאז אפריל 1968, כינוי למתיישבים בשטחים — שנעשה במהרה לכינוי לאותם מתיישבים שלא באו מחוגי תנועת העבודה וחרגו מהגבולות של תכנית אלון. מאז הקמת גוש אמונים, לאחר מלחמת יום הכיפורים, כינוי למתיישבים הנמנים עימו.[33]

על ההשלכות שיש להבדל הריגושי בין 'מתנחלים' לבין 'מתיישבים' על אופן התפיסה של התהליך ושל נפגעיו ניתן ללמוד מהקטע הבא:

בצה"ל ובמשטרה מודעים לרגישות של פינוי היישובים מהרצועה וצפון השומרון ורוצים להימנע ככל האפשר מטעויות, אפילו כשמדובר בפליטות פה של הכוחות המפנים. לכן הפיצו לאחרונה בקרב החיילים והמפקדים 'מילון מונחים' חדש לשימוש בזמן ההתנתקות. במילון המונחים החדש [...] עושים צה"ל והמשטרה מאמצים כבירים להשתמש בלשון 'יבשה' ולהימנע מביטויים פוגעניים כלפי המתנחלים. כך, למשל, הביטוי 'מתנחלים' נהפך ל'מתיישבים' ואילו כלובי הפינוי נהפכו ל'תאים ניידים'.[34]

אם כן, חשיבותו של הסימן 'מתיישבים' היא בהצגת החיים מעבר לקו הירוק כמתונים וכציוניים ובהצגת פעולת ההתיישבות שלהם באזור (11) כלגיטימית.

מן הראוי לשים לב, שבכתבו על נפגעי התהליך, ארנס נוקט סימנים המציגים אותם כאוסף של יחידים: 'אנשים', 'מתיישבים' ו'תושבים'. לעומת זאת, לאזכור הצבא הוא נוקט סימנים מטונימיים המכוונים לגופים ולא ליחידים: 'צה"ל' ו'יחידות צבא' (שורות 3–4 בפסקה הקודמת). הבדל זה משרת את ההבחנה שארנס מנסה ליצור בין הפן האידאולוגי וההתייחסות העקרונית והמרוחקת שהוא מציע כלפי הצבא לבין הפן ההומני וההתייחסות האישית־הפרטנית שבהם הוא דוגל כלפי האזרחים.

לסיכום, עם המעבר מנקודת מבטו האישית־האידאולוגית לנקודת מבט אנושית־מוסרית החליף ארנס את הסימנים הלשוניים הקודמים לייצוג ההתנתקות בסימנים חדשים, שבהם מהדהד קולם הכואב של אנשי האזור. הדהוד זה עשוי להתפרש כעדות לחדירה של קול זר (קולם של התושבים) לטקסט של ארנס או כביטוי לשתי תודעות שונות שלו עצמו.

32. עמוס גורן, **והנה ידיעה שהתקבלה זה עתה**, ירושלים 1997, עמ' 119.
33. כרמל, **הכול פוליטי**, I, עמ' 503–777.
34. אורי גליקמן, 'המפקד, איך אומרים התנתקות?', **אתר מעריב**: www.nrg.co.il, 8 באוגוסט 2005.

כפי שנראה, פוליפוניות מסוג זה, היינו התאמת לשון ייחודית לכל נקודת מבט, ניכרת בטקסט לכל אורכו.

בפסקה הבאה (17–23) ארנס דן בתהליך מנקודת מבט היסטורית־יהודית:

17. ב. העקירה מבוססת על תפישה שעל־פיה שטח הנמסר לערבים חייב להיות
18. נקי מיהודים. התפישה הזו לא מקובלת עלי. לדעתי, אם השאיפה היא לחיים בשלום
19. ואולי גם למציאות של שלום, לא ייתכן שהתנאי לכך הוא יצירת שטחים המטוהרים
20. לחלוטין מיהודים. הייתי מצפה שדווקא אנשי שלום יבינו זאת. הייתי מצפה שאנשי
22. השלום יאמרו שאי אפשר לבנות דו־קיום בשלום שהבסיס שלו הוא עקירה, חורבן
23. ויצירת טריטוריות שבהן אסור ליהודים לחיות.

ארנס מציג את התפיסה השגויה העומדת לדעתו מאחורי התהליך, שהוא ממשיך בפסקה זו לכנות 'עקירה': 'שטח הנמסר לערבים חייב להיות נקי מיהודים' (17–18). מכאן הוא עובר למישור עקרוני ושולל כל קשר אפשרי בין שלום לבין 'יצירת שטחים המטוהרים לחלוטין מיהודים' (19–20) ובין דו־קיום לבין 'עקירה, חורבן ויצירת טריטוריות שבהן אסור ליהודים לחיות' (22–23). המעבר למישור העקרוני, שמשמעותו ניתוק התהליך ממאפייניו הייחודיים, מאפשר לארנס לשלול את הלגיטימיות לא רק של תהליך ההתנתקות הנוכחי, אלא של כל תהליך דומה בעתיד. שלילת הלגיטימיות של התהליך נעשית בשני מישורים: האחד, תוכני־הגיוני ('אי אפשר לבנות דו־קיום בשלום שהבסיס שלו הוא עקירה, חורבן ויצירת טריטוריות שבהן אסור ליהודים לחיות' [22–23]); והאחר רגשי — קישור בין הסימן 'עקירה', המייצג את התהליך הנוכחי, לבין 'שטח [...] נקי מיהודים', 'שטחים (ה)מטוהרים מיהודים', 'חורבן' ו'יצירת טריטוריות שבהן אסור ליהודים לחיות'. כך נוצרת זיקה רגשית בין התהליך הנדון לבין אסונות קשים שעבר העם היהודי, ובראשם השואה. המסר המועבר הוא כי התהליך הנתון אינו אלא חוליה בשרשרת של עוולות היסטוריות קשות שנעשו לעם היהודי. הקול הנשמע כאן איננו אפוא קולו האישי, הפרטי של ארנס, כי אם קול משולב, פוליפוני, שמהדהד בו קולו של העם היהודי לדורותיו, כפי שארנס תופס אותו.

בפסקה הבאה מתמקד ארנס שוב בתהליך הנתון:

24. העובדה שהעקירה נעשית שלא במסגרת הסכם שלום, מחריפה מאוד את
25. הבעייתיות שלה. לא שהייתי תומך בעקירת יישובים אם היתה נעשית כחלק
26. מהסכם. אבל במקרה כזה היה ברור שמאחורי העקירה עומד רציונל כלשהו. היה
27. ברור שהיא נועדה לשרת איזה טוב־כללי. ואילו במקרה הזה לא ברור כלל מה היעד
28. שאותו נועדה העקירה לשרת. לא מדובר על שלום. לא מדובר על ביטחון. גם לא
29. מדובר על פתרון הבעיה הדמוגרפית. כך שמעשה העקירה הופך לכואב מאוד ולבלתי
30. מובן. הוא נתפש כמעשה שרירותי וברוטלי וסתום.

נקודת המבט הגלויה בפסקה זו היא שוב אישית של ארנס, אם כי הפעם באוריינטציה פוליטית־מדינית. ארנס מסביר כי התהליך הנדון חסר תועלת מכל בחינה, בפרט לנוכח

התנאים שבהם הוא מתבצע. במישור הסמוי ניכר כאן קול נוסף: הקול האנושי־המוסרי המתמקד בעוול שייגרם לאנשי האזור כתוצאה מהתהליך. נוכחותו של קול זה באה לידי ביטוי לאורך כל הפסקה בשימוש המרובה והבלעדי בסימן 'עקירה' לייצוג ההתנתקות. גם שני המבעים האחרונים בפסקה, ובפרט תיאור התהליך כ'כואב מאוד' וכ'ברוטלי', עשויים להיתפס חלק מאותו קול. זהו ביטוי נוסף לתופעת הפוליפוניה: הקול האנושי־המוסרי, המייצג את כאבם של אנשי האזור, מפעפע לתוך הקול הפוליטי־המדיני של כותב הטקסט, ואינו מאפשר לו לנקוט את אותו הריחוק שהפגין לפני כן (1–4) בתיאור עמדתו האישית.

בפסקה הבאה מתאר ארנס את נקודת המבט הפלסטינית. השינוי המהותי בנקודת המבט גורר שינוי מהותי במינוח:

31. לעולם אין לדעת מה צופן העתיד. ואולם על בסיס ניסיון העבר יש מקום להניח
32. שהנסיגה החד־צדדית תתפרש על ידי הפלסטינים כניצחון שלהם. תחושת
33. הניצחון הזו תעודד את הטרור. כפי שהנסיגה מלבנון הובילה באופן ישיר
34. לאינתיפאדה הנוכחית, כך הנסיגה מעזה עלולה להוביל לפרץ נוסף של אלימות.
35. לכן קיים סיכון גבוה שבתום הנסיגה תמצא ישראל את עצמה נתונה שוב במצב
36. אלים.

זווית הראייה שארנס מייחס לפלסטינים היא בעיניו חיסרון נוסף של ההתנתקות משום שהיא תגרום להגברת הטרור. הצגת העמדה הפלסטינית נעשית אף היא הן במישור הגלוי, התוכני, של הטקסט ('הנסיגה החד־צדדית תתפרש על ידי הפלסטינים כניצחון שלהם' [32]) והן במישור הסמוי, הריגושי, באמצעות השימוש בסימן 'נסיגה' ליצירת דימוי שלילי של התהליך. סימן זה מחליף את הסימן 'עקירה' ששימש עד כה וביטא את הזדהותו של ארנס עם נפגעי ההתנתקות.

בציבור הישראלי מוכרים שני שימושים ריגושיים שונים בסימן 'נסיגה' — חיובי ושלילי. דוגמה לשימוש חיובי מצויה בקטע הבא: 'הייתי בשר מבשרה של אותה קבוצת ישראלים אשר חיים בהמתנה לנסיגה. מאז שאני זוכר את עצמי, אנחנו ממתינים לנסיגה. ככל שאני זוכר את עצמי, אנחנו ממתינים לנסיגה. ומייחלים לנסיגה. ומאמינים בנסיגה. רואים בנסיגה את חזות הכול'.[35]

לדעתי, קונוטציה חיובית מעין זו רווחת בציבור פחות מזו ההפוכה לה, המיוצגת, למשל, בקטע הבא:[36] '"נסיגה". תחילת הסוף של כל ייצור חי ביחיד או ברבים. באדם: "חלה נסיגה בתפקוד עד למותו הבלתי נמנע", ובמדינה: "הנסיגה מלבנון" "הנסיגה

35. שביט, 'פתח דבר', **חלוקת הארץ**, עמ' 12.
36. שכיחותה של הקונוטציה השלילית היא הסיבה להקפדה של רבים ממתנגדי ההתנתקות על שימוש במונח הזה. תופעה זו אינה חדשה. כך, למשל, המליץ חגי סגל ב'מוּנָכוּן' של ערוץ 7 להשתמש במונח 'נסיגה' ולא 'פעימה'. ראו: רוזנטל, **הזירה הלשונית**, עמ' 114.

מעזה" "נסיגה מהשטחים"'.[37] עיקר הדימוי השלילי של הסימן הנדון נגזר מקישורו למצב של תבוסה או לתכונה של תבוסתנות: ''התנתקות" היא מונח שֶקרי המייצג ניסיון נואל להסתיר את העובדה שזוהי נסיגה תחת אש מעזה. לא תחת האש הנוכחית שאולי תהיה ואולי לא, אלא האש של ההתנגדות הפלסטינית לכיבוש'.[38] יש שהקישור בין 'נסיגה' לבין תבוסה/תבוסתנות מיוחס לאחרים, לצד הפלסטיני במקרה הזה: 'יש סיכון אמיתי שהנסיגה ללא תמורה מעזה תתפרש בעיני חלק מהפלסטינים ככניעה'.[39] על ההשלכות החשובות שיש לדימוי של התהליך אפשר ללמוד מדברי הרמטכ"ל לשעבר משה (בוגי) יעלון:

> למרות חולשתם הצבאית, הפלשתינאים חשים שהם בהתקדמות. יש להם תחושה של הצלחה, ואילו אנחנו מנהלים קרב נסיגה והשהיה [...] אנחנו נסוגים מבלי שיהיה לנו סיפור מוסכם. ראה, כל השאלה היא אם הנסיגה שלך נתפשת בעיני הצד השני כמעשה של בחירה או מעשה של בריחה. אם הוא יתייחס אליה כאל בריחה הוא ימשיך לרדוף אותך. אם הוא יתייחס אליה כאל מהלך של בחירה, הכל נראה אחרת.[40]

בקטע הנדון מבטא ארנס חשש דומה לזה של יעלון: 'יש מקום להניח שהנסיגה החד־צדדית תתפרש על ידי הפלסטינים כניצחון שלהם. תחושת הניצחון הזו תעודד את הטרור. כפי שהנסיגה מלבנון הובילה באופן ישיר לאינתיפאדה הנוכחית, כך הנסיגה מעזה עלולה להוביל לפרץ נוסף של אלימות' (31–34). הריגושיות השלילית של הסימן 'נסיגה' נבנית כאן בדרכים אחדות. ראשית, הסימן מקושר לסימנים שליליים ביותר, כגון 'טרור' ו'אלימות'.[41] שנית, הסימן משמש גם לייצוג התהליך שהתרחש בעבר בלבנון ובכך מחזק את ההקבלה הגלויה הנעשית בקטע בין שני התהליכים (באמצעות מילית ההשוואה 'כפי'), בייחוד מבחינת תוצאותיהם הקשות: 'כפי שהנסיגה מלבנון הובילה באופן ישיר לאינתיפאדה הנוכחית, כך הנסיגה מעזה עלולה להוביל לפרץ נוסף של אלימות' (33–34). שלישית, לסימן מוצמד באחת מהיקרויותיו התואר 'חד־צדדית', המלמד על חוסר סימטריה בין הצדדים מבחינת הרווח וההפסד בתהליך.

37. 'מילון מונחים — קול האמת', **העובדות (כל האמת על מפת הדרכים)**: www.uvda.co.il, באוגוסט 2005. האתר כבר איננו פעיל.
38. רון כוזר, 'ההתנתקות כצעד מכונן בדמוקרטיה הישראלית', אתר **הגדה השמאלית: במה ביקורתית לחברה ולתרבות**: www.hagada.org.il, 1 באוגוסט 2005.
39. עמי איילון, בתוך: שביט, **חלוקת הארץ**, עמ' 12.
40. ארי שביט, 'חלוקת הארץ: בואו נסכים שאני צודק' [ריאיון עם הרמטכ"ל לשעבר משה (בוגי) יעלון], **הארץ** (מוסף), 3 ביוני 2005, עמ' 20.
41. להרחבה על בניית ריגושיות ראו: פנינה שוקרון־נגר 'בניית ריגושיות באמצעות קישורים טקסטואליים בתעמולת הבחירות', **בלשנות עברית**, 49 (תשס"א), עמ' 57–70. לדיון בהיבטים ריגושיים נוספים ראו: פנינה שוקרון־נגר, 'אמצעים רטוריים ריגושיים בתעמולה האמריקנית בוייטנאם', **דברי המפגש השנתי ה־16 של החוג הישראלי של חברי החברה האירופית לבלשנות**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר־שבע 2001, עמ' 115–126.

הריגושיות של 'חד־צדדיות' עשויה להיות שלילית אף מנקודת המבט של תמיכה עקרונית במסירת שטחים בהסכם. כך, למשל, עולה מדבריו של יוסי ביילין:[42] 'כיוון שמדובר בנסיגה חד־צדדית, היא תאפשר לחמאס לטעון שהוא זה אשר גירש את ישראל. טענת החמאס תהיה שאין שום צורך להגיע עם הישראלים להסכם שכן בסופו של דבר הם מותרים על הכול ונמלטים על נפשם'.[43] עמדה דומה מבטא שלמה בן־עמי:[44] 'נסיגה חד־צדדית מחוץ לכל מסגרת מוסכמת של הסדר כולל מנציחה בעולם הערבי, בוודאי בקרב הפלסטינים, את הדימוי של ישראל כמדינה הבורחת תחת לחץ. אין זה מופרך כלל וכלל לצפות שבפתח ובחמאס יניחו עתה כי עליהם להיערך לאינתיפאדה שלישית, הפעם בגדה המערבית, מיד לאחר השלמת "הבריחה" הישראלית מעזה'.

ייצוג הקול הפלסטיני על־ידי ארנס ניכר בפסקה הנדונה בסימן לשוני נוסף — הסימן 'עזה' בתוך הצירוף 'נסיגה מעזה' (34). ככלל, קריאת שם האזור שבו צפוי התהליך להתרחש בשם 'עזה' היא בבחינת מטונימיה מסוג סינֶקדוכה, שהרי העיר היא רק חלק מהאזור הנדון. שימושים מעין זה, המשקפים על־פי־רוב ניכור של הדובר כלפי האזור ותמיכה בתהליך, מצויים, למשל, אצל א"ב יהושע ('התנתקות מעזה'),[45] ואצל יוסי ביילין ('יציאה מעזה', 'יציאה חד־צדדית מעזה', 'נסיגה מעזה' ועוד).[46] מכיוון שתהליך ההתנתקות לא כוון כלל לתחום העיר עצמה, יש הרואים בשימושים לשוניים מעין אלה הטעיה: 'הסיסמה "לצאת מעזה" דמגוגית בעליל — מעזה יצאנו בהסכמי אוסלו; כעת יוצאים אנו מן היישובים הישראלים בלבד, אלה שפריסתם נקבעה בעיקר משיקולי ביטחון'.[47]

השימוש המטונימי של ארנס ב'עזה' בפסקה זו בולט בייחודו בהשוואה לסימנים ששימשו אותו לפני כן בטקסט לסימון האזור ('רצועת עזה', 'חבל עזה', 'הרצועה' ו'גוש קטיף'), והוא ביטוי נוסף לתופעת הפוליפוניה: אין הוא מייצג את עמדתו האישית של ארנס כי אם את הקול הפלסטיני הרואה באזור כולו (ובכלל זה היישובים הישראליים) 'עזה רבתי'. לעומת קולם של אנשי היישובים, שארנס מזדהה עמו במידה מסוימת ולכן הוא 'מפעפע' לתוך קולו האישי, הקול הפלסטיני מורגש כקול זר בטקסט. זהו קול שעל

42. בתוך: שביט, **חלוקת הארץ**, עמ' 40.
43. תיאור התהליך כ'חד־צדדי' עשוי לשאת גם משמעויות קונוטטיביות אחרות, בפרט אם התואר אינו מוצמד לסימן 'נסיגה', למשל: 'ברור, מדוע מדגיש אריאל שרון (ועושי דברו) את ה"חד־צדדיות"; שהרי בכך הוא מחסל את השריד האחרון של תהליך אוסלו, המבוסס על הכרה בפלשתינאים כגורם לגיטימי, המייצג קולקטיב שרשאי להגדיר בעצמו את צרכיו ושאיפותיו הלאומיות ואת דרכי הפעולה להשגתם. ה"חד־צדדיות" היא ניסיון להחזיר את הגלגל לאחור לתקופה שבה ניסתה ישראל לגזול מהפלשתינאים את היכולת לקבוע את עתידם, בטענה שאינם קולקטיב לגיטימי אלא "טרוריסטים"'. מירון בנבנישתי, '90 שנה של חד־צדדיות', **הארץ**, 28 ביולי 2005, עמ' ב 1.
44. בתוך: שביט, **חלוקת הארץ**, עמ' 12.
45. שם, עמ' 131.
46. שם, עמ' 39–43.
47. דוד הנשקה, 'אדם בביתך וקצין בצאתך?', **נקודה**, 282 (יולי 2005), עמ' 12–13.

אף חשיבותו איננו מתמזג עם הקולות האחרים, ועל כן הוא מוגבל לפסקה הקצרה המציגה אותו.

את הטקסט מסיים ארנס כפי שהתחילו, בתיאור עמדתו האישית. ואולם בעוד בתחילת הטקסט הדיון עקרוני, הרי בסופו הוא מתמקד בתהליך העכשווי:

37. בשל כל הסיבות האלה תוכנית ההתנתקות נראית לי חסרת היגיון. אני יכול להבין
38. את הרציונל של אנשי השמאל התומכים בה. [...][48] בעיני אין זה סביר ללכת למהלך
39. שכזה על סמך אי־ודאות שכזאת. על כן אני מתייחס אל תוכנית ההתנתקות כאל
40. הימור חסר אחריות. [...][49] גם אם יתברר שאני צודק, גם אם יתברר שה**התנתקות** אכן
41. היתה טעות, הטעות הזו לא תסכן את עצם קיומה של מדינת ישראל. ואולם העובדה
42. שיש לנו שולי ביטחון שלא היו לנו בעבר עדיין לא מצדיקה את ההתנתקות. אף
43. שאין מדובר כאן בלקיחת סיכון קיומי, מדובר בלקיחת סיכון מיותר ובלתי מחושב.
44. מה גם שערב העלאתה של יוזמת ההתנתקות עמדה ישראל להשיג ניצחון על
45. הטרור. ישראל עמדה להשיג הכרעה צבאית מול ארגוני הטרור הפלסטיניים. אלא
46. שאז באה תוכנית ההתנתקות ושמטה את ההכרעה מידינו. באה תוכנית ההתנתקות
47. והובילה אותנו לכך שהפלסטינים יוכלו לספר לעצמם שהם אלה שהכריעו אותנו
48. במלחמת הטרור.

בפסקה זו מרבה ארנס להשתמש בכינויי הגוף הראשון (׳אני׳ — שלוש פעמים, ׳לי׳, ׳בעיני׳), וכך מבליט את ייצוג נקודת מבטו האישית. נקודות המבט האחרות שהציג ארנס לפני כן בטקסט (האנושית, ההיסטורית והפלסטינית) התאפיינו בריגושיות גבוהה מאוד. לעומת זאת, בתיאור עמדתו האישית ניכרת דומיננטיות של ההיבט הרציונלי. דברים אלה יפים גם לשתי הפסקאות הקודמות שהתמקדו בהשקפת ארנס (1–4, 24–30), אך בולטים בעיקר בפסקה זו. זאת, כתוצאה מהצגת עמדתו כמסקנה מכל האמור עד כה (׳בשל כל הסיבות האלה תוכנית ההתנתקות נראית לי חסרת היגיון׳ [37]) וכתוצאה מהשימוש המרובה הן במילים מהשדה הסמנטי הלוגי (׳היגיון׳, ׳רציונל׳, ׳סביר׳, ׳צודק׳, ׳טעות׳, ׳מצדיקה׳, ׳בלתי מחושב׳) והן במילות קישור המציינות קשרים לוגיים מסוגים שונים (׳על כן׳, ׳גם אם׳, ׳אף׳ ועוד). הבלטת ההיבט הרציונלי בהתייחס לתהליך הנתון יוצרת רושם של ריחוק רגשי יחסי מצדו של ארנס, ודאי בהשוואה למעורבות הרגשית החזקה שניכרה בלשונו בייצגו את הקול האנושי ואת הקול היהודי.

הרושם של ריחוק רגשי אף מתחזק עקב סימון התהליך באמצעות ׳התנתקות׳, שהוא ׳השם הפרטי׳ של התהליך. ארבע פעמים חוזר ארנס על הצירוף הכבול ׳תוכנית ההתנתקות׳, פעם אחת הוא משתמש בצירוף ׳יוזמת ההתנתקות׳, שיכול להיחשב שבירה

48. ההשמטה שלי.
49. ההשמטה שלי.

של הצירוף הכבול הנ״ל, ופעמיים הוא משתמש ב׳התנתקות׳ בלבד לסימון התהליך עצמו (המעשה ולא התכנון). גם אם השימוש ב׳התנתקות׳ הוא בבחינת גרירה מהצירוף הכבול, ניכר כי סימן זה משקף היטב את המתינות הרגשית היחסית המאפיינת את קולו האישי של ארנס.[50]

כאמור, הסימן ׳התנתקות׳ הוא השם הרשמי של התהליך; הוא הוצע על־ידי הממשלה והתקבל בכלי התקשורת המרכזיים יחד עם ׳הינתקות׳.[51] רבים מימין ומשמאל ביקרו את השימוש בסימן זה בשל עמימותו. כך, למשל, התבטא בריאיון שאול מופז בעת ששימש שר הביטחון:[52] ׳אני לא בטוח שהמילה התנתקות מבטאת במדויק את מה שאנחנו רוצים לעשות. צריכים לחפש מילה יותר מוצלחת׳. לעתים הוצג הערפול כניסיון להסתיר את הכוונה האמיתית, השלילית לכאורה, שמאחורי התהליך:

> כאשר שרון מדבר על ׳התנתקות׳, אין כוונתו כלל להתנתקות מהכיבוש ומהשליטה על עם אחר ולהתכנסות ישראל אל השטח שמערבה לקווי ה־4 ביוני 1967, אלא להתנתקות מכל משא־ומתן עם ההנהגה הפלסטינית הנבחרת, מכל קשר להחלטות האו״ם הנוגעות בסכסוך הישראלי־פלסטיני, ומכל מחוייבות להסכמים הבינלאומיים עליהם חתומה ישראל, לרבות הסכמי אוסלו.[53]

כך גם בדבריו של כוזר, שמקצתם הובאו לעיל: ״׳התנתקות״ היא מונח שֶקרי המייצג ניסיון נואל להסתיר את העובדה שזוהי נסיגה תחת אש מעזה. לא תחת האש הנוכחית שאולי תהיה ואולי לא, אלא האש של ההתנגדות הפלסטינית לכיבוש. זוהי מהדורה חדשה של ״ההפרדה״ של רבין, שמציגה את ההשתחררות מהכיבוש כחזרה אל היתרון שבמדינה בעלת רוב אתני ברור׳.[54] עם זאת, נראה כי הנימוק העיקרי להסתייגות מהמונח בקרב רבים הוא כי זהו שם פרטי שנטבע במיוחד לציון התהליך הנתון. עובדה זו מסייעת להצגתו של התהליך כחד־פעמי, כשונה ומנותק מתהליכים אחרים בעבר ובעתיד, שעשויים להיחשב דומים לו:

50. כזכור, הצירוף הכבול ׳תוכנית ההתנתקות׳ שימש בתחילת הפסקה העוסקת בתיאור העוול הצפוי לאוכלוסייה המקומית (שורה 5). ואולם שם, כדי להיטיב לשקף את הקול האנושי הכואב, לא נעשה שימוש ׳נגרר׳ ב׳התנתקות׳, אלא ב׳עקירה׳.
51. לטעמי, ההבדל בין שני הסימנים הוא משלבי בלבד. אינני מקבלת את עמדתו של רוביק רוזנטל בעניין הזה (׳הזירה הלשונית: עקור, התנתקות בדרך׳, לעיל הערה 24), ולפיה ׳הינתקות׳ היא חד־צדדית ואילו ׳התנתקות׳ היא דו־צדדית. שני השמות יכולים לכוון הן לפעולה חד־צדדית (התנתקות/הינתקות ממישהו או ממשהו) והן לפעולה הדדית (התנתקות/הינתקות זה מזה).
52. נחום ברנע ושמעון שיפר, ׳מופז אומר שלום לעזה׳, **ידיעות אחרונות** (המוסף לשבת), 9 באפריל 2004, עמ׳ 22.
53. תמר גוז׳נסקי, ״׳התנתקות״ לצורך סיפוח לנצח׳, אתר **הגדה השמאלית**: www.hagada.org.il, 24 בדצמבר 2003.
54. כוזר, ׳ההתנתקות כצעד מכונן בדמוקרטיה הישראלית׳ (לעיל הערה 38).

'ההתנתקות' שם מיוחד, שם חדש. עד עתה היינו אומרים — 'נסיגה', 'עזיבה', 'פינוי', 'נטישה', 'הסתלקות', 'התקפלות', 'עקירה'. יש בביטוי הזה — 'התנתקות', משהו האמור להכיל בחובו את כל אלה ועם זאת הוא זר להם, קצת צונן, כמהלך פוליטי היוצר מציאות אחרת, במחזוריות הסכסוך הזה, הממושך והארסי. שהרי מדובר פה ב'התנתקות חד־צדדית', ללא הסכם עם העם השכן, הנשלט, האויב, ואף ללא הסכמה בקרב העם הישראלי.[55]

כפי שעולה מקטע זה, לשימוש בסימן 'התנתקות' יש חשיבות רטורית עצומה משום שהוא חף מהקונוטציות הריגושיות של הסימנים ששימשו בעבר לתיאור תהליכים דומים.[56] לפי תפיסה זו, אך טבעי הוא לראות במונח לשון נקייה: 'גם השימוש במונח "התנתקות", בדומה לשימוש במונח התנחלות, מסוג ה"ניו ספיץ"[57] של ג'ורג' אורוול אינו מפתיע. אכן, בספרו "1984" הוא ידע על מה מדבר. האם מדובר בהינתקות מערכת החשמל, המים ומערכות אחרות (איני ממליץ על כך) מהרשות? לא. מדובר על הפסקת החיים של אלפי יהודים ביישוביהם שנבנו על דיונות חול נודדות, שאיש לא חפץ בהן ואיש לא נושל מהן'.[58] וכך גם בקטע הבא: '"התנתקות". ע"ע גירוש עקירה וקרונות בקר, ככה, שיהיה בסטייל אם כבר. את הגוש ניתן יהיה להכתיר בתואר הכבוד "נקי מיהודים" ואחרי סיור ב"יד ושם" ניתן יהיה לקחת את האח"ם לראות איך יהודים הצליחו לעשות את מה שהיטלר לא הצליח כל כך'.[59]

הן השימוש המרובה בסימנים מהשדה הלוגי והן ייצוג התהליך באמצעות הסימן 'התנתקות' מלמדים שקולו האישי של ארנס, הגם שהוא מודע לקולות האחרים ומתחשב בהם, שונה מהם מהותית: מעורבותו הרגשית של ארנס עצמו פחותה משמעותית מזו של האחרים שהוא מייצג בטקסט, וכך גם מידת הקריטיות שהוא מייחס לתהליך.

55. חיים גורי, 'פרידה', **ידיעות אחרונות** (המוסף לשבת), 12 באוגוסט 2005 , עמ' 14.
56. מסיבה זו, כאמור, ברצותו להקביל את התהליך הנדון לתהליך שאירע בלבנון כינה ארנס את שניהם באותו השם: 'נסיגה' (31–36).
57. המונח המקורי הוא *Newspeak*, והוא תורגם לעברית בידי ג' אריוך ל'שִׂיחָדש' (ראו במהדורה האחרונה של **"1984"** משנת 2007, עמ' 241, וכן במהדורות קודמות). במקורו ה'שיחדש' הוא מילון שחיבר השלטון במדינה הדמיונית אוקיאניה כדי לשלוט בשפה ובאמצעותה במחשבות של תושבי המדינה. כיום משמש המונח לתיאור ניסיון (בעיקר של השלטון) לתאר את המציאות באופן מעוות.
58. שמואל ליבנה, 'מאוסישקין ועד ג'ורג' אורוול', אתר **הצופה**: www.hazofe.co.il, 22 ביוני 2004.
59. 'מילון מונחים' (לעיל הערה 37).

סיכום

מניתוח הטקסט של ארנס בנושא ההתנתקות עולה כי השקפתו מורכבת ביותר וכוללת מספר נקודות מבט השונות זו מזו לא רק במהות, בתוכן ובמסקנות, אלא גם בעמדה הרגשית כלפי התהליך על היבטיו השונים. ההבדלים בין נקודות המבט השונות משתקפים היטב בלשונו של ארנס: כל נקודת מבט שארנס סוקר הופכת ל'קול' מובחן, ייחודי, המושתת על ערכים משלו, פועל על־פי רציונל משלו ובעיקר מדבר בלשון משלו. הקולות המיוצגים בטקסט באופן ברור הם: הקול האישי של ארנס בשלושה מקומות שונים בטקסט (1–4, 24–30, 37–48); קולם של אנשי האזור הצפויים להיפגע מן התהליך (5–16); הקול ההיסטורי־היהודי (17–23) והקול הפלסטיני (31–36). נוסף על כך קיים הדהוד קצר וחד־פעמי של קול אנשי 'ארץ־ישראל השלמה' (1–2).

נראה תחילה את ההבדלים בייצוג הלשוני של התהליך. אשרי הבחין בין השמות השונים שניתנו לתהליך על־פי מידת הימניות/שמאליות שהם מבטאים: 'כעת אפשר להציב את סולם השמות המלא לציון המעשה שמתוכנן בעזה. יש בו תשע דרגות, מהשמאלית לימנית: "היפרדות"; "יציאה"; "עזיבה"; "התנתקות"; "פינוי"; "נסיגה"; "בריחה"; "עקירה"; "טרנספר"'.[60]

בטקסט של ארנס שימשו ארבעה מן השמות שציין אשרי ('יציאה', 'התנתקות', 'נסיגה' ו'עקירה'), ושמות נוספים. כפי שהוסבר, האבחנה בין השמות אינה מתמצה במידת הימניות/שמאליות שהם מביעים (תמיכה בתהליך או התנגדות לו), אלא כוללת גם הבדלים ברכיבי משמעות של הסימנים, בעיקר ריגושיים. בהבעת עמדתו האישית ארנס משתמש בסימנים 'יציאה [מרצועת עזה]', 'הוצאתו [של צה"ל מהרצועה]' ו'התנתקות'. סימנים אלה מתונים מאוד בריגושיותם לעומת סימנים אחרים ומשקפים את הריחוק הרגשי היחסי של ארנס עצמו כלפי התהליך. כאשר הקול האישי מתחלף בקולות אחרים מתחלפים גם הסימנים המשמשים לייצוגו. הסימן 'עקירה' הוא הסימן השכיח ביותר בטקסט לייצוג התהליך, בראש ובראשונה לייצוג קולם של היהודים תושבי האזור. את הבחירה הלשונית הזאת של ארנס יש לדעתי לתלות לא בעמדה הימנית שהסימן משקף, כדעת אשרי (לעיל), אלא בכך שהוא מדגיש את העוול ההומני הצפוי לאותם אנשים, כפי שארנס עצמו מפרט בצירופים הנרדפים: 'הוצאת אנשים בכוח מבתיהם' ו'להוציא אותם מבתיהם בכוח'.

הסימן 'עקירה' 'זולג' החוצה, אל מעבר לקול התושבים, לשתי הפסקאות הבאות בטקסט, שבהן מתוארת נקודת המבט היהודית ונפרשת עמדתו האישית של ארנס. זליגה זו מבטאת את הדומיננטיות שיש לקול האנושי בתודעתו של ארנס, ובתיאור עמדתו האישית בפסקה הנ"ל היא גורמת התנגשות בין הקול המתון, המרוחק והשכלתני שלו עצמו לבין הקול הסוער והדואב של התושבים. כאמור, גם בתיאור הקול היהודי משמש

60. אהוד אשרי, 'משחק מלים', אתר **הארץ**: www.haaretz.co.il, 22 באוקטובר 2004.

הסימן 'עקירה'. שם הוא אף מקושר לסימן 'חורבן' ולצירופים כגון 'יצירת טריטוריות שבהן אסור ליהודים לחיות', ובכך מועצמת מאוד ריגושיותו.

השימוש בסימן 'עקירה' נפסק באופן טבעי עם תחילת תיאור עמדתם של הפלסטינים, ואת מקומו תופס הסימן 'נסיגה'. סימן זה מבטא אצל ארנס את פירוש התהליך כחולשה, שתוצאתו עלולה להיות אלימות קשה, והוא ייחודי לייצוג הקול הפלסטיני.

אשר לסימון הלשוני של האזור, ההבדלים בין כינוייו מבטאים הבדלים אידאולוגיים ביחס לשאלת הבעלות עליו והבדלים רגשיים בנוגע למידת הזיקה אליו. בטקסט הנדון בולט הניגוד האידאולוגי־הלשוני בין הקול האנושי של התושבים לבין הקול הפלסטיני. הקול האנושי מכנה את האזור שהתהליך יחול בו 'גוש קטיף', ובכך מאפיין אותו כאזור ישראלי מובהק. הקול הפלסטיני, לעומת זאת, מכנה את אותו אזור 'עזה', ובכך מאפיין אותו כאזור פלסטיני מובהק. שתי המטונימיות, שאין בהן ביטוי לקיומו של האחר, מבטאות היטב את הקיצוניות ואת החד־צדדיות שארנס מייחס לשני הקולות הללו. קול רגשי ואידאולוגי נוסף בטקסט בזיקה לאזור הוא קולם של אנשי ארץ־ישראל השלמה. קול זה מהדהד בביטוי 'חבל עזה' ומצביע על זיקה רגשית חזקה לאזור ועל תחושת בעלות עליו. לעומת כל הקולות הללו, קולו האישי של ארנס הוא קול מתון, הן אידאולוגית והן רגשית. עדות לכך יש בסימנים שהוא משתמש לייצוג האזור ('רצועת עזה' ו'הרצועה'), המייצגים את האזור מנקודת מבט קרה ומרוחקת.

מקומות המגורים באזור מסומנים רק באמצעות 'יישובים'. חשיבותו הרטורית של הסימן נגזרת מהסימטריה האידאולוגית והריגושית שארנס יוצר בין מקומות מגורים בגבולות הקו הירוק לבין אלה שמחוץ לו. סימן זה משמש בטקסט לייצוג קולם של תושבי האזור בתוך הצירוף 'עקירת יישובים'. היקרות נוספת של הסימן בתוך אותו צירוף מצויה בתיאור עמדתו של ארנס, ועל כן עשויה להיחשב ביטוי נוסף להתמזגות פוליפונית של הקול האנושי עם קולו של ארנס.

אשר לסימון הלשוני של אנשי האזור העתידים להיפגע מן התהליך — זה מתבצע בעיקר במסגרת הקול האנושי, המייצג את אותם האנשים עצמם. מנקודת ראות זו הם מיוצגים כ'תושבים' (שווים למתגוררים בגבולות הקו הירוק), כ'אנשים' (שווים לכלל האנשים בעולם) וכ'מתיישבים' (שווים לאנשי העליות, החלוצים והציונים). בעוד שני הסימנים הראשונים יוצרים האחדה סינכרונית בין אנשי האזור לבין שאר האנשים במדינה או בעולם, הסימן השלישי יוצר האחדה דיאכרונית בין ציונים בעבר לציונים בהווה. באופן דומה משמש אצל ארנס הסימן 'יהודים' להאחדה דיאכרונית בין אנשי האזור הצפויים להיפגע מהתהליך הנתון לבין בני העם שנפגעו בתקופת השואה ובמאורעות היסטוריים קשים אחרים.

תופעת הפוליפוניה באה אפוא לידי ביטוי בטקסט בהבחנה האידאולוגית־הרגשית־הלשונית בין קולות שונים, שארנס מציגם כנקודות מבט שונות כלפי התהליך. מקצת הקולות נתפסים כקולות חיצוניים ומנוגדים לזה של ארנס. כזה הוא הקול הפלסטיני, הבולט בזרותו, ובמידה מסוימת גם קולם של אנשי ארץ־ישראל השלמה. לעומתם, קולות אחרים מתמזגים עם מה שארנס מציג כקולו האישי, ועל כן עשויים להיתפס גם כתודעות פנימיות נוספות שלו. כאלה הם קולם של תושבי האזור וקולו של העם היהודי לדורותיו.

נספח: הטקסט הנידון

1. מבחינה אידיאולוגית אינני רואה קושי ביציאה מרצועת עזה. אינני רואה בחבל
2. עזה חלק בלתי נפרד מארץ ישראל. על כן כבר כשכיהנתי כשר ביטחון בראשית שנות
3. התשעים תמכתי בהוצאתו של צה"ל מהרצועה. חשבתי שאין כל הצדקה לכך שיחידות
4. צבא יישארו באזורים המאוכלסים בצפיפות בפלסטינים.
5. על כן הבעיה הגדולה שאני רואה בתוכנית ההתנתקות היא הבעיה של עקירת
6. יישובים. הקושי הוא בהוצאת אנשים בכוח מבתיהם. לדעתי, במעשה
7. העקירה יש שני כשלים:
8. א. העקירה פוגעת באופן קשה בזכויות האדם של המתיישבים. אני מתקשה להבין
9. מדוע אנשי זכויות האדם בישראל לא מתייחסים ברצינות לבעיה המתעוררת בשל
10. הפגיעה הגורפת בזכויותיהם של תושבי גוש קטיף. האנשים הללו לא פעלו
11. באופן בלתי חוקי. המדינה עודדה אותם להתיישב במקומות שבהם התיישבו. הם
12. הקימו במקום משפחות, בנו מוסדות, קברו מתים. בתקופת האינתיפאדה הם סבלו
13. יותר מכל קבוצת אוכלוסייה אחרת. כעת, באופן פתאומי, המדינה באה ואומרת להם
14. שהיא עומדת להוציא אותם מבתיהם בכוח. שום אדם שקיבל חינוך ליברלי
15. לא יכול לקבל זאת. שום אמריקאי לא היה מקבל זאת. בעיני העקירה היא מעשה
16. חמור של פגיעה בזכויות יחיד בסיסיות.
17. ב. העקירה מבוססת על תפישה שעל־פיה שטח הנמסר לערבים חייב להיות
18. נקי מיהודים. התפישה הזו לא מקובלת עלי. לדעתי, אם השאיפה היא לחיים בשלום
19. ואולי גם למציאות של שלום, לא ייתכן שהתנאי לכך הוא יצירת שטחים המטוהרים
20. לחלוטין מיהודים. הייתי מצפה שדווקא אנשי שלום יבינו זאת. הייתי מצפה שאנשי
22. השלום יאמרו שאי אפשר לבנות דו־קיום בשלום שהבסיס שלו הוא עקירה, חורבן
23. ויצירת טריטוריות שבהן אסור ליהודים לחיות.
24. העובדה שהעקירה נעשית שלא במסגרת הסכם שלום, מחריפה מאוד את
25. הבעייתיות שלה. לא שהייתי תומך בעקירת יישובים אם היתה נעשית כחלק
26. מהסכם. אבל במקרה כזה היה ברור שמאחורי העקירה עומד רציונל כלשהו. היה
27. ברור שהיא נועדה לשרת איזה טוב־כללי. ואילו במקרה הזה לא ברור כלל מה היעד
28. שאותו נועדה העקירה לשרת. לא מדובר על שלום. לא מדובר על ביטחון. גם לא
29. מדובר על פתרון הבעיה הדמוגרפית. כך שמעשה העקירה הופך לכואב מאוד ולבלתי
30. מובן. הוא נתפש כמעשה שרירותי וברוטלי וסתום.
31. לעולם אין לדעת מה צופן העתיד. ואולם על בסיס ניסיון העבר יש מקום להניח
32. שהנסיגה החד־צדדית תתפרש על ידי הפלסטינים כניצחון שלהם. תחושת
33. הניצחון הזו תעודד את הטרור. כפי שהנסיגה מלבנון הובילה באופן ישיר
34. לאינתיפאדה הנוכחית, כך הנסיגה מעזה עלולה להוביל לפרץ נוסף של אלימות.
35. לכן קיים סיכון גבוה שבתום הנסיגה תמצא ישראל את עצמה נתונה שוב במצב
36. אלים.

37. בשל כל הסיבות האלה תוכנית ההתנתקות נראית לי חסרת היגיון. אני יכול להבין
38. את הרציונל של אנשי השמאל התומכים בה [...][48] בעיני אין זה סביר ללכת למהלך
39. שכזה על סמך אי־ודאות שכזאת. על כן אני מתייחס אל תוכנית ההתנתקות כאל
40. הימור חסר אחריות. [...][49] גם אם יתברר שאני צודק, גם אם יתברר שההתנתקות אכן
41. היתה טעות, הטעות הזו לא תסכן את עצם קיומה של מדינת ישראל. ואולם העובדה
42. שיש לנו שולי ביטחון שלא היו לנו בעבר עדיין לא מצדיקה את ההתנתקות. אף
43. שאין מדובר כאן בלקיחת סיכון קיומי, מדובר בלקיחת סיכון מיותר ובלתי מחושב.
44. מה גם שערב העלאתה של יוזמת ההתנתקות עמדה ישראל להשיג ניצחון על
45. הטרור. ישראל עמדה להשיג הכרעה צבאית מול ארגוני הטרור הפלסטיניים. אלא
46. שאז באה תוכנית ההתנתקות ושמטה את ההכרעה מידינו. באה תוכנית ההתנתקות
47. והובילה אותנו לכך שהפלסטינים יוכלו לספר לעצמם שהם אלה שהכריעו אותנו
48. במלחמת הטרור.

'השבועון המסוים' ומשפטי השואה בישראל: **העולם הזה** בין משפט קסטנר ומשפט אייכמן

יחיעם ויץ

מבוא

מדינת ישראל בשנותיה המוקדמות היתה עדה לשני משפטים מרכזיים שעסקו בשואת יהודי אירופה. הראשון הוא 'משפט קסטנר' בשנים 1954–1958.[1] המשפט הסעיר את הציבור בישראל, עורר ויכוחים נוקבים על התנהגות היהודים בשואה, זעזע את המערכת הפוליטית וגרם להפלת הממשלה בראשותו של משה שרת.[2] המשפט השני הוא משפט אייכמן בשנים 1961–1962,[3] שריגש את החברה הישראלית ונחשב עד היום ל'אירוע מעצב'. על ההתרגשות בציבור כשנודע על לכידתו של אדולף אייכמן העיד נתן אלתרמן בכתבו על 'אישה יהודיה [...] בערב יום חול, ברחוב, סמוך לתחנה המרכזית בתל־אביב [...] עמדה רגע התנודדה ונפלה מתעלפת'.[4] כמו למשפט קסטנר היה גם למשפט אייכמן ממד תקשורתי בולט, נוסף על הממד המשפטי וההיסטורי.[5] המשורר חיים גורי, שסיקר את המשפט מטעם היומון **למרחב**, תיאר את האווירה ששררה במרתף העיתונות ביום הראשון של המשפט:

> היום הראשון הולך ומסתיים. למטה, במרתף העיתונות, אני רואה את חרושת־תעשיית־הידיעות עובדת בקצב מטורף, מאות עיתונאים מתקתקים על מכונות־כתיבה, מטלפנים, בעוד עשרות בקבוקי בירה ריקים ומלאים מכסים את השולחנות

1. המשפט התקיים בבית־המשפט המחוזי בירושלים מינואר 1954 עד יוני 1955. ערעור המדינה נשמע בבית־המשפט העליון ממרס 1957 עד ינואר 1958. ראו: יחיעם ויץ, **האיש שנרצח פעמיים: חייו, משפטו ומותו של ישראל קסטנר**, ירושלים תשנ"ה.
2. **שם**, עמ' 279–286.
3. הוא נפתח באפריל 1961 וערעור הנאשם הסתיים בשלהי מאי 1962.
4. נתן אלתרמן, **מאזני המשפט**, ב, תל־אביב 1973, עמ' 402.
5. על זה ראו: חנה יבלונקה, **מדינת ישראל נגד אדולף אייכמן**, תל־אביב וירושלים 2000, עמ' 68–77.

[...] ידיד אחד, קצין משטרה, אומר לי: 'זה ריכוז העיתונאים הגדול ביותר בעולם. יש כאן יותר עיתונאים מאשר היו באו"ם בנאומו של חרושצ'וב'.[6]

השבועון **העולם הזה** עסק באינטנסיביות בשני המשפטים, ותפקידו החשוב במשפט קסטנר נדון בכמה מחקרים.[7] השבועון התנגד לעמדת הממסד במשפט באופן מוחלט ובכך הוא דמה לעיתונים רבים אחרים שהיוו אופוזיציה בוויכוח שחולל המשפט, כמו **למרחב, הבוקר, על המשמר**.[8] בימי משפט אייכמן התפרסמו בו כתבות ומאמרים רבים שעסקו במשפט הן ברמת הידיעות והן ברמת הפרשנות, אך היה הבדל משמעותי בין מעמדו בעת המשפט הראשון לבין מעמדו בזמן המשפט השני. במשפט אייכמן הוא היה העיתון היחיד — להוציא כמה עיתוני שוליים[9] — שהציג עמדה אופוזיציונית מוחלטת נגד המשפט עצמו, ונגד הממסד בראשות דוד בן־גוריון שיזם אותו. היו עיתונים, בעיקר עיתוני מפלגות אופוזיציה, שביטאו עמדה אופוזיציונית כלפי עניינים מסוימים שעלו במשפט, אך הם תמכו בעצם קיומו של המשפט. במהותו הבסיסית היה אפוא משפט אייכמן אירוע שבלב הקונצנזוס.[10] דוגמה לעניין מעורר מחלוקת שנבע ממשפט אייכמן היא 'פרשת גלובקה'. גלובקה, יועצו הבכיר והמקורב של קונרד אדנאואר, קנצלר מערב גרמניה, היה מעורב בחקיקת 'חוקי נירנברג'. שני עיתונים — **חרות**, בטאון תנועת החרות, **וקול העם**, בטאון מק"י, תקפו את הכוונה להתעלם במשפט ממעשיו של גלובקה בימי הרייך השלישי, התעלמות שנבעה מיוזמתו של ראש הממשלה.[11] אך כאמור הם לא התנגדו למשפט עצמו ולא ראו בו צעד שלילי ושרירותי של 'שלטון בן־גוריון'. לעומת העיתונים האלה הציג **העולם הזה** מגמה רדיקלית — לא ביקורת נקודתית אלא ביקורת טוטלית. ההבדל בינו

6. 'היום הראשון', **למרחב**, 12 באפריל 1961, בתוך: חיים גורי, **מול תא הזכוכית: משפט ירושלים**, תל־אביב 2001, עמ' 11.
7. ראו לדוגמה: ניצה אראל, **'בלי מורא בלי משוא פנים': אורי אבנרי ו'העולם הזה'**, ירושלים 2006, עמ' 137–142; ויץ, **האיש שנרצח פעמיים**.
8. על זה ראו: רוני שטאובר, 'הוויכוח הפוליטי על משפט קסטנר על פי העיתונות המפלגתית', **הציונות**, יג (תשמ"ח), עמ' 219–248.
9. דוגמה לכך היא השבועון **יעד** שהיה בטאון התנועה למשטר החדש, ולמעשה בטאונו של שמואל תמיר. הוא התקיים כשנתיים (1960–1962). עורכו היה אורי סלע והכתב הראשי היה דן מרגלית. בין כותבי מאמריו היו שמואל תמיר ואליקים העצני.
10. יחיעם ויץ, 'בין קתרזיס לקרב סכינים — "משפט אייכמן" ו"משפט קסטנר" והשפעתם על החברה הישראלית', בתוך: דניאל גוטוויין ומנחם מאוטנר (עורכים), **משפט והיסטוריה**, ירושלים 1999, עמ' 395–421.
11. דוגמה לעמדת **חרות** ראו: גלובקה, 'מאמר מערכת', **חרות**, 11 במאי 1961. דוגמה לעמדת **קול העם**: משה סנה, 'דבר התביעה במשפט אייכמן', **קול העם**, 11 באוגוסט 1961. גם **העולם הזה** עסק בשאלת הנס גלובקה במאמר של אורי אבנרי, 'הנדון: ד"ר גלובקה', **העולם הזה**, 28 ביוני 1961, ובו טען כי העובדה שהוא מכהן בתפקיד מכריע בממשלת בון מעידה 'כי אותה אומה עדיין אינה אחראית למעשיה'.

לבין שאר העיתונים בא לידי ביטוי גם בהיותו היחיד שעסק בתופעות בגרמניה של הרייך השלישי והשוואתן לתופעות במדינת ישראל. דוגמה מובהקת לכך היא דברים שנכתבו בשבועון על 'פרשת לבון' (ויפורטו בהמשך) שהתרחשה בעצם ימי המשפט והעצימה את המגמה הרדיקלית של השבועון.

המטרה הראשונה במאמר זה היא לתאר ולנתח את עמדתו של השבועון בנושאים מרכזיים הקשורים למשפטים האלה. בנוגע למשפט אייכמן יעסוק המאמר גם בנושאים שנבעו ממנו, כמו תפקידו של בן־גוריון בפרשת אייכמן והחלטותיו בזיקה לכך, מהות המשפט ודמותו של אדולף אייכמן, האם אפשר להשוות בין אירועים ברייך השלישי לבין אירועים בארץ,[12] וכיצד ביטאה הכתיבה את המגמה הרדיקלית של השבועון.

המטרה השנייה היא לדון בשני נושאים המקשרים בין שני המשפטים: א. מקומם של ד"ר ישראל קסטנר ושל נושאי משפטו (כמו שאלת יואל ברנד) במשפט אייכמן; ב. השוואת יחסו של השבועון לנושאים משותפים לשני המשפטים, כמו האשמת ראשי המדינה המסמלים גם את המשטר בה.

המטרה השלישית, הקשורה לקודמתה, היא לאתר את מקומם של המשפטים האלה בחברה הישראלית, ביחסה לשואת יהודי אירופה ובקורות מדינת ישראל. דרך יחסו של **העולם הזה** לשני 'משפטי השואה' ניתן להבין את ההבדלים העיקריים ביניהם.

העולם הזה ומשפט קסטנר

בימי משפט אייכמן היה **העולם הזה** שבועון ותיק; ייסד אותו העיתונאי אורי קיסרי בשנת 1937 כ'שבועון מצולם לכל המשפחה' בשם **תשע בערב**. בשנת 1946 שונה שמו ל**העולם הזה** ובשנת 1950 הוא נמכר לאורי אבנרי ושלום כהן, שני צעירים שהשתחררו מהצבא. השניים שינו לחלוטין את אופי השבועון:

א. הם הפכו אותו ממגזין משפחתי לשבועון פוליטי־אידאולוגי שהיה למוקד אופוזיציוני מרכזי לשלטון בן־גוריון ומפא"י.

ב. השבועון הפך להיות שופר מרכזי של ילידי הארץ, ובייחוד של הדור הצעיר שיצא מהחפירות של מלחמת תש"ח.

ג. הם הפכו אותו לערוץ תקשורת חדשני המשפיע על כל עולם התקשורת הישראלי.

בהיותו ביטאון אנטי־ממסדי ניסה הממסד להציגו כ'עיתון שוליים', אך בפועל הוא היה תופעה רבת־חשיבות בחיים הציבוריים והתקשורתיים בישראל. עדות לכך הם הספרים

12. לאייכמן ומשפטו קשור הוויכוח על עונש המוות שנגזר עליו. השבועון שינה את עמדתו בעניין הזה. ראו לדוגמה: אורי אבנרי, 'הנדון: ויכוח עם עצמי', **העולם הזה**, 13 בדצמבר 1961 (המאמר נכתב ערב הקראת גזר־הדין ובו עונש מוות לאייכמן); אורי אבנרי, 'הנדון: ולא תהיי למוות ממשלה', **העולם הזה**, 6 ביוני 1962.

שנכתבו על **העולם הזה** ועורכו[13] והמחקרים שעסקו בשבועון בבחינת תופעה תקשורתית, פוליטית ואף תרבותית.[14] ניצה אראל כתבה: 'התייחסותן של האליטות אל ה"סטייה" של "העולם הזה" היא אמת מידה חשובה לברור הערכים והנורמות המקובלות בעבר ובהווה. העיתון אִתגר את הקונסנזוס, ובתור שכזה היווה צומת תרבותי־פוליטי בזירה הציבורית של מדינת ישראל בשנותיה הראשונות, המבהירות במידה רבה את מקורותיה של הישראליות העכשווית'.[15]

מאורע בולט שבו מילא השבועון תפקיד מרכזי הוא המשפט הראשון שעסק בשואת יהודי אירופה, הלוא הוא המשפט הקרוי 'משפט קסטנר'. תפקידו של **העולם הזה** בנוגע למשפט בא לידי ביטוי בהיבטים האלה:

א. הפיכת המשפט לאירוע ציבורי־פוליטי בולט. אמנם הוא לא היה העיתון הראשון שעסק במשפט, אך באמצעות כתבות ענק וסיקור אגרסיבי הוא הצליח להפוך אותו לאירוע סנסציוני ופוליטי שהצמרת הפוליטית ובכלל זה ראש הממשלה משה שרת היו מוטרדים ממנו. תום שגב כתב כי אורי אבנרי עורך השבועון, לפני אחרים, תפס 'את אותות הדרמה ההיסטורית והפוטנציאל הפוליטי שהיה טמון במשפט הזה. משאימץ לו אותו כנושא שוב לא הרפה ממנו במשך שנים'.[16]

ב. הפיכת המשפט למקל חובלים לחבוט בו במשטר מפא"י בראשות בן־גוריון ושרת. אבנרי, שהודה בדיעבד כי הוא ראה במשפט מאבק במשטר כולו,[17] שיתף פעולה עם עורך־הדין שמואל תמיר (כצנלסון), סנגורו של מלכיאל גרינוולד, הנאשם 'האמיתי' במשפט.[18] מטרתם היתה לערער את יסודות המשטר, ואחרי הקראת פסק־הדין של השופט בנימין הלוי ביוני 1955 היתה הרגשה כי הם הצליחו במידה רבה. שגב תיאר זאת במשפט קצר: 'הקירות מתחילים להיסדק'.[19]

ג. **העולם הזה** ועורכו ראו במשפט עדות וסמל לעימות הטוטלי בין הישראלי הצעיר, הרענן, הלוחם והאקטיבי לבין היהודי הגלותי הפסיבי, שכל מהותו היא שתדלנות

13. אהרן בכר, **הנידון: אורי אבנרי: דיוקן פוליטי**, תל־אביב [בלי תאריך]; שלום כהן, **העולם הזה**, תל־אביב [בלי תאריך]. כמו כן נעשה סרט תיעוד על אורי אבנרי ('הנידון: אורי אבנרי'), שהוקרן בערוץ 2.
14. לדוגמה: אראל, **'בלי מורא בלי משוא פנים'** (הספר הזה מבוסס על עבודת הדוקטור שלה: **'העולם הזה** כצומת תרבותי־פוליטי בזירה הציבורית של ישראל [1950–1965]', אוניברסיטת תל־אביב 2002); נועם יורן, 'העולם הזה', בתוך: עדי אופיר, **50 ל־48: מומנטים ביקורתיים בתולדות המדינה** (גיליון מיוחד של **תיאוריה וביקורת**, 12–13), ירושלים ותל־אביב 1999, עמ' 137–147; מיכאל קרן, '"העולם הזה": אידיאולוגיה ופוליטיקה', **קשר**, 25 (אפריל 1999), עמ' 63–70.
15. אראל, **'בלי מורא בלי משוא פנים'**, עמ' 2.
16. תום שגב, **המיליון השביעי: הישראלים והשואה**, ירושלים 1991, עמ' 262.
17. אראל, **'בלי מורא בלי משוא פנים'**, עמ' 138.
18. על זה ראו: ויץ, **האיש שנרצח פעמיים**, עמ' 164.
19. שגב, **המיליון השביעי**, עמ' 269.

אצל הפריץ. רוני שטאובר כתב בקשר לזה כי בעיני **העולם הזה** ייצג ישראל קסטנר 'את מורשת הגלות, ההתרפסות בפני הפריץ, שמפא"י מבקשת להשריש גם במדינת ישראל'.[20] הפרשה הזאת העניקה אפוא **לעולם הזה** 'הזדמנות למתוח שוב את הקו הציוני וה"כנעני" הישן בין היהודי הגלותי לבין העברי החדש' ובין דרכו של מרדכי היהודי לבין יהודה המכבי. הראשון סימל את שיתוף־הפעולה הגלותי ואילו השני מסמל את הדרך ההרואית של לוחמי הגטאות ושל הנוער הארץ־ישראלי, חברי הפלמ"ח והמחתרות.[21]

ביקורת השבועון על תפקידו של בן־גוריון במשפט אייכמן

יחסו של השבועון למשפט אייכמן לא היה חד־משמעי. פורסמו בו כתבות אחדות ובהן הבעת אמפתיה לעדי המשפט, ואלה הוגדרו 'חיילים פשוטים' ששרדו מהתופת ואין הם קשורים לממסד המשפטי. דוגמה מובהקת לכך הוא יחיאל דינור (ק. צטניק), שעדותו הדרמטית (הוא התעלף במהלך המשפט) הרעידה את הציבור הישראלי. השבועון ייחד לאיש ולעדותו כתבה גדולה שהסתיימה במילים: 'יחיאל דינור לא מת. הוא חי לתת עדות על צליבת אחיו, הוא חי לעמוד שנית מול אדולף אייכמן, שישב הפעם כחיה בסוגר הזכוכית — מצפה שאותם יהודים יגזרו את דינו'.[22]

כמו בימי משפט קסטנר, רוב הכתבות בשבועון על משפט אייכמן הציגו שלוש נקודות מרכזיות:

א. הרעיון לחטוף את אדולף אייכמן ולהעמידו לדין בישראל הוא רעיון צודק וראוי ביותר. על זה נכתב כי 'קשה להעלות על הלב עניין צודק יותר מאשר התביעה נגד האיש שלקח חלק מרכזי בהשמדתם של מיליונים'.[23]

ב. שבחים למבצע החטיפה שעשו סוכני המוסד באומץ לב ובמסירות נפש.

ג. ממשלת ישראל עשתה את כל השגיאות האפשריות והפכה את המבצע מסיפור הצלחה אדיר לכישלון מהדהד. אחרי המבצע המזהיר, הממשלה עומדת 'מתגוננת לאורך כל החזית, כאילו היתה היא הנאשמת'.[24] הסיבה המרכזית לכך היתה תפקידו הרודני של בן־גוריון במבצע, תפקיד המעיד על האופי הרודני של הנהגתו בכלל.

20. רוני שטאובר, **הלקח לדור: שואה וגבורה במחשבה הציבורית בארץ בשנות החמישים**, ירושלים וקריית שדה־בוקר 2001, עמ' 120.
21. אראל, **'בלי מורא בלי משוא פנים'**, עמ' 139.
22. 'ק. צטניק — זהו "סופר השואה", האיש שזעזע את הקהל', **העולם הזה**, 14 ביוני 1961. שבוע אחר־כך כתב אבנרי מאמר חיובי ואמפתי עליו (**העולם הזה**, 21 ביוני 1961).
23. אורי אבנרי, 'הנדון: ארבע עיניים', שם, 1 בפברואר 1961.
24. שם.

הביקורת הבוטה והגורפת על בן־גוריון בוטאה בגליונות השבועון שוב ושוב. באחד מגליונותיו נכתב כי 'פרשת אייכמן [התחוללה] בעקבות החלטת אדם אחד — ראש הממשלה דוד בן־גוריון, שקיבל אותה בעצמו, מאחרי גבה של הממשלה',[25] כדי לממש את מטרותיו, שמקצתן היו פוליטיות. בגיליון אחר הוצגה בלעג השאלה: 'הממשלה החליטה?', ותשובת הכותב: 'לא. איש לא שאל את הממשלה. דוד בן־גוריון הוא שהחליט [...] הממשלה, שאיש לא שאל אותה, נאלצה לגשת לביצוע ההחלטה שאיש לא אישר אותה'.[26] הקביעה הזאת דומה במידה רבה לקביעתה הידועה של חנה ארנדט, שבן־גוריון 'נותר מנהל הבמה הסמוי' של המשפט. אמנם הוא עצמו לא בא לישיבותיו, אך התובע גדעון האוזנר עשה כמיטב יכולתו 'לציית לאדונו'.[27] מתוך תפיסתו שלו הגיע אבנרי לקביעה הרחבה והמשמעותית: 'כי כך מתנהלים העניינים במדינת ישראל, שאמרה כן לזקן'.[28]

נקודת הכישלון הראשונה עלתה מיד לאחר החטיפה, כבר בעצם הודעתו של ראש הממשלה על לכידת אייכמן.[29] השבועון ביקר אותה בחריפות בכמה מאמרים. בראשית יולי 1960 טען אבנרי: 'הודעתו הנחפזת של ראש ממשלת ישראל על המעשה היתה דוגמה מחפירה של קלות־דעת'.[30] במאמר אחר הודגש שמדובר בשגיאה נמהרת:

> הודעתו הנחפזת של בן־גוריון נתגלתה חיש מהר כשגיאה חמורה. אומנם השיגה את האפקט הדרמתי המבוקש. אולם שום משרד ממשלתי לא תכנן את המשך הפרשה. תוך ימים מעטים היא הצליחה להרגיז את כל עיתונאי העולם, לסתור את עצמה מספר פעמים בצורה מבישה בהודעות רשמיות, לגרום לתקרית דיפלומטית ממדרגה ראשונה עם ארגנטינה.[31]

מדוע מדובר ב'שגיאה חמורה'? בן־גוריון הודיע במפורש כי המבצע נעשה בידי שירותי הביטחון של ישראל ואת החלטתו לציין זאת במפורש הוא קיבל במהירות אדירה — בלי לבדוק את משמעותה. אבנרי טען כי הוא קיבל אותה בתוך פחות מ־14 שעות שחלפו מחזרת מטוס 'אל על' שהביא את אייכמן מארגנטינה לארץ 'ביום ה־23 במאי, בשעות

25. אורי אבנרי, 'הנדון: 14 שעות', **העולם הזה**, 15 ביוני 1960.
26. אורי אבנרי, 'הנדון: ארבע עיניים', שם, 1 בפברואר 1961.
27. חנה ארנדט, **אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע**, תל־אביב 2000, עמ' 13; ניצה אראל, **'בלי מורא בלי משוא פנים'**, עמ' 142, ציינה בהקשר הזה, כי 'הביקורת שמתח על אופיו של המשפט עלתה במידה רבה בקנה אחד עם עמדותיה של ההיסטוריונית חנה ארנדט בספרה "אייכמן בירושלים"'. דוגמה לכך היא תהייתו שמא עדיף להפריד בין המשפט עצמו לבין בירור האמת ההיסטורית, וטענתו כי 'לשם כך יש לקיים [...] חקירה על ידי ועדה לאומית או בין־לאומית'.
28. הסִסמה 'אמרו כן לזקן!' היתה סִסמת הבחירות של מפא"י במערכת הבחירות לכנסת הרביעית.
29. הוא הודיע על זה בישיבת הכנסת ב־23 במאי 1960 (**דברי הכנסת**, 22, עמ' 1291).
30. אורי אבנרי, 'הנדון: לכל הרוחות', **העולם הזה**, 6 ביולי 1960.
31. 'איש השנה: פקיד הרצח, העולם הזה', שם, 21 בספטמבר 1960.

הקטנות של הבוקר' ועד הודעתו בכנסת, באותו יום בארבע אחר הצהריים.[32] הוא החליט בלי לבדוק בעיות כמו 'המצב הבינלאומי שיווצר עם פרסום מעשה כזה' ו'התגובות האפשריות של ממשלת ארגנטינה ודעת־הקהל שלה', ובלי לקבוע גרסה מוסמכת של פרשת הלכידה. במקום זה הוא 'צפצף על העולם', שעתה 'מגנה את הש"ב' ואת 'מעשיה הבלתי־חוקיים של ישראל'. צעדיו חוללו מהפך מהיר בדעת־הקהל בעולם כלפינו: לפני שבוע הוא נאלץ 'להתעניין בזוועות הנאצים, כלקח לעתיד' ואילו עתה הוא מתמקד ומתעניין ב'פולמוס בין ממשלות ירושלים ובואנוס־איירס, [ש]בו היתה ידה של ישראל על התחתונה'. על התנהגותו של בן־גוריון נכתבו דברי־הלעג: 'היה דרוש גאון כדי לחולל תוך זמן כה קצר מהפכה בדעת־הקהל העולמית. דוד בן־גוריון הוא גאון כזה'.

לטענתו החוזרת ונשנית של **העולם הזה**, החלטתו של בן־גוריון נבעה מרודנות משטרו. משטרו הוא 'משטר של שלטון־יחיד, [ש]בו מחליט אדם אחד לבדו את כל ההחלטות'. במבצע לכידת אייכמן, כמו במבצע סיני, החליט את הכול אדם אחד ששריו ויועציו לא הגבילו את כוחו. בקשר לכך כתב אבנרי על ישיבת הממשלה המיוחדת שבה שמעו שריה מראש הממשלה את סיפור הלכידה.[33] האם אחד השרים השמיע בה דברי פקפוק, הזכיר את בעיית החוק הבין־לאומי או הציע לדחות את פרסום ההודעה? תשובתו לשאלה המטרידה הזאת היתה ברורה: 'איש לא שאל. איש לא דיבר. איש לא עצר. כמו תלמידים קטנים בכיתה, [ש]הודו למורה על שנֵאות בכלל להודיע להם כמה דקות מראש על המעשה ההיסטורי — דבר שגם הוא אינו אלא בחזקת מעשה־חסד'.[34]

אבנרי תקף את הודעת ראש הממשלה גם בטענה שהיא בזבזה את פֵּרות הניצחון של אנשי שירותי הביטחון, שהצליחו להביא את אייכמן לישראל. בעיני אבנרי הנקודה הזאת מדגימה תופעה מרכזית ועגומה המתקיימת בכל ימי המדינה: הצמרת הפוליטית מטילה משימה קשה ומסוכנת על שליחיה — חיילי צה"ל או סוכני שירותי הביטחון — ואלה ממלאים את משימתם בהצטיינות, 'תוך דבקות במשימה, כושר אלתור ונכונות להסתכן', אך לעומת המופת שלהם ההנהגה הפוליטית משחיתה את פרות ההצלחה והופכת את 'הניצחון המעשי לתבוסה מדינית'. כך אירע במבצע סיני, שבו ההנהגה הפוליטית קלקלה את כל פרות הניצחון.[35] התופעה היסודית בחיינו היא אפוא ש'העסקונה' הפוליטית מבזבזת את פרות הניצחון שהעניקו לה חיילי החזית. טענה זו היתה מוטיב מרכזי בעולמו של **העולם הזה** מאז שנת 1950.

ביקורת נוספת כלפי בן־גוריון היתה, שהמניע המרכזי להחלטתו לחטוף את אייכמן היה פנימי־מפלגתי — לגרוף רווחים פוליטיים. בימים ההם הוא עצמו ומפלגתו, מפא"י,

32. אורי אבנרי, 'הנדון: 14 שעות', שם, 15 ביוני 1960.
33. הישיבה התקיימה ב־23 במאי 1960, מיד לפני הודעתו במליאת הכנסת. עד היום הפרוטוקול שלה סגור בפני ציבור החוקרים. ספק אם אבנרי הכיר את כל פרטי הישיבה בשעה שכתב את המאמר.
34. אורי אבנרי, 'הנדון: 14 שעות', שם, 15 ביוני 1960.
35. על יחסו של אבנרי למבצע סיני ראו: אראל, **'בלי מורא בלי משוא פנים'**, עמ' 85–89.

היו בשיאם,[36] ובן־גוריון ראה בפרשת אייכמן כלי לביצור כוחו הפוליטי. על זה נכתב בשבועון:

> אם לא יגלו החוקרים והמשפטנים הישראליים חוסר־כשרון מופרז, יוסיף המשפט תוספת־רבתי לפרסטיג׳ה האישית של בן־גוריון, האיש שציווה להביא את אייכמן ולקיים משפט ישראלי.
> תוספת־כוח זו לבן־גוריון עשוייה להשפיע במידה מכרעת על יכולתו לבצע את הפיכת־הבחירות שלו. אם יהיה בטוח אז כי למפא״י סיכוי טוב לזכות ב־51 אחוז בבחירות, הוא עלול לגרום למשבר־קואליציוני, לפזר את הכנסת, להשיג בכנסת החמישית רוב להעברת שיטת־הבחירות הרצויה לו. יתכן כי עצם האיום הזה יספיק כדי להשיג כך גם בכנסת הנוכחית את הקולות הדרושים לשינוי שיטת־הבחירות.[37]

ימים מספר אחרי פרסום הדברים האלה פרצה ׳פרשת לבון׳ וזו הפריכה את דבריו של אבנרי על העוצמה הפוליטית האדירה של בן־גוריון והוכיחה את תוקפו של המשפט ׳אין נביא בעירו׳.[38]

ביקורת השבועון על מהות המשפט

הביקורת המרכזית של **העולם הזה** לא התמקדה בהתנהגותו של בן־גוריון אחרי החטיפה, אלא בעצם ניהול המשפט. הנקודה הראשונה היתה התנגדותו של **העולם הזה** להחלטה להעמיד את אייכמן לדין בבית־משפט ישראלי, החלטה שהרוב המכריע בישראל לא חלק עליה. השבועון לא שלל את העיקרון שמן הראוי להעמידו לדין, אך במאמר שנכתב מיד לאחר הודעת ראש הממשלה הציע אבנרי ׳לדחות את המשפט — ולהקדים לו חקירה ציבורית שמטרתה תהיה אחת ויחידה — לרשום את ההיסטוריה׳.[39] במאמר נטען שהמדינה לכדה את אייכמן למען שתי מטרות: ׳לשפוט אותו, ולברר את האמת ההיסטורית על השמדת יהודי אירופה׳, ושתי המטרות האלה ׳שונות ומפריעות זו לזו׳. הטעם לקביעה הזאת הוא: ׳בית המשפט אינו במה יעילה לבירור אמת היסטורית על פרשות החורגות

36. בבחירות לכנסת הרביעית, שהתקיימו חודשים ספורים לפני הלכידה (ב־3 בנובמבר 1959) ניצחה מפא״י ניצחון גדול: היא עצמה קיבלה 47 חברי כנסת ויחד עם חמישה חברי הסיעות הערביות שהיו קשורות אליה היו לה 52 חברי כנסת.
37. ׳איש השנה תש״ך: פקיד הרצח׳, **העולם הזה**, 21 בספטמבר 1960. הכותרת של תת־הפרק שעסק בזה היא: ׳אייכמן למען מפא״י׳.
38. היא התפרצה ארבעה ימים אחרי הפרסום. ראו: ׳בן־גוריון ציווה לחקור מחדש את העדויות שגרמו להתפטרות לבון מהממשלה ב־1955׳, **מעריב**, 25 בספטמבר 1960.
39. אורי אבנרי, ׳הנדון: משפט אמת׳, **העולם הזה**, 31 במאי 1960.

בהרבה מעבר לתחום ההשפעה של אדם יחיד', מאחר ש'כל הטיפול המשפטי נוגד את השיטה הנכונה לבירור האמת ההיסטורית'. אין זה תפקידם של 'משפטנים, שוטרים ואנשי פלילים', הדגיש אבנרי, וההוכחות לכך הן משפט נירנברג ומשפט קסטנר, 'שסירס וסילף את התמונה השלמה עד לא־הכר'. טעם נוסף להצעתו היה החשש כי משפט אייכמן יהיה כמעט בהכרח למשפט ראווה, כמו 'הטיהורים המפורסמים של סטלין'. הטענה הזאת דומה למדי לדבריה של חנה ארנדט, שקבעה כי אולם המשפט 'אינו מקום רע למשפט הראווה שהגה דוד בן־גוריון [...] כאשר החליט לחטוף את אייכמן'.[40]

ההצעה המפורטת היתה להטיל על אייכמן 'לכתוב תוך זמן קבוע ספר מפורט על חייו ומעשיו', כמו ששלטונות פולין הטילו על רודולף פרנץ פרדיננד הס, מפקד אושוויץ,[41] ואחרי סיום המלאכה הזאת, 'תיערך באולם ציבורי גדול, כגון היכל התרבות, חקירה מטעם ועדה לאומית (ואולי בינלאומית), שתפקידה היחיד יהיה להבטיח שההיסטוריה של השמדת־העמים באירופה תהיה מקיפה, ממצה ומפורטת'. החקירה הזאת, קבע אבנרי, 'תספק את הרצון המוצדק של העולם לשמוע את דברי אייכמן, וגם את סקרנותו ותאוותו לסנסציות', ורק לאחר מכן יתקיים משפטו. הוא יהיה 'קצר מאוד ועניני מאוד ולא ימשוך עוד את עיתונות העולם', ותפקידו יהיה אחד ויחיד: לקבוע את אחריותו האישית של אייכמן 'מבחינה חוקית'. ברור שהצעתו של אבנרי היתה תלושה מן המציאות. איש לא התייחס אליה ברצינות בגלל אווירת הקונצנזוס בעניין המשפט. בן־גוריון הדגיש שבנושאים רבים הקשורים למשפט היתה הסכמה של כל סיעות הכנסת, 'מ"חרות" ועד מק"י'.[42]

נושא אחר **שהעולם הזה** חרג בו מהקונצנזוס היה יחסו להצעה של ד"ר נחום גולדמן, נשיא ההסתדרות העולמית, להעמיד את אייכמן לדין בבית־משפט בין־לאומי, ולא בבית־משפט ישראלי. הוא העלה את הצעתו בריאיון שהתפרסם כמה ימים לאחר הודעת ראש הממשלה על חטיפת אייכמן, ועורר סערה לא קטנה.[43] כמעט הכול גינו את הצעתו וראש

40. ארנדט, **אייכמן בירושלים**, עמ' 13.

41. רודולף הס (Hoess, 1900-1947) נתפס בידי השלטונות הצבאיים הבריטיים בצפון גרמניה במרס 1946 והעיד במשפט נירנברג באפריל 1946. ב־25 במאי 1946 הוסגר לשלטונות פולין ובפרק הזמן שלפני משפטו כתב את זכרונותיו. משפטו נפתח במרס 1947 ובאפריל 1947 הוא נידון למוות. גזר הדין בוצע לאחר כמה ימים באושוויץ. זכרונותיו התפרסמו בשפות רבות, ובעברית הם התפרסמו בשנת 1964, שנתיים אחרי משפט אייכמן (**הקומנדאנט מאושוויץ מעיד: רשימותיו של רודולף פרדינאנד האס**). היוזמה לכתיבת הזכרונות היתה שלו עצמו ולא של שלטונות פולין, וראו המבוא שכתב צבי שנר לזכרונות, שם, עמ' XVI).

42. מתוך מכתבו לד"ר נחום גולדמן, נשיא ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, 8 באוגוסט 1960, ארכיון המכון למורשת בן־גוריון (אב"ג), התכתבות.

43. 'ד"ר נ' גולדמן: אייכמן לבית־דין בינלאומי בירושלים', שיחה מיוחדת עם גרשון הל, סופר **הבוקר**. הריאיון פורסם בערב חג השבועות, ה' בסיוון תש"ך/31 במאי 1960. הפרשה הזאת נסקרה בקצרה בכמה מקומות: יבלונקה, **מדינת ישראל נגד אדולף אייכמן**, עמ' 64–63; שגב, **המיליון השביעי**, עמ' 312–313; Michael Keren, 'Ben Gurion's Theory of Sovereignty: The Trial of Adolf Eichmann', in: Ronlad W. Zweig (ed.), *David Ben Gurion – Politics and Leadership in*

הממשלה תקף אותה בחריפות. דבריו נכתבו באיגרת נזעמת[44] אל גולדמן ובה בעת נשלחה לכל העיתונים לפרסום.[45] אחד המעטים שתמכו בעמדתו של גולדמן היה אבנרי.[46] לטענתו, נימוקו של גולדמן צודק ומשכנע: 'הפשעים המיוחסים לאייכמן לא בוצעו רק נגד העם היהודי. במחנות־ההשמדה ובמיבצעי־החיסול הושמדו מיליוני אזרחים לא־יהודיים של תריסר ארצות. מדוע לא ישותפו ארצות אלה בשפיטת האיש?'. אבנרי הוסיף עוד נימוק משלו: רצח היהודים היה השלב הראשון במבצע רצח גדול בהרבה, 'מעין חזרה כללית להשמדת עשרות מיליונים. אחרי ניצחונם הסופי במלחמה, חשבו הנאצים להשמיד באופן שיטתי את אוכלוסיית אירופה המזרחית, כדי לפנות את האדמה למתיישבים גרמניים'. אנו חייבים, הדגיש אבנרי, להחדיר את ההכרה 'כי כל הקם להשמיד יהודים, סופו להפעיל את מכונת־ההשמדה נגד עמים אחרים!'. בזה העלה אבנרי טענה, שנחום גולדמן לא תמך בה: היהודים לא היו היחידים שגורלם היה השמדה מוחלטת, אלא הם היו הראשונים בתהליך ההשמדה שתכננו הנאצים.

היו לאבנרי שותפים לטענה הזאת — מי שכפרו בגורל היהודי הייחודי בימי השואה, והבולט בהם היה המשורר אוריאל שלח (יונתן רטוש), נביא ה'כנענים'. בימי משפט אייכמן הוא טען כי אסור להציג את מעשי הרצח של הנאצים כמכוונים אך ורק כלפי היהודים. הרי הם רצחו מיליוני צוענים והתכוונו לרצוח אחר־כך מיליוני סלאבים 'מיותרים'. הצגת מדיניות הרצח של הנאצים, במסגרת משפט אייכמן, כמכוונת נגד יהודים בלבד 'תואמת מאוד את ההשקפה היהודית המסורתית, היחידנית, הסתגרנית, העדתית, אבל היא מעקמת את העובדות ומערפלת את המוחות היטב היטב, ואולי אף זו כוונתה בעצם'.[47]

את ביקורתו על קיום המשפט ריכז אבנרי במאמר שהתפרסם ערב פתיחתו.[48] יסוד ההחלטה 'לערוך משפט של ממש' הוא כולו צביעות, והסיבות הן אלה: 'אין אדם בישראל, ואין שופט בישראל, שאין לו דעה ברורה ומגובשת על מעשיו של אייכמן'; אין אדם בישראל ובעולם, 'שאינו יודע מראש את פסק הדין, ואת העונש'; אי־אפשר למנוע את הוויכוח על מעשי אייכמן, שהם 'מבחינה פורמלית בזיון בית המשפט'. לפיכך מסקנתו של אבנרי היא חד־משמעית: המשפט הזה לא יהיה משפט אמיתי, אלא 'אך הצגה־רבתי, תוך שימוש באביזרי המשפט כאפקטים תיאטרוניים'. בהמשך נטען כי כאשר פוסעים בדרך

Israel, London and Jerusalem 1987, pp. 39-40. וכן יחיעם ויץ, **'האב המייסד' ומשפטו של הצורר — יחסו של בן־גוריון למשפט אייכמן** (בהכנה).

44. הקריה, תל־אביב, 2 ביוני 1960, אב"ג, התכתבות.

45. ראו, לדוגמה: 'בן־גוריון לגולדמן: פגעת ברגשות העם היהודי', **על המשמר**, 3 ביוני 1960; 'ב.ג. מוחה לפני גולדמן', **הארץ**, 3 ביוני 1960.

46. אורי אבנרי, 'מיטת סדום', **העולם הזה**, 8 ביוני 1960. בעמדתו של גולדמן תמך נתן ילין־מור בירחון **אתגר**, שהוא עצמו ערך: 'בינאום השיפוט', **אתגר**, 3 (אוגוסט-ספטמבר 1960), עמ' 16.

47. יהושע פורת, **שלח ועט בידו: חייו של יונתן רטוש**, תל־אביב 1989, עמ' 302.

48. אורי אבנרי, 'הנדון: ארבע עיניים', **העולם הזה**, 1 בפברואר 1961. המובאות בהמשך הן מהמאמר הזה.

הצביעות, 'אפילו בעניין המוסרי ביותר שבעולם!, מוכרחים להגיע לאבסורדים ללא־ספור, להסתבך לעסקי־ביש,[49] להיגרר לביזיונות. וזה בדיוק מה שקורה עתה, יום אחרי יום'.

הביזיון הראשון היה פרשת השופט בנימין הלוי, וזה משתי בחינות: א. עצם הרחקתו מכס אב בית־הדין על־ידי חקיקת חוק מיוחד,[50] שנבעה מסיבה אחת ויחידה והיא, שהלוי הוא אדם מצפוני, המסוגל 'להגיע לקיצוניות רבה' והממשלה פשוט פוחדת ממנו, 'מהצורה העצמאית בה הוא עשוי לנהל את המשפט'. ב. החוק הזה שולל ממנו את כהונת אב בית־הדין, אך מאפשר לו לכהן כשופט 'רגיל', המשתתף בניסוח פסק־הדין.

הביזיון השני היה היריקה ש'ד"ר רוברט סרווציוס ירק בפני התביעה הישראלית ויצא את הארץ באופן הפגנתי'.[51] הסיבה לכך היתה התנגדות הממשלה לרצונו לשוחח עם מרשו בארבע עיניים. התנגדותה סיבכה אותה בהצגת 'נימוקים של צביעות — החשש מפני התאבדות הנאשם'. כמו בביזיון הקודם, גם בביזיון הזה התנהגות הממשלה היא אבסורדית. בשעה ש'היא העניקה לסנגור הקצבה ממשלתית',[52] היא לא נתנה לו לראות את אייכמן ביחידות 'ואף נעשו הכנות אבסורדיות למנוע זאת בשעת המשפט עצמו, על־ידי הקמת מחיצות פיסיות בין הנאשם לסנגורו'.[53] במשפט אמיתי אסור לעשות מעשים כאלה, הודגש בשבועון **העולם הזה**. במשפט אמיתי יש לנאשם זכות מלאה לנקוט צעדים כמו 'להשמיץ את מנהיגי המדינה והתנועה הציונית', והניסיון להגביל את זכויותיו כנאשם עלול להציגו בעיני העולם כאיש נרדף. כך התנהגות הממשלה עלולה לעורר את אהדת העולם כלפיו. בפועל, בקשת הסנגור מולאה בתוך ימים ספורים, עדות לנסיונו של אבנרי להפוך נושא פעוט יחסית לנושא אדיר ממדים.[54]

49. המושג 'עסק ביש' היה אז טעון ביותר מאחר שהמאמר נכתב בשיא הפולמוס של פרשת לבון.
50. הלוי בתפקיד נשיא בית־המשפט המחוזי בירושלים מינה את עצמו לראש ההרכב שאמור לשפוט את אייכמן. נשיא בית־המשפט העליון השופט יצחק אולשן ושר המשפטים פנחס רוזן התנגדו להחלטתו בטענה שהוא כינה אותו 'שטן' בפסק־דינו במשפט קסטנר. הלוי סירב לחזור בו מהחלטתו וכדי למנוע אותו מלעמוד בראש ההרכב חוקק חוק מיוחד: ראש ההרכב במשפט שיש לו סמכות להטיל עונש מוות חייב להיות שופט עליון. היו מי שכינו אותו 'חוק הלוי'. בדיון עליו בכנסת נאמו נגדו נציגי תנועת החרות (אליהו מרידור) ומק"י (משה סנה) (**דברי הכנסת**, ל, 18 בינואר 1961, עמ' 756–762). בראש ההרכב עמד השופט העליון משה לנדוי והלוי עצמו ישב בהרכב. ראו: ויץ, **האיש שנרצח פעמיים**, עמ' 113–114.
51. ד"ר רוברט סרווציוס (Servatius) היה הסנגור של אייכמן. עליו ועל נסיבות מינויו ראו: David Cesarani, *Eichmann: His Life and Crimes*, London 2005, pp. 246-247
52. הממשלה החליטה להעניק לו 30,000 דולר שכר טרחה בעבור הגנת אייכמן. הנימוק היה הרצון למנוע מגורמים פרו־נאציים לסייע למימון ההגנה. ראו: גדעון האוזנר, **משפט ירושלים**, ב, לוחמי הגטאות 1980, עמ' 306.
53. הכוונה היא כנראה לתא הזכוכית.
54. סרווציוס דרש לשוחח עם מרשו ב'ארבע עיניים' ובלי נוכחות צד שלישי. כדי לממש את דרישתו הוא נסע לגרמניה ובתוך ימים ספורים נענתה הדרישה: הוקמה מחיצת זכוכית שדרכה היה אפשר לשוחח עם אייכמן. ראו: 'הסניגור אצל אייכמן אך לא ביחידות', **הארץ**, 25 בינואר 1961; 'ד"ר

בסיום מאמרו כתב אבנרי כי אפשר לראות את הביזיון הזה כ׳צחוק הגורל׳: המשפט עלול להעניק ׳לנאצים [אפשרות] לנקום את נקמתם האחרונה ביהודים במשפט עברי, על אדמת ישראל׳. מה הגורם למצב האומלל והאבסורדי הזה? התשובה היא: ׳בגלל האימפולסיביות של זקן עקשן אחד, שאינו מסוגל להתייעץ עם איש לפני שהוא נואם את נאומיו׳.

פרשת קסטנר במשפט אייכמן

נקודה מרכזית שהובלטה בשבועון **העולם הזה** שוב ושוב היתה הקשר בין המשפט הזה לבין פרשת קסטנר. סיבה מרכזית להבלטה הזאת היתה הרצון לנגח את בן־גוריון וממסדו. ההתקפה כִּוונה בעיקר אל החלטת התביעה במשפט לדחות את כל הנסיונות להעלות עניינים הקשורים לפרשת קסטנר. התובע גדעון האוזנר ציין זאת במפורש בספרו[55] — הגיעו אליו פניות רבות לפתוח שוב את פרשת קסטנר במסגרת משפט אייכמן, ותשובתו היתה חד־משמעית: ׳זהו משפטו של המשמיד ולא של קורבנותיו׳.

עמדת השבועון היתה: בלי לברר את שאלת קסטנר אין להבין כלל את שאלת אייכמן, ואייכמן ומשפטו מאפשרים לברר את התנהגות ההנהגה הציונית בימי השואה — נושא טעון רגשות שהטריד את הציבור הישראלי. במאמר בגליון ערב ראש השנה תשכ״א[56] טען אבנרי כי אי־אפשר ׳לדבר על אייכמן מבלי להעלות מחדש את כל השאלות שנידונו במשך שנים בבתי־משפט ישראליים׳. בבתי־המשפט, ומובן שהכוונה לערכאות שדנו בשאלת קסטנר, עלו שאלות כמו ׳מה היה הרקע האמיתי למעשי קסטנר באירופה הנאצית? מה דובר בינו ובין אייכמן? מה היתה מהות היחסים בינו ובין אנשים כמו בכר וקרומיי?׳, ו׳לא יהיה מנוס מלתת תשובות לשאלות אלה — כי הן תמלאנה תפקיד מרכזי במשפט אייכמן׳. ועוד טען אבנרי כי שאלת קסטנר אמורה להיות קלף מרכזי של הגנת אייכמן: ׳הטיעון העיקרי של ההגנה יהיה תפקידו של אייכמן בהונגריה. אייכמן יטען כי התכוון ברצינות להציל את מיליון יהודי הונגריה. כי הצעתו לקסטנר ולחבריו היתה יכולה להתגשם, לולא חיבלו בה מדינות־המערב והסוכנות היהודית׳. לדברי אבנרי, אם הסנגור הגרמני[57] ימלא את חובתו באופן ראוי, הוא יהיה חייב לפתוח את כל פרשת קסטנר. לטענתו, השאלה הזאת היתה חייבת להיות מרכזית במשפט — מה שלא היתה בפועל.

סרוואציוס יצא ויחזור׳, שם, 26 בינואר 1961; ׳סרוציוס מאיים בקלן בנטישת ההגנה׳, שם, 27 בינואר 1961; ׳השיחה עם אייכמן ב״4 עיניים״; תותקן מחיצה שתמנע מגע פיסי׳, שם, 29 בינואר 1961.

55. האוזנר, **משפט ירושלים**, ב, עמ׳ 341. ראו: ויץ, ׳בין קתרזיס לקרב סכינים׳ (לעיל הערה 10), עמ׳ 414.

56. ׳איש השנה תש״ך: העד איננו׳, **העולם הזה**, 21 בספטמבר 1960.

57. רוברט סרווציוס מונה לסנגורו של אייכמן במועד מאוחר יותר, בראשית שנת 1961.

בשלהי שנת 1960 עלה הנושא שוב בעקבות פרסום וידויי אייכמן בשבועון האמריקני *Life*.[58] במאמר בזיקה לפרסום הזה[59] נכתב שמכל דברי וידויו יש שאלה אחת המעניינת את הציבור הישראלי: דבריו על ישראל קסטנר. בדבריו על העסקה הידועה 'סחורות עבור דם',[60] נקבע 'בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים', כי מטרתו היתה רצינית ביותר: יואל בראנד בא לקושטא בשליחות אמת, ולא כחלק מטכסיסי הנאצים להרדים את יהודי הונגריה. 'ההצעה היתה רצינית לחלוטין, אפשר היה להציל מיליון יהודים', ואילו חזר יואל בראנד להונגריה והודיע כי הושג הסכם עקרוני, היה אייכמן מוכן 'לשלוח 20 אלף יהודים, תוך יומיים דרך רומניה לארץ־ישראל, או דרך צרפת לספרד'.[61] הטענה הזאת, נכתב במאמר, מצדיקה את עמדת בראנד: 'אילו ניתן לו לחזור להונגריה, אפילו שבפיו הודעה כוזבת על הסכמה לנהל משא־ומתן על ההצעה, אפשר היה להציל חצי מיליון יהודים. קביעת אייכמן בעניין זה מטילה אחריות מחרידה על המנהיגים הציוניים, האחראים להסגרת בראנד לידי הבריטים ולמניעת שובו להונגריה'. במאמר עצמו לא נכתבה המסקנה שהוסקה מהדברים הקשים שנכתבו בו, אולם במאמר שפורסם קודם,[62] מיד אחרי לכידת אייכמן, נטען שהממסד בראשות מפא"י מנסה ליצור סביב אייכמן ומשפטו 'קשר השתקה' שמטרתו לעשות הכול כדי להעלים את העובדות הקשורות למחדלי ההנהגה הציונית בימי השואה. טענת ההשתקה עלתה הרבה בימי משפט קסטנר וגם לאחר הירצחו.[63] אבנרי טען בהקשר הזה, כי התנגדותו העקשנית של בן־גוריון לעריכת משפט בין־לאומי מעוררת תמיהה שמא הוא מנסה להסתיר משהו, ו'שנרקמת קוניה עם אייכמן הנכנע והמשתף־פעולה להעלים פרשיות מסוימות — דבר האפשרי רק במשפט שכלו ישראלי': 'הדו"חות של [יואל] בראנד וקאסטנר מטילים צל כבד על שורה ארוכה של עסקנים ציונים, ממשה

58. השבועון *Life* פרסם ב־28 בנובמבר 1960 ריאיון שערך וילֶם סאסן (Sassen), נאצי הולנדי שהיה חבר ה־SS החמוש (Waffen-SS), עם אייכמן בשנת 1957. הראיונות שקיים סאסן עם אייכמן בשנות החמישים נודעו כ'מסמכי סאסן'.
59. 'אייכמן על קסטנר', **העולם הזה**, 7 בדצמבר 1960.
60. במאי 1944 שלח אייכמן את יואל בראנד, חבר 'ועדת העזרה וההצלה' שקסטנר הנהיג בפועל, לקושטא (איסטנבול) כדי להציע להנהגה הציונית, ובאמצעותה למערב, להפסיק את השמדת יהודי הונגריה תמורת העברת 10,000 משאיות לגרמנים, כדי שאלה יישלחו לחזית המזרחית.
61. הסנגור שמואל תמיר טען במשפט, שאנשי הסוכנות היהודית במשלחת היישוב בקושטא עצרו את בראנד מלחזור לבודפשט והכריחו אותו לנסוע לסוריה, שהיתה אז בשליטת בריטניה. שם עצרו אותו השלטונות הבריטיים ושלחוהו למעצר בקהיר. גם בראנד עצמו טען את הטענה הזאת, וראו: ויץ, **האיש שנרצח פעמיים**, עמ' 166–175.
62. אורי אבנרי, 'הנדון: מיטת סדום', **העולם הזה**, 8 ביוני 1960.
63. אראל, **'בלי מורא בלי משוא פנים'**, עמ' 234, כתבה בקשר לזה, כי אורי אבנרי טען שהשלטון הפיק תועלת מהרצח מאחר שהוא 'מסיים את הברור על התנהגותה של הנהגת היישוב בשואה'.

שרת ואהוד אבריאל[64] ועד חיים ברלס.[65] חלק מן העסקנים האלה נחפז להופיע באסיפות פומביות, והם התחרו ביניהם בקללות על אייכמן — מבלי להזכיר אף במילה אחת את ההאשמות הכבדות שהוטחו בפניהם שלהם בהקשר זה׳.

מכאן הסיק אבנרי, שההחלטה של בן־גוריון ׳שלא לתת לשום אדם זר גישה ישירה למשפט, עלולה לעורר חשדות בכיוון ההפוך׳. לכן, הדגיש אבנרי, ׳כדאי לו מאוד לשנות את ההחלטה ולערוך משפט בינלאומי אשר איש לא יוכל להחשידו במזימות־השתקה׳. אזרחי ישראל זכאים ורוצים לדעת את האמת על כל הפרשיות הקשורות לישראל קסטנר וליואל בראנד. הם זכאים לדעת: ׳אם אמנם צודק בראנד בטענתו העקשנית כי מנהיגי הסוכנות היהודית מנעו את הצלת חייהם של 434 אלף יהודים הונגריים, שנרצחו על־ידי אייכמן בין ה־15 במאי וה־8 ביולי 1944. הם זכאים לדעת מה בדיוק מקומם של מנהיגים שונים שהוזכרו על־ידי בראנד בקשר לפרשה זו — ביניהם חיים וייצמן עצמו׳.

שאלת ׳קשר השתיקה׳ עלתה בשבועון שוב בימי המשפט במאמר שעסק בהתנהגותו של משה שרת במשפט.[66] נאמר שם שהוא ביקש מהיועץ המשפטי לממשלה להגיש לבית־המשפט ׳קומץ קטן של מסמכים ביחס לפעילותו [במאמץ ההצלה בימי השואה]. היו מסמכים מובחרים, שהעלימו יותר מכפי שגילו׳. הועלתה השאלה: מדוע שרת עצמו לא העיד במשפט? תשובתו של היועץ המשפטי היתה: ׳מר שרת הודיע לי שהוא מוכן להעיד, אם ייקרא!׳, אולם הוא עצמו לא ביקש ממנו להעיד במשפט. עתה, משסיימה התביעה את הצגת המסמכים והעדויות, ׳נתברר כי שרת הצליח שוב להתחמק׳. שרת דיבר על נושאי המשפט, ׳אך, כרגיל [...] מחוץ לאולם בית־המשפט׳. בשיחה עם עיתונאי הוא נדרש לדבריו של יואל בראנד שאייכמן ׳התכונן לפוצץ את תאי הגאזים של אושוויץ ברגע שיקבל תשובה חיובית עקרונית על הצעתו, מן הסוכנות היהודית׳. הוא הגדירם ׳שטות מוחלטת׳, ובקשר לזה נשאלה שאלה: ׳מי משקר — בראנד או שרת?׳, והתשובה היתה כי ׳שרת נהג בזהירות, לא התייצב בפני בית המשפט כדי להיחקר חקירת שתי־וערב׳.

המאמר קשר את עמדתו הנוכחית של שרת לעמדתו בימי משפט קסטנר. כשמדובר בפרקים הגורליים ביותר בחייו — פעולתו למען הצלת יהודי אירופה, ובייחוד בפרשת יואל בראנד — הוא נוהג לפי הכלל: ׳מילה בסלע, שתיקה בתרי׳. כשישראל קסטנר נלחם על חייו ועל כבודו בבית־המשפט,[67] ׳נמנע שרת מלהופיע בבית־המשפט.[68] רק לאחר

64. אהוד אבריאל (1917–1980) היה נציג המחלקה המדינית במשלחת היישוב בקושטא וטיפל ביואל בראנד בבואו לשם מבודפשט עם הצעתו הידועה (׳סחורות עבור דם׳). בשנות החמישים והשישים הוא היה ממקורביו של בן־גוריון.
65. חיים ברלס היה מנהל מחלקת העלייה בסוכנות היהודית וראש משלחת היישוב בקושטא.
66. ׳משפט אייכמן — שרת שותק׳, **העולם הזה**, 14 ביוני 1961. בימים ההם היה שרת חבר כנסת ויושב־ראש הנהלת הסוכנות היהודית.
67. הטענה הזאת היא במידה גדולה מתחסדת. **העולם הזה** נלחם בו וניסה להציגו כדמות דֶמונית.
68. בזמן המשפט היה שרת ראש הממשלה ושר החוץ.

ששרת הואשם בהסגרת בראנד לבריטים החליט סוף סוף להגיב. גם אז הוא לא התנדב להציב את עצמו לחקירת שתי־וערב בבית־המשפט', אלא בחר להציג את גרסתו בעצרת הזיכרון לצנחנים בקיבוץ מעגן — זו שהסתיימה באסון.[69] דפוס התגובה של שרת בשני המשפטים הוא אפוא דומה: בחירת במה נוחה, חוץ־משפטית, במקום להתייצב מול חקירת בית־המשפט. בעיני אנשי **העולם הזה** התחמקותו של שרת מדוכן העדים במשפט אייכמן היתה עוד סימן ועדות ל'קשר השתיקה'.

העולם הזה לא היה יחיד בדרישה שבמשפט אייכמן תידון גם פרשת קסטנר. השותף הראשון היה סמוי — עורך־הדין שמואל תמיר, שקשריו ההדוקים עם אבנרי בימי משפט קסטנר הפכו לאיבה עמוקה.[70] הוא עשה את הכול כדי להעלות שוב את הפרשה הזאת. אחרי פרסום 'מסמכי סאסן', שאישרו לדבריו 'את טענותי ואת פסקי הדין של הלוי וזילברג' בנוגע לקסטנר,[71] הוא פנה למפקח הכללי של המשטרה, רב־ניצב יוסף נחמיאס, וביקש ממנו לפגוש את אייכמן כדי 'לבדוק אישית פרשיות מספר מפי אדולף אייכמן במישרין'.[72] המפכ"ל והיועץ המשפטי לממשלה, גדעון האוזנר, שתמיר פנה אליו אחר־כך, סירבו לבקשתו. ביולי 1962, אחרי תליית אייכמן, הוא ניסה שוב להעלות את הנושא וביקש מהיועץ המשפטי לקיים דיון חוזר במשפט קסטנר אך זה סירב נחרצות.[73] לדברי תמיר, סירובו של האוזנר נבע מעמדתו, שהוא עצמו הציג: 'הוא השתדל להתרחק מהנושא ככל האפשר'.[74]

שותף אחר לעמדת **העולם הזה** היה השבועון הרדיקלי **יעד**.[75] הוא פרסם כתבה גדולה על 'מסמכי סאסן' וכותרתה 'אייכמן הרשיע את קסטנר'.[76] במאמר אחר, שעסק ב'חוק בנימין הלוי', נטען כי מטרתו האמיתית של החוק היתה לגונן על ראשי הסוכנות היהודית

69. בעצרת הממלכתית ב־29 ביולי 1954 התרסק מטוס פייפר, שהיה אמור להצניח את איגרת נשיא המדינה, אל תוך הקהל ונהרגו 17 בני־אדם. על גלגולי הצגת גרסתו ראו: ויץ, **האיש שנרצח פעמיים**, עמ' 166–171.
70. ראו: שם, עמ' 164–165.
71. שמואל תמיר, **בן הארץ הזאת: אוטוביוגרפיה**, ב, תל־אביב 2002, עמ' 1087. השופט העליון משה זילברג היה היחיד במשפט הערעור של המדינה שתמך בפסק הדין של השופט בנימין הלוי. שאר השופטים (יצחק אולשן, שניאור זלמן חשין, שמעון אגרנט ודוד גויטין) דחו אותו.
72. המכתב נכתב ב־26 בדצמבר 1960 והתפרסם שם, עמ' 1088.
73. שם, עמ' 1107–1108; ויץ, **האיש שנרצח פעמיים**, עמ' 352–353.
74. תמיר, **בן הארץ הזאת: אוטוביוגרפיה**, עמ' 1087.
75. התפרסמו בו כמה כתבות ומאמרים שעסקו בנושא הזה, כמו: 'הפושע לא נמלט', **יעד**, 29 (18 בינואר 1961); 'סיפורו המלא של אדולף אייכמן על העסקה', שם, 23 (7 בדצמבר 1960). **חרות**, יומון תנועת החרות, עסק ב'שיתוף־הפעולה' של בן־גוריון ושרתוק (שרת) בקשר לשליחותו של יואל בראנד, אך לא דרש להעלות את פרשת קסטנר. ראו: שרון גבע, 'ובחרתָ בחיים: דימויה של האנזי בראנד בשיח הציבורי הישראלי בימי פרשת קסטנר ובימי משפט אייכמן' (מאמר שטרם פורסם).
76. **יעד**, 22 (30 בנובמבר 1960).

בימי השואה. מי היה עלול להיפגע מהשופט הלוי? ה׳אישים שעמדו בראש הסוכנות היהודית בימי השואה: דוד בן־גוריון, משה שרת, אהוד אבריאל, חיים ברלס ואחרים׳.[77]

עוד שותף היה הירחון **אתגר** בעריכת נתן ילין־מור, שתמך בעמדתו של גולדמן. ילין־מור הזכיר ׳צרור קטן של 14 מסמכים׳ ששרת הגיש להאוזנר ׳שנועדו לטהרו מן האשמה׳, אך הם רק מגבירים את הצורך לשאול את השאלות, שהיו דומות מאוד לשאלות **העולם הזה**: ׳מדוע לא בא שרת להעיד בעצמו במשפט? מדוע סירב להיחקר חקירת שתי־וערב? ממה הוא פוחד?׳.[78]

דמותו של אדולף אייכמן

העולם הזה ייחד מאמרים רבים בניסיון לפענח את דמותו של אדולף אייכמן. הניסיון הזה נבע במידה רבה מהעיסוק האובססיבי של העורך אבנרי בקורות הרייך השלישי, כפי שמעידים המאמרים הגדולים שפרסם מיד אחרי חטיפת אייכמן ושעסקו בנאציזם. מאמרים אלה קובצו בספר — שהיה מראשוני הספרים על הרייך השלישי שנכתבו בשפה העברית.[79]

הקו העיקרי במאמרים אלה היה ציון אפרוריותו של אייכמן. הדבר הובלט במאמר שהתפרסם בערב ראש השנה תשכ״א ו׳הכתיר׳ אותו ׳איש השנה תש״ך׳,[80] וכותרתו — ׳פקיד הרצח׳ — מאפיינת את גישת השבועון אליו. במאמר תוארו שלבי התקדמותו ב־SS בהדגשת היותו ׳פקיד אפור במדים שחורים׳ ו׳ביורוקרט קטן׳, שעשה הכול כדי שלא להתבלט, ותמיד התחבא מאחורי גבו של הממונה עליו וחיפש ׳שיטות יעילות וזולות׳ לפתור את ׳בעיית היהודים׳. כך הוא ענה על שאלה בנוגע לתפקידו בתקופה ההיא: ׳הוא ישב ליד שולחן העבודה בברלין, דאג לשילוח הסדיר והמאורגן של יהודי אירופה למחנות ההשמדה ולעבודת הכפייה׳.[81]

77. א׳ בן־ישראל, ׳הקנוניה לסילוק הלוי׳, שם, 28 (11 בינואר 1961).
78. נתן ילין־מור, ׳את מי שירת שרת?׳, **אתגר**, 8 (29 ביוני 1961). ראו: ויץ, ׳בין קתרזיס לקרב סכינים׳ (לעיל הערה 10), עמ׳ 415. בירחון התפרסמו מאמרים שעסקו בשאלת אשמתה של ההנהגה הציונית בנוגע להצלת יהודי אירופה בימי השואה. דוגמה לכך היא מאמרו של נתן ילין־מור, ׳דחיקה למרתף׳, **אתגר**, 6 (1 ביוני 1961).
79. המאמר הראשון התפרסם מיד אחרי החטיפה, ׳אייכמן — האיש ותקופתו׳, **העולם הזה**, 31 במאי 1960. שם ספרו של אורי אבנרי הוא: **צלב הקרס: א. אייכמן — איש ותקופתו**, שהתפרסם בשנת 1961, דומה לשם המאמר הראשון.
80. **העולם הזה**, 21 בספטמבר 1960.
81. הדברים האלה דומים במידה רבה לדברים שכתב יעקב טלמון בימי משפט אייכמן: ׳כלום ניתן להסביר כיצד קרה הדבר, שפקידים מגולחים למשעי, המהלכים על מרבדים עבים ורכים במשרדים מחוממים, עסקו בתכנון שיטתי, באותו מבצע של גרירת כל ילד בעלית־גג או הוסתר במרתף [...]

הפן הזה הודגש גם בכתבות שתיארו את ישיבות בית־המשפט. באחת מהן, שתיארה את הדיון הראשון במשפט,[82] נאמר כי בתמונותיו הוא נראה כ'אדם רגיל', אך בפועל, בחיים, 'הוא [נראה] רגיל עוד הרבה יותר. יש לך הרגשה שראית אותו באיזה מקום. איפה? מאחורי דלפק של בנק? כפקיד של דואר? כעורך לילה קשיש בעיתון יומי? כבעל חנות "תנובה" בפינה?'. סנגורו, רוברט סרווציוס, נראה דמות מעניינת יותר ממרשו.

במהלך המשפט השתנתה דמותו בעיני כותבי **העולם הזה** ונעשתה מורכבת יותר. במאמר שכתב בימי חקירת השתי־והערב של התביעה נטען שיחד עם הפקיד הקטן, 'הביורוקרט שנקלע במקרה במשך שבועות בתא־זכוכית, כשהוא כפוף מעל ערימות התיקים ומסדר את ניירותיו', קיים עוד אייכמן. הוא שונה לחלוטין מהביורוקרט האפור: 'עקשן וערמומי, בעל כוח־התמדה וקשיות־עורף נדירים'.[83] המסקנה הנחרצת הזאת נבעה מיכולתו לעמוד 'במשך שש וחצי שעות ביום, יום אחרי יום, באחד המבחנים הקשים ביותר בעולם: החקירה הצולבת'. הוא עמד מולה 'ללא עזרה כלשהי, מבלי להתבלבל, מבלי לאבד את עשתונותיו, מבלי להישבר, מול השאלות המעובדות על־ידי ארבעה יריבים ליד שולחן התביעה'. ראינו בעינינו עדים שנשברו בחקירה הזאת, כמו יחזקאל סהר,[84] ה'מגמגם, משקר וסותר את עצמו, עד שלא נשאר מנוס אלא להרשיעו בעדות שקר', או ישראל קסטנר 'אדם חריף ובעל ביטחון עצמי עילאי, נשבר אחרי כמה ימי חקירה', ואלה לא היו נאשמים אלא 'רק' עדים, שידעו 'כי מאחוריהם עומד הכוח המקובץ של השלטון'.[85] לנוכח קריסתם אפשר להבין את עוצמת כוחו ואישיותו: 'אייכמן נחקר במדינה זרה, בפני קהל עוין, המשמיע מדי פעם קריאות זעם ושנאה, כשפניו מול המוות. הוא לא היה יכול לסמוך על כוחה של האמת, אלא רק על קונסטרוקציה מחוכמת, שהיתה צריכה לעמוד מול ים של מסמכים, מול ערימה של עדויות, ואף מול הודאותיו שלו עצמו'. ומול המצב הבלתי־נסבל מבחינתו, הוא הצליח לעמוד ולא להתמוטט: 'אם נאלץ להודות במשהו, הוסיף מיד "אבל", "ואולם", "לעומת זאת", ו"על כל פנים". אם נפל בסיבוב אחד, קפץ מיד על רגליו וניצח בסיבוב הבא. לרגעים אף התעלה מעל אישיותו העלובה של עצמו, והגיע לרמה של פאתוס אמיתי'.

וניפוץ גולגלות של תינוקות מפרפרים?', יעקב טלמון, 'המשמעות האוניברסלית של האנטישמיות החדשה', **הארץ**, 10 בספטמבר 1961 (פורסם שוב בקובץ מאמריו **אחדות וייחוד: מסות בהגות היסטורית**, ירושלים ותל־אביב 1965, עמ' 277–316).

82. 'משפט אייכמן', **העולם הזה**, 12 באפריל 1961.
83. אורי אבנרי, 'אייכמן השני', **העולם הזה**, 19 ביולי 1961.
84. יחזקאל סהר (1907–1998) היה המפקח הכללי הראשון של משטרת ישראל שהורשע בעדות שקר בהיותו עד התביעה במשפט הדיבה בתביעתו של עמוס בן־גוריון נגד 'שורת המתנדבים'.
85. הטענה הזאת אינה תקפה כלפי קסטנר מאחר שהשלטון לא עמד מאחוריו. הוא היה פליט וזר ולא חלק מהאליטה השלטונית, ואילו יחזקאל סהר, יליד הארץ שהיה בן למשפחה מכובדת, היה חלק ממנה.

הקו הזה הודגש בכתבה שסיקרה את הדיון המסכם בדיוני הערעור, ובה הוא תואר כך:

> אוכזבו כל אלה שקיוו, בסתר ליבם, כי אייכמן ׳יישבר׳. שבאיזו נקודה תיעלם המסיכה של פקיד־המוות, ותתגלה דמותו של אדם — פוחד, מתחרט, היסטרי, חסר־ישע או לפחות שחצן ומתפרץ. תחילה קיוו לרגע חקירת השתי־וערב. לאחר מכן, לרגע חקירתו בידי השופטים, ולבסוף, לרגע השמעת האישור הסופי של גזר־הדין.
> אולם אייכמן נשאר אייכמן, וקרוב לוודאי שיישאר אייכמן עד הסוף המר. אחרים נשברו. גדולי הרייך השלישי התמוטטו ברובם בעת משפט נירנברג. לקו בהתקפות היסטריות, גינו את עצמם או את מנהיגם, או חיפשו להם מפלט אחרון בדתיות פאתולוגית. לא כן אייכמן.[86]

העולם הזה צייר אותו אפוא כדמות כפולה: גם כדמות בינונית ואף עלובה וגם כדמות מלאת עוצמה. בגישת השבועון אפשר אולי לגלות גם שמץ של הערצה כלפיו.

הרייך השלישי כנמשל

אבנרי הדגיש שוב ושוב שהנאציזם הוא תופעה אוניברסלית ולא תופעה גרמנית ייחודית, וזו עלולה להתפרץ בכל מקום, ולא רק בגרמניה. אין חברה או מדינה המחוסנת מפניה, ובכלל זה מדינת ישראל, מדינת פליטי החרב מאירופה.[87] בראשית שנות השישים, בימי משפט אייכמן, היתה הטענה הזאת נדירה ביותר. במאמר שהתפרסם ימים מספר אחרי הודעת ראש הממשלה על לכידת אייכמן כבר טען אבנרי ש׳אין אומה בעולם המחוסנת מפני האמונה המסוכנת כי היא ״עם סגולה״, גזע שנבחר על־ידי אלוהים או היסטוריה, שיש לה הזכות והחובה לרמוס את שאר הגזעים. אחרי הזוועות ישנם עוד אנשים הדוגלים באמונה זו בדרום אפריקה, ואף בישראל׳.[88] על השאלה מדוע ׳מחלת הרוח הקולקטיבית ששמה נאציזם׳ דבקה דווקא בגרמניה ובאוסטריה, ולא בצרפת או בארצות־הברית, הוא ענה כי תנאים הכרחיים מסייעים לתהליך ההשלטה של המחלה הזאת על ארץ מסוימת: משבר חברתי וכלכלי עמוק; שכבות חברתיות המוכנות לקלוט ולאמץ רעיונות מסוימים; אקלים רוחני ופוליטי. בגרמניה אשר בין שתי המלחמות היו כל התנאים האלה ׳בצורה מושלמת׳, הדגיש אבנרי, והוסיף וטען כי יש בני־אדם רבים

> הרוצים להתנחם באמונה כי מחלת זו היא אפיינית־גרמנית [מאפיינת את גרמניה, י״ו] וכי כל אחר בעולם מחוסן בפניה. לפי אמונה זו, יש בנשמה הגרמנית תכונות מיוחדות

86. ׳משפט אייכמן — צל המוות׳, **העולם הזה**, 30 במאי 1962.
87. אראל, ׳**בלי מורא בלי משוא פנים**׳, עמ׳ 143, ציינה כי ׳אבנרי הדגיש את האוניברסליזם של האידאולוגיה הנאצית, שזרעיה מצויים בכל מקום, גם אצלנו׳.
88. אורי אבנרי, ׳אייכמן — איש ותקופתו׳, **העולם הזה**, 31 במאי 1960.

שהובילו אל הנאציזם. אולם זו אמונה כוזבת. יתכן כי העם הגרמני מצויד באמת בכמה קווי־אופי שלילים, ההופכים אותו קורבן נוח למחלה זו בהשוואה לאנגליה או לשבדיה. אולם לא אנגליה, לא שבדיה ולא ישראל מחוסנות מפני מחלת־רוח זו. במקרה של התמוטטות חברתית, משבר כלכלי והתערערות רוחנית, יכלות ארצות אלה להידבק במחלה זו. החיידקים קיימים בכל מקום — ואין ארץ בלי היטלרים, בלי הימלרים ובלי אייכמנים שלה. הם רק מחכים לתנאים הנכונים.

לדעתו של אבנרי, באמצעות התבוננות באדולף אייכמן האסיר ועיון בקורות חייו אפשר להגיע לידי מסקנה כי בני־אדם המסוגלים לממש את הרעיונות הנאציים מצויים לא רק בגרמניה אלא בכל מקום ביקום, ובכלל זה במדינת ישראל. פוטנציאל הרוע נמצא אצל כל אחד:

> די להסתכל שוב באסיר אדולף אייכמן כדי להיווכח בכך. לולא קרה בגרמניה מה שקרה, היה מסיים את חייו בתור מהנדס מכונות קטן שהעולם לא היה שומע את השם אייכמן. ולהיפך: אם ייווצרו אי־פעם בישראל תנאים הדומים לאלה ששררו בגרמניה, אין זה מן הנמנע כי הרבה אנשים שאנו נתקלים בהם ברחוב — עובדי־טכסטיל, צבעי־דירות, קצינים משוחררים — יהפכו לאייכמנים, להיטלרים ולגרינגים משלנו.

בימי פרשת אייכמן השתמש אבנרי בדוגמאות מקורות הרפובליקה של ויימאר והרייך השלישי הנאצי כדי לאפיין תופעות שהתחוללו בחברה הישראלית. עיקר ההשוואות שלו נגעו ל'פרשת לבון', שהתפרצה בספטמבר 1960 בשעה שפרשת אייכמן היתה בעיצומה. הוא כתב מאמרים אחדים, שעיקרם השוואה לגרמניה, כדי להבהיר ולהדגיש את חומרת האירועים בעיניו. בכתיבתו בנוגע לפרשת אייכמן הוא טען כי עיקר הכישלון בה נבע מהתנהלותו הרודנית של בן־גוריון, ואילו בנוגע ל'פרשת לבון' טענתו היתה חריפה בהרבה: אין מדובר ברודנות 'פשוטה', אלא ברודנות נאצית.

דוגמה מובהקת ובוטה במידה רבה היא מאמרו על התערבות נשיא המדינה יצחק בן־צבי באירוע הקשור לפרשת לבון. בראשית שנת 1961, כשהתברר שראש הממשלה בן־גוריון מתכוון להגיש את התפטרותו לנשיא המדינה בעקבות מסקנות 'ועדת השבעה',[89] זימן אליו הנשיא את בן־גוריון ואת כל חברי הוועדה כדי לנסות ולפייס בין הצדדים ולמנוע את המשבר הממשלתי. בשיחתו עם בן־גוריון הוא ביקש ממנו לחזור בו מהדברים הפוגעים שהטיח בחברי הוועדה, ובייחוד ביושב־הראש שלה, שר המשפטים פנחס רוזן.[90] בן־גוריון סירב והנשיא נכשל בנסיונו, וב־31 בינואר 1961 התפטר ראש הממשלה והמשבר הפוליטי במדינה העמיק.

89. ועדת שרים שדנה בשאלה 'מי נתן ההוראה' במבצע הידוע בשמו 'עסק הביש', ובשלהי דצמבר 1960 זיכתה את פנחס לבון מנתינת ההוראה לפעולה במצרים. בן־גוריון זעם על הזיכוי ודרש ועדת חקירה משפטית־ממלכתית.
90. ראו: דוד גלעדי, 'הנשיא לממשלה: לחדול מהפולמוס', **מעריב**, 16 בינואר 1961.

התגובות על התערבותו של בן־צבי, שהיתה אירוע נדיר בכל שנות כהונתו בתפקיד נשיא המדינה,[91] היו מעורבות. היו ששיבחו אותו והיו שהסתייגו ממעורבותו. משהתברר שבן־גוריון לא הצליח להרכיב ממשלה חדשה, פיזרה הכנסת הרביעית את עצמה והחליטה לקיים בחירות לכנסת החמישית. נשיא המדינה הטיל את מלוא כובד משקלו נגד הקדמת הבחירות בטענו שזהו צעד בזבזני שלא ישנה את יחסי הכוחות הפוליטיים,[92] ובכך עורר כלפיו ביקורת. חברי הכנסת מנחם בגין ויוחנן בדר, ראשי סיעת 'חרות' בכנסת, האשימו אותו בחריגה מסמכויותיו ובניסיון לפגוע בסמכות בית־המחוקקים, הכנסת.[93] את הדברים החמורים ביותר נגדו כתב אבנרי. 'בלב דואב ובצער עמוק' הוא קבע כי האיש 'המסמל את המדינה' וחייב להיות 'הגון ונעלה מכל חשד' שם את 'אמוננו התמים' ללעג ולקלס. על זאת, 'לא נוכל לסלוח לך [...] נשיא נכבד'. על הניסיון לעשות 'סולחה' עם בן־גוריון, ש'העליב את חבריו עלבונות צורבים והשפילם', ועל טענתו שהבחירות הן 'אסון למדינה' כתב: 'זוהי טענה מחפירה בכל מקרה, וכשהיא באה מפי הנשיא, הרי זו טענה מחפירה שבעתיים', משום שדבריו הם 'מעשה אנטי־דמוקרטי, בעל תוכן חינוכי הרה־סכנות', והם הפכו אותו 'לתועמלן מפלגתי ערב הבחירות, הפועל למניעת תבוסה למפלגתו'.[94] בסיפא של מאמרו קבע אבנרי, כי ברגעי ההכרעה, 'הכהונה הייצוגית של הנשיא יכלה להפוך [...] למשהו חשוב ביותר', ואז הוא עשה השוואה תמוהה בין נשיא ישראל לבין נשיא הרייך הגרמני, הפלדמרשל הישיש פאול פון הינדנבורג.[95] איש זה היה 'הגון, שמרני ואהוד. העם בחר בו לראשונה מפני שראה בו סמל לאומי, ומפני שהאמין כי תפקיד הנשיא [הוא] ייצוגי בלבד. אך ברגע הגורלי ביותר בתולדות האומה הגרמנית, היה זה הנשיא שהכריע, לבדו, בשאלה אם להפקיר את ראשות הממשלה בידי היטלר אם לא. החלטה שהביאה אסון על גרמניה'.

בעקבות ההשוואה הזאת, שהיא מופרכת מבחינת הרקע ההיסטורי הבסיסי — לנשיא גרמניה היו סמכויות חוקתיות רחבות ואילו לנשיא ישראל אין סמכויות כאלה כלל[96] — כתב

91. יצחק בן־צבי היה נשיא המדינה יותר מעשר שנים — מדצמבר 1952 ועד מותו באפריל 1963.
92. נשיא המדינה הודיע ליושב־ראש הכנסת קדיש לוז כי חבר הכנסת דוד בן־גוריון לא הצליח להרכיב ממשלה וב־28 במרס 1961 החליטה הכנסת הרביעית להתפזר ולקיים בחירות חדשות לכנסת החמישית. ראו: ימימה רוזנטל וחגי צורף (עורכים), **יצחק בן־צבי: הנשיא השני, מבחר תעודות מפרקי חייו (1884–1963)**, ירושלים 1998, עמ' 510–511.
93. שם.
94. אורי אבנרי, 'הוד מעלתך! מכתב גלוי של עורך "העולם הזה"', **העולם הזה**, 8 במרס 1961.
95. הפלדמרשל פאול פון־הינדנבורג (Hindenburg, 1847-1934) היה המפקד העליון של צבא גרמניה בשנים 1916–1918 ונחשב גיבור לאומי. בשנים 1925–1934 הוא שימש נשיא הרייך הגרמני ומילא תפקיד מכריע במינויו של היטלר לקנצלר הרייך.
96. אבנרי התעלם מעובדה היסטורית מרכזית: לפי חוקת וויימאר היתה לנשיא סמכות למנות את קנצלר הרייך בלי לקבל את אישורו ואמונו של הרייכסטאג. לפני מינויו של היטלר הוא מינה שלושה קנצלרים (היינריך ברונינג, פרנץ פון־פאפן וקורט פון שלייכר). כידוע, לנשיא ישראל יש תפקיד טקסי בלבד בתהליך הרכבת הממשלה.

אבנרי דברים זהירים ואף מעורפלים משהו, אך בכל זאת ברורים: לנוכח הדוגמה של פון הינדנבורג אי־אפשר להתעלם מהתנהגותו של נשיא המדינה, 'אינני רוצה להשוות השוואות שבוודאי אינן במקומן. אך תבין אל נכון, נשיא נכבד, כי לאור דוגמאות מסוג זה איננו יכולים עוד להתייחס בשוויון־נפש או בסלחנות לכהונת הנשיא, אחרי מה שקרה השבוע'.

דוגמה אחרת להשוואה בין הנעשה בישראל לגרמניה של שנות השלושים והארבעים אנו מוצאים במאמר של אבנרי משלהי ינואר 1961, ערב הדחת פנחס לבון מתפקיד המזכיר הכללי של ההסתדרות הכללית.[97] השאלה המרכזית שנשאלה בו היתה כיצד הגיע לבון אל סף הדחה ומדוע יריביו, שאבנרי כינה 'הכנופיה שרקמה את המזימה הפושעת',[98] לא חוסלו? 'כיצד היה דבר זה אפשרי' הוא שאל, והתשובה מתמקדת ב'כנופיה' — 'נערי הזוהר של ב"ג' ובראשם משה דיין ושמעון פרס (שאבנרי כינהו 'שמעון פרסומת') — ובהשפעתה על התקשורת. 'הודות לשליטת כנופיית־החצר על רובה של העיתונות החשובה בארץ', היא תמכה בשלטון במאבק שהתחולל בימי 'פרשת לבון',[99] ו'עשרות עיתונאים בתריסר מערכות שפעלו בצורה מתואמת ומתכוננת, הניחו מסך סמיך של עשן מסביב לעמדות אדוניהם. כך נתגלה, כי העיתון "הארץ" שוב אינו אלא בורג במנגנון מסועף זה'.[100] ואלה דבריו על מקומה של 'הכנופיה' בשירותי הרדיו:

> בידי הכנופיה כבר נמצא מכשיר אדיר של השפעה המונית: המונופול המוחלט על כל שרותי הרדיו. מעטים האנשים, בייחוד בתל־אביב, התופסים מה אדירה ההשפעה של הרדיו. בישראל יש לעיתונות תפוצה מוגבלת מאוד [...] [ו]מאות אלפי משפחות בישראל אינן קוראות עיתונים כלל. הן נזקקות לרדיו כמקור עיקרי, ולמעשה יחיד, לקבלת אינפורמציה [...] רק חוסר הכישרון האגדי של מנהלי השידור מגביל עתה מכשיר זה.[101]

כדי לתאם ולהחזיק את עשרות מכשירי־הפרסום האלה חייבים להקים מוסד מכוון, 'בקיצור: מיניסטריון של תעמולה, שיבצע את הפעולה אשר הגרמנים מצאו לה את ההגדרה המדעית: GLEICHSCHALTUNG'.[102] בפועל, 'מיניסטריון זה הוקם בחשאיות, בשקט בשקט. שמו

97. אורי אבנרי, 'הנדון: תיק בלי שר', **העולם הזה**, 23 בינואר 1961. הדחת לבון נעשתה בראשית פברואר 1961. עוד דוגמה למאמר המשווה את מצב המדינה בימי פרשת לבון למצב בגרמניה היא: 'יונקר חדש', **העולם הזה**, 1 במרס 1961.
98. הכוונה לעסק הביש ולסילוק לבון.
99. קביעתו של אבנרי אינה נכונה. רבים מהעיתונים המפלגתיים (כמו **חרות**, **למרחב**, **על המשמר** ועוד) התנגדו לבן־גוריון ולדרכו, ובייחוד התנגד להם **מעריב**, שהיה אז העיתון הנפוץ בישראל.
100. על עמדתו הפרו־בן־גוריונית של **הארץ** ראו: חנן קריסטל, 'עמדות פוליטיות של העיתונות היומית בפרשת לבון', **מדינה, ממשל ויחסים בינלאומיים**, 6 (סתיו 1974), עמ' 81–99.
101. אבנרי, לעיל הערה 97.
102. כיום המונח בעברית הוא 'האחדה'.

הוא תמים למדי: "מרכז ההסברה", אך הוא 'נועד לרכז את שירותי־השידור, את לשכת העיתונות הממשלתית, את במות ההסברה. זה השלב הראשון. לאחר מכן יבואו תפקידים נוספים: ביקורת על סרטים וספרים, הפעלת טלביזיה ולבסוף: השליטה על העיתונות'. האדם שנועד לעמוד בראשו הוא 'אחד החברים־המייסדים של קבוצת החצר' של ראש הממשלה. שמו הוא טדי קולק.[103] 'הוא מבקש להיות השר הבלתי־רשמי של התיק הבלתי־רשמי': השליט העליון על 'מערכת־התעמולה של הקבוצה, כגבלס ישראלי'. בניגוד ליוזף גבלס הגרמני והנאצי, הוא אינו לובש מדים, אינו צורח, והוא מחייך באדיבות, כי הוא נראה בחור טוב ונחמד אך ייתכן שהוא יותר 'מסוכן מן הגבלסים המקוריים'. כיום, לאחר עשרות שנים, אפשר לראות את המוזרות, בלשון המעטה, שבהשוואה בין קולק לבין גבלס.

בימי פרשת אייכמן ובצלה היתה כוונתו של אבנרי להשוות את צעדי השלטון הישראלי בימי פרשת לבון לצעדים שנקט השלטון הגרמני גם בימי רפובליקת ויימאר וגם בימי הרייך השלישי. בסיכום ספרו **צלב הקרס**,[104] שנכתב באותם הימים, הוא טען מפורשות: '"פרשת לבון" מעידה כי יש פוטנציאל לצמיחת הנאצים גם אצלנו, במדינת ישראל'. דבריו בספר בוטים פחות מדברים שכתב במאמרים שהוצגו, אך הם ברורים, ואפשר, לדבריו, לאתר את הפוטנציאל ההרסני הטמון בגורמים מסוימים בחברה הישראלית:

> פרשת־לבון שפכה אור על כמה ממוקדי־הסכנה בישראל. נסתבר סופית כי אמנם קיימים בישראל חוגים, הקרובים לשלטון, המטיפים לפולחן המסוכן של קדושת הצבא ומערכת־הבטחון. אותם החוגים גילו, בשיא הפרשה, שהם מוכנים לפתוח במסע בלתי־מרוסן של פולחן המנהיג, עד כדי העלאת הטענה שהמדינה תאבד אם המנהיג האחד־בדורו ינטוש את ההגה.[105] אותם החוגים חוזרים השכם והערב כי 'האוייב זומם לכלותנו' — וכאשר האוייב היה שקט מדי, דאגו לעוררו בעסקי־ביש. הם המטיפים לקיום חוגי־החירום הרודניים — מסגרת חוקית, המאפשרת כבר כיום להקים בישראל מימשל דיקטאטורי ללא צורך בשינוי תחיקתי. [...]
>
> אין להפריז בהערכת סממנים אלה. לחוגים אלה חסרה עדיין השקפת־עולם פאשיסטית מגובשת, אשר בלעדיה לא יתכן להקים משטר פאשיסטי מובהק. אולם הם מהווים כבר עתה סימפטום מדאיג. הצועד את הצעד הראשון בדרך זו, עלול לצעוד גם את הצעד השני והשלישי — או להכשיר את הקרקע לבאים אחריו, העלולים להתגבר בימי מצוקה כלכלית או משבר פוליטי.
>
> זה יכול לקרות כאן! זה אינו מוכרח לקרות מחר, ואינו מוכרח לקרות בכלל. אולם

103. בשנים 1952–1964 היה טדי קולק המנהל הכללי של משרד ראש הממשלה.

104. אורי אבנרי, **צלב הקרס — איכמן: איש ותקופתו**, תל־אביב, בלי תאריך, עמ' 268–269.

105. הכוונה היא ל'מסע ההתעוררות' בעד בן־גוריון, שארגן חבר הכנסת יוסף אלמוגי, המזכיר הכללי של מפא"י. ה'מסע' היה תגובה על עצומה שארגנו אנשי רוח נגד צעדי בן־גוריון, בייחוד אחרי תגובתו על מסקנות 'ועדת השבעה', שטיהרה את פנחס לבון.

זה יכול לקרות — והתנאים החומריים והרעיוניים בישראל כשרים לכך יותר מאשר היו בגרמניה של 1928.[106] הערנות האנטי־פאשיסטית, כמו הצדקה, חייבת להתחיל בבית.

התיאור האפוקליפטי של אבנרי היה במידה רבה תלוש מהמציאות:

א. פרשת לבון לא רק שלא חיזקה את בן־גוריון עצמו או את מקורביו, מי שאבנרי כינה 'כנופיה', אלא אף החלישה אותם. היא סימנה את התחלת התהליך של שקיעת בן־גוריון וסיום עידנו.

ב. פרשה זו חיזקה את היסודות הדמוקרטיים והביקורתיים בחברה, ובכלל זה הביקורת על צה"ל ועל מערכת הביטחון בכלל.

סיכום

א. **העולם הזה** היה בעמדה של אופוזיציה מוחלטת לכל צעדי הממסד במשך משפט אייכמן, ונקט אותה העמדה כלפי פרשת קסטנר. הוא תקף אותם במישור המדיני־הדיפלומטי, במישור המשפטי וגם במישור האידאולוגי. קביעתו המרכזית היתה, שכל הכשלונות והבזיונות שקרו בתקופה ההיא מקורם אחד — רודנותו של בן־גוריון. ההתקפות גברו עם פרוץ פרשת לבון בעצם ימי פרשת אייכמן. היא נתפסה אצל השבועון ועורכו כהוכחה נחרצת לרודנותו של בן־גוריון עצמו ושל עוזריו ויועציו. עמדת **העולם הזה** בפרשת לבון היתה 'קפיצת מדרגה' בהתקפותיו על בן־גוריון. אם בהתנהלותו של בן־גוריון במשפט אייכמן, אליבא ד**העולם הזה**, יש יסוד רודני 'סתם', הרי בהתנהלותו בפרשת לבון יש יסוד חמור יותר: רודני־נאצי. בעצם ימי פרשת אייכמן השווה אבנרי את מעשי בן־גוריון וחבורתו למעשים שנעשו בגרמניה הנאצית. בהשוואותיו היה יסוד לא סביר ואף הזוי ושרלטני, וההשוואה בין טדי קולק לבין יוזף גבלס היא דוגמה בוטה לכך. את שני המשפטים ראה אבנרי כסמל לרקבון המשטר: בראשון הוא ראה סמל לגלותיות — סמל לעיירה ולשתדלנות — ובשני הוא ראה סמל לרודנותו של משטר בן־גוריון. רבים הסכימו עם עמדתו כלפי המשפט הראשון, אך רק מעטים קיבלו את עמדתו כלפי המשפט השני. בשעה שבזמן המשפט הראשון היה מעמדו של **העולם הזה** מרכזי, כמעט קנוני, במשפט השני היה מעמדו לא משמעותי.

ב. המטרה הסמויה של השבועון היתה להפוך את משפט אייכמן למשפט קסטנר שני —

106. בשנה ההיא התקיימו בחירות לרייכסטאג וניצחה בהן ה־SPD (המפלגה הסוציאליסטית הגרמנית), ומנהיגה הרמן מילר עמד בראש הממשלה, ואילו המפלגה הנאצית כשלה בהן (קיבלה רק כשני אחוזים מקולות הבוחרים). בבחירות הבאות, בשנת 1930, קיבלו הנאצים 18 אחוז מהקולות.

הוא ניסה להאשים את ראשי המדינה, כמו שעשה בפרשת קסטנר. שותפו הסמוי במטרה הזאת היה אויבו המר שמואל תמיר — אבנרי ניסה לממשה בכתיבה בשבועונו ותמיר ניסה אולי לממשה בדרך המשפטית, גם על־ידי הניסיון לחדש את משפט קסטנר. במאמריו הדגיש אבנרי שהתייחסות למשפט קסטנר ולנושאיו היא תנאי הכרחי להבנת פרשת אייכמן, ומי שהתעלם מהפרשה הראשונה אינו יכול להבין כלל את השנייה. התביעה במשפט אייכמן בראשות התובע גדעון האוזנר בלמה את כל הנסיונות להעלות במשפט עניינים הנוגעים לקסטנר.

ג. מניעיו של אבנרי בשני המשפטים היו דומים. מניע אחד היה שלילת המשטר. במשפט קסטנר הוא שלל את משטרו של משה שרת, ובמשפט אייכמן — את משטרו של בן־גוריון. מניע אחר היה אידאולוגי — ההתנגדות ל׳פן היהודי׳ של המדינה ושל המשטר. במשפט הראשון בוטא העניין האידאולוגי במאבק בין ׳גלותיות׳ לבין ׳צבריות׳, ובשני הוא בוטא בחשש מלתת לגיטימציה להתנהגות היהודית הגלותית, דבר שאירע בפועל. אחרי שנים רבות הוא חזר בו, אך אז, בראשית שנות השישים, המניע הזה היה חשוב בעמדתו כלפי המשפט. הוא ניסה להפוך את המשפט לשדה קרב אידאולוגי, כמו במשפט הקודם, אך הניסיון הזה היה לכישלון חרוץ.

ד. סיבה משמעותית לכישלון הזה היתה כי **העולם הזה** ועורכו לא הבינו או לא הפנימו את העובדה שהאווירה ששררה בישראל בימי משפט אייכמן היתה שונה לחלוטין מהאווירה ששררה במשפט הקודם. החברה הישראלית של השנים 1960–1962 היתה שונה מהחברה הישראלית של 1954–1955 מבחינות רבות, והסיבה המרכזית היתה מלחמת סיני. בעקבותיה נעלמה החרדה הקיומית בקשר לעצם קיום המדינה, ובמקום החרדה הזאת עלתה הרגשה חדשה — נינוחה יותר ובטוחה יותר.[107] היא אפשרה לחברה הישראלית להתנתק מהתחושות העיקריות שהשפיעו על האווירה ששררה בימי פרשת קסטנר — החלוקה הקוטבית בין ׳גיבורים׳ לבין ׳בוגדים׳ והכורח הנפשי והאידאולוגי להאשים את הקורבנות במותם שלהם. בשנת 1961 היה אפשר להאשים את הרוצח בלי להפוך את משפטו לעוד משפט של הקורבנות.

נקודות הסיכום האלה מאפשרות להבין את ההבדלים המהותיים בין שני המשפטים המרכזיים שעסקו בשואת יהודי אירופה. הראשון הפך ממשפט דיבה ׳פשוט׳ לכזה שעמדו בו למשפט הנהגת המדינה ומפלגת השלטון. בדינמיקה שחולל היה **העולם הזה** גורם מרכזי. ככלי תקשורת אופוזיציוני הוא הצליח לממש את כל הפוטנציאל שלו כמקל חובלים לחבוט בו את השלטון. המשפט השני היה שונה לחלוטין — עיקרו היה משפט שניהל הממסד, שהצליח להלאים את זכרון השואה ולתקן את הרושם הרע שהקודם יצר

107. ראו: יחיעם ויץ, ׳״קץ הראשית״: לבירור המושג ראשית המדינה׳, בתוך: יחיעם ויץ (עורך), **בין חזון לרוויזיה: מאה שנות היסטוריוגרפיה ציונית**, ירושלים 1997, עמ׳ 241–243; יונה הדרי, **משיח רכוב על טנק: המחשבה הציבורית בישראל בין מבצע סיני למלחמת יום הכיפורים, 1955–1975**, ירושלים 2002.

מבחינת הממסד. במשפט כזה, שזכה להסכמה רחבה, לא היתה לעיתון כמו **העולם הזה** כל אפשרות לתפוס מקום מרכזי. הוא ניסה למלא את התפקיד שהוא מילא במשפט הקודם, ונכשל. ההבדלים בין מקומו ומעמדו של **העולם הזה** בשני המשפטים מאפשרים להבין את מהותם של שני משפטי השואה, שקשה להגזים בחשיבותם בעיצוב זכרון השואה בחברה הישראלית.

אמנות

התערוכות האנגליות־היהודיות במפנה המאה ה־20
התערות ובדלנות

אירית מילר

מבוא

המחקר על התערוכות והמוזאונים היהודיים הראשונים באירופה במפנה המאה ה־20 קיבל תנופה בשנים האחרונות. ההכרה בתפקידם ובמשמעותם התעוררה בעקבות הקמתם של מוזאונים יהודיים חדשים והרחבתם של מוזאונים יהודיים קיימים.[1] תהליך זה משתלב במגמה עולמית, שבה מוזאונים נעשו לאתרים מרכזיים במרקם העירוני ומנוף לפעילות תרבותית, חברתית וכלכלית. מבחינה היסטורית המוזאונים היו מעורבים בהבניית הזהות והעבר ופירושם, ובעיקר בקידוש ערכי הבורגנות ומדינת הלאום. הם שימשו מאגרי תרבות אליטיסטית, המסווגת הבדלים תרבותיים בסולם היירכי של גזע, מגדר ומעמד. הזרם המרכזי של המוזאונים התעלם מה'אחר' או לכל היותר הציגו כ'פרימיטיבי' ו'אקזוטי', ועל כן הוא נכשל בייצוג המורכבות והרב־גוניות של קבוצות אוכלוסייה שונות במסגרת התרבות הלאומית. מתוך עניינן הגובר במורשת התרבותית שלהן הגיבו קהילות מיעוט על אי־הכללתן במוסדות הקיימים בכינון מוזאונים המתעדים, מפרשים ומציגים אמנות, תרבות והיסטוריה של קהילותיהם. מוזאוני מיעוטים מעוגנים בהקשר קהילתי מקומי,

* המאמר מבוסס על פרק בעבודת דוקטור: אירית מילר, 'סולומון ג'וזף סולומון, אמן אנגלי־יהודי (1860–1927)', אוניברסיטת חיפה 2004. תודה לפרופ' אברם קאמפף ולפרופ' דני גוטוויין שהנחו אותי בעבודת המחקר הזאת.

1. משנות השמונים ועד היום הוקמו עשרות מוזאונים יהודיים, מוזאוני שואה ואתרי הנצחה ברחבי העולם: בארצות־הברית, בדרום אמריקה, באוסטרליה, במדינות מזרח אירופה ועוד. ראו: Grace Cohen-Grossman, *Jewish Museums of the World*, Westport, CT 2003. ראו גם אתרים ברשת: Jewish Studies Global Directory of Jewish museums, http://www.science.co.il/Jewish-Museums.asp, 29 August, 2007; http://www.science.co.il/Holocaust-Museums.asp, 29 August, 2007

מחזקים את מעמדה של הקהילה, מתווכים בינה לבין הציבור הרחב יותר, ומביאים את תרבותם וזהותם הייחודית אל הזרם המרכזי של החברה.[2]

לנוכח השינויים בשדה המוזאלי, משתלב המחקר על תערוכות יהודיות ומוזאונים יהודיים במגמה הרחבה יותר של כינון מוזאוני מיעוטים ומוזאונים ייחודיים. יתרה מזו, התערוכות והמוזאונים היהודיים הראשונים הם בגדר אב־טיפוס לתהליך המתחולל בעשורים האחרונים בשדה המוזאלי. נראה כי מטרות המוזאון להשריש גאווה בקהילת המיעוט, ובו בזמן לפתח תחושת הערכה בציבור הכללי להישגיה של קבוצת המיעוט, לתרומתה לחברה ולהשתלבותה בה, אפיינו כבר את התערוכות ואת המוזאונים היהודיים הראשונים.

התערוכה הציבורית הראשונה של אמנות יהודית היתה הצגת אוסף שטראוס בפריז בשנת 1878, וזה הובא ללונדון ב־1887 כחלק מתערוכה ענקית אנגלית־יהודית. בארצות־הברית הוצג בראשונה אוסף אמנות יהודית בתערוכה הבין־לאומית הקולומביאנית בשיקגו בשנת 1892. תערוכות אלה היו הביטויים הראשונים למודעות יהודית הולכת וגדלה לאספנות של פריטי יודאיקה, וזו הביאה לידי כינונם של המוזאונים היהודיים הראשונים.

הדיון בשתי התערוכות האנגליות־היהודיות שהוצגו לפני למעלה ממאה שנה בלונדון מעניין כיום במיוחד הן משום הצגת תערוכות בנושאים יהודיים והקמתם של מוזאונים יהודיים רבים ברחבי העולם, והן בהקשר של מוזאוני מורשת של מיעוטים וקבוצות ייחודיות. התערוכה הראשונה, 'תערוכת ההיסטוריה האנגלית־היהודית' (Anglo-Jewish Historical Exhibition') נפתחה באפריל 1887 ברויאל אלברט הול (Royal Albert Hall), והיתה התערוכה היהודית המקיפה הראשונה; והשנייה, תערוכת 'אמנות ומוצגים היסטוריים יהודיים' ('Jewish Art and Antiquities'), נפתחה בנובמבר 1906 בגלריה לאמנות וייטצ'פל (Whitechapel Art Gallery).

השאלות שיידונו בנוגע לתערוכות האנגליות־היהודיות הן: מה היו הנסיבות ההיסטוריות שהניעו את ארגון התערוכות והצגתן? מי היו היזמים שהובילו את הקמת התערוכות ומה היו מטרותיהם? אילו מוצגים הוצגו בתערוכות ומי היה קהל היעד שלהן? ומה הן הזיקות בין שתי התערוכות הנזכרות? התערוכות האנגליות־היהודיות יידונו מזווית הראייה של הקהילה היהודית, כאמצעי תיווך בין החברה היהודית לחברה החיצונית, וכאתרים המשקפים דימוי עצמי וזהות יהודית.

2. Anastasia Loukaitou-Sideris and Carl Groddach, 'Displaying and Celebrating the "Other": A Study of the Mission, Scope, and Roles of Ethnic Museums in Los Angeles', *The Public Historian*, 26, 4 (Fall 2004), pp. 49-71

הרנסנס התרבותי האנגלי־היהודי

תערוכת ההיסטוריה האנגלית־היהודית היתה אחד מגילוייו הראשונים של הרנסנס התרבותי האנגלי־היהודי ונקודת מפנה בפעילות התרבותית היהודית באנגליה בשלהי המאה ה־19. ההתעוררות התרבותית התבססה בעיקר על יוזמה של יחידים, ושותפויות בין אישים שהתעניינותם היתה בנושאי תרבות שונים, כגון יהדות, היסטוריה, ספרות, מוזיקה ואמנות. היוזמות שהובילו אינטלקטואלים אנגלים־יהודים מייצגות ניסיון לפתח זהות יהודית בתחומי תרבות ואמנות כחלופה לפעילות יהודית מסורתית בבית־הכנסת ובספרות תורנית. ההתעוררות התרבותית לא צמחה ממדיניות קהילתית מכוונת, אך גילמה את מטרות המדיניות הקהילתית הפוסט־אמנציפציונית: לקרב את היהדות והיהודים לחברה האנגלית, לאזן בין יהודיות לאנגליות — להתקבל כאנגלים לחיקה של האומה האנגלית, ובו בזמן לשמור על אופי וזהות יהודיים.[3]

בהרצאה בנימה אישית ונוסטלגית ב־9 בנובמבר 1960 דיבר נורמן בנטוויץ׳ (1883–1971), נשיא האגודה ההיסטורית האנגלית־היהודית, על המשכילים האנגלים־יהודים שפעלו בסוף המאה ה־19, שאליהם התוודע בילדותו.[4] הוא הזכיר חוקרי היסטוריה ויהדות, אנשי ספרות ואמנות, ׳גיבורי הדור׳ ומכונני חיי הרוח של יהדות אנגליה. לדבריו, הם היו מעין ׳חוג בלומבסברי׳[5] אנגלי־יהודי, ובפעילותם שנמשכה כעשור מצא בנטוויץ׳ ביטוי ל׳רנסנס עברי ויהודי׳. הוא התמקד בדמותו רבת ההשפעה של סולומון שכטר (1850–

3. על ייחודם של מאפייני האמנציפציה והאינטגרציה של יהודי אנגליה ראו: Todd M. Endelman, 'The Englishness of Jewish Modernity in England', in: Jacob Katz (ed.), *Towards Modernity: The European Jewish Model*, New Brunswick, NJ 1987, pp. 225-241. סקירה על הקהילה האנגלית־היהודית ומוסדותיה מהשלמת תהליך האמנציפציה ועד ראשית שנות השמונים של המאה ה־19 ראו: Vivian D. Lipman, *A History of Jews in Britain since 1858*, London 1990, pp.11-42. על מטרות מדיניותה של הקהילה ראו: Israel Finestein, *Jewish Society in Victorian England*, London 1993, pp. 154-177. ראו גם: David Feldman, *Englishmen and Jews: Social Relations and Political Culture 1840-1914*, New Haven, CT and London 1994, pp. 89-137. פלדמן דן בטענות שהופנו כלפי היהודים ובאנטישמיות באנגליה על רקע תפיסות גזעיות, תאולוגיות, לאומיות וכלכליות.

4. Norman Bentwich, 'The Wanderers and Other Jewish Scholars of My Youth', *Jewish Historical Studies: Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 20 (1964), pp. 51-62

5. חוג בלומסברי (Bloomsbury Group) הוא כינוי לחוג של סופרים, אמנים ואינטלקטואלים בריטים שפעלו בלונדון מראשית המאה ה־20 במשך כשלושה עשורים, והשפיעו על עיצוב המודרניזם הבריטי. החוג כלל את הסופרת וירג׳יניה וולף (Wolf), בעלה הסופר לאונרד וולף, אחותה האמנית ונסה בל (Bell) ובעלה מבקר האמנות קלייב בל, האמן ומבקר האמנות רוג׳ר פריי (Fry), הסופר אדוארד מורגן פוסטר (Foster) ואחרים. הכינוי ׳בלומסברי׳ נובע מאזור מגוריהם ועבודתם במרכז לונדון.

1915), בן למשפחה חסידית, שנולד ברומניה ובא מברלין לאנגליה בשנת 1882 בעקבות תלמידו קלוד מונטיפיורי (1858–1938), מייסד התנועה הרפורמית בלונדון (Liberal Jewish Synagogue). שכטר לימד תלמוד ב־Jews' College בלונדון, עמד בראש הקתדרה לספרות רבנית בקיימברידג׳ וקנה את שמו בחקר גניזת קהיר. אישיותו ריתקה משכילים שעסקו בשאלות התרבות היהודית, ובהם הסופר והמסאי ישראל זנגוויל (1864–1926), האתנוגרף ג׳וזף ג׳ייקובס (1854–1916), חוקר ההיסטוריה האנגלית־היהודית והעיתונאי לוסיין וולף (1857–1930), חוקר היהדות ישראל אברהמס (1858–1925), עורך *The Jewish Chronicle* אשר מאיירס (1848–1902), המשפטנים אוסוולד ג׳ון סימון (1855–1932) והרברט בנטוויץ׳ (1856–1932), מארגן תערוכות אמנות איזידור שפילמן (1845–1925) ואחיו מבקר האמנות מריון שפילמן (1858–1948), האמן וחבר האקדמיה המלכותית סולומון גוזף סולומון (1860–1927) ואחרים. רוב האישים הללו נולדו באנגליה סמוך לאמצע המאה ה־19, התחנכו במוסדות השכלה אנגליים והתגוררו בשכונות הצפוניות־המערביות של לונדון, שנחשבו עדיפות מאחרות בעיני המעמד הבורגני, שהמשכילים היהודים היו חלק ממנו.[6] אישים אלה נמנו עם הדור הראשון של משכילים אנגלים־יהודים, והיו הכוח שהניע את הרנסנס התרבותי ואת כינונן של התערוכות היהודיות באנגליה.

ההיסטוריון ישראל פיינשטיין עוסק בשינויים שהתחוללו בקהילה האנגלית־היהודית בתקופה הפוסט־אמנציפציונית, ובוחן את התהליכים הפוליטיים, החברתיים והתרבותיים שהובילו להיווצרותה של עילית יהודית־תרבותית. הוא טוען שהדיון המתמשך ביהודים, בתנועת ההשכלה האירופית, בגלי ההגירה ממזרח אירופה ובציונות היה בין הגורמים לרנסנס ספרותי, היסטורי ותאולוגי, שעודד את הדור הצעיר לפתח באופן נמרץ יותר מבעבר את תרבותו היהודית.[7] הרנסנס התרבותי נתפס בעיניו בעיקר כלמדנות בתחום היהדות, ולא כפריצה לשדות חדשים. באופן דומה טוען דוד סזרני (Cesarani), שיצירה במוזיקה, באמנות ובספרות היתה נטולת עניין יהודי ואף נדחתה בידי החברה היהודית. אפיונה ׳היהודי׳ נקבע בשל מוצאו של היוצר או משום שהנושא נחשב ליהודי.[8] נראה שעמדתם של פיינשטיין וסזרני עומדת בסתירה לדיווחים ולסקירות השוטפים בעיתון *The Jewish Chronicle*, העיתון החשוב ביותר של הקהילה היהודית באנגליה. הסקירות בתחומי מוזיקה, ספרות, דרמה ואמנות מלמדות שהיה ציבור שהתעניין בתחומים האלה, וחלק מהעילית החברתית והאינטלקטואלית היה מעורב באופן פעיל בנושאי תרבות. ייתכן

6. ראו: Vivian D. Lipman, 'The Rise of Jewish Suburbia', *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 21 (1968), pp. 84, 85, 89
7. Finestein, *Jewish Society in Victorian England*, pp. 157-198
8. David Cesarani (ed.), 'Introduction', *The Making of Modern Anglo-Jewry*, Oxford 1990, p. 9

שעמדותיהם של פיינשטיין וסזרני נובעות מהיעדרו של מחקר מקיף על פעילותם של יהודים בתחומי האמנויות.[9]

השימוש בניסוח 'רנסנס תרבותי אנגלי־יהודי' מוצדק אם מתבוננים בתהליך ההתחדשות התרבותית היהודית שהתחולל מסוף המאה ה־19. ההיסטוריון היהודי הנודע היינריך (צבי) גרץ התייחס ל'רנסנס' בהקשר הרחב של האמנציפציה, וציין כי 'לידה חדשה, מלאה בתקווה וזוהר, באה שוב על עם ישראל הבזוי וחסר האונים, והראיה היא, שעמנו, בכל כוח רצונו, חידש את נעוריו'.[10] גם מרטין בובר (1878–1965) כתב בשנת 1901: 'העם היהודי עומד על סף תחייה מחיים למחצה לחיים מלאים. זו הסיבה שהצטרפותו לתנועה התרבותית הלאומית־הבין־לאומית נראית כרנסנס'.[11] בנאומו בקונגרס הציוני החמישי בבאזל, שהתכנס באותה השנה, הוא כרך את התחייה הלאומית בתחייה תרבותית, וביטא את התפיסה של חסידי הציונות התרבותית שהתאגדו ל'פרקציה הדמוקרטית' (Demokratische Fraktion).[12] בובר טען שאמנות יהודית אפשרית רק במולדת היהודית, אך ציין שזרעיה של התרבות היהודית כבר נבטו, וכי יש לטפחם ביד אוהבת.[13] ייסוד ההוצאה היהודית (Jüdischer Verlag) בברלין, הוצאת כתב העת *Ost und*

9. להלן כמה דוגמאות, מתוך מבחר גדול מאוד, למעורבותם של יהודים בשדה האמנות, המייצג את העניין הרב באמנות הפלסטית. הדיווחים ב־*The Jewish Chronicle* עוסקים בתערוכות אמנות, השאלת עבודות לתערוכות מאספנים יהודים, השתתפותם של אמנים יהודים בתערוכות ומעורבותם של יהודים בארגון תערוכות: Stuart M. Samuel, 'Jews and Art', *The Jewish Chronicle*, 18 November 1891, p. 33; 'Venetian Art at the New Gallery', ibid., 4 January 1895, p. 18; 'The Grafton Galleries', ibid., 15 June 1894, p. 13; 'The Royal Academy Winter Exhibition', ibid., 5 January 1894, p. 19; 'The Spitzer Collection', ibid., 31 March 1893, p. 14; 'Institute of Painters in Oil Colours', ibid., 27 October 1893, p. 15; 'Society of Portrait Painters', ibid., 26 October 1894, p. 18; 'Royal Society of British Artists', ibid., 6 April 1894, p. 19; 'The New Gallery', ibid., 1 January 1897, p. 18. ראו גם מאמר מערכת על אמנים יהודים נודעים באירופה: 'Jews and Art', ibid., 6 April 1900, p. 18

10. Heinrich Graetz, 'Historic Parallels in Jewish History', *Papers read at the Anglo-Jewish Historical Exhibition,* Royal Albert Hall, London, Office of the 'Jewish Chronicle', 1888, p. 7

11. Martin Buber, 'Jewish Renaissance', in: Gilya G. Schmidt (ed. and trans. from German), *The First Buber: Youthful Zionist Writings of Martin Buber*, Syracuse, NY 1999, p. 31; 'First publication: "Jüdische Renaissance" ', *Ost und West*, 1, 1 (January 1901), cols. 7-10

12. בפרקציה הדמוקרטית היו חברים מלבד בובר גם ברטולד פייבל עורך העיתון *Die Welt*, הצייר אפרים משה ליליין, חיים וייצמן, לאו מוצקין ואחרים.

13. Martin Buber, 'Address on Jewish Art', in: Gilya G. Schmidt, *The First Buber*, pp. 46-64; First publication: Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des 5. Zionisten-Congresses in Basel, 26-30 December, Wien 1901 Inka Bertz, ראו גם:

West בשנת 1901, 'האלמנך היהודי' (*Jüdischer Almanach*) ב־1902, והספר 'אמנים יהודים' (*Jüdische Künstler*) ב־1903 נעשו בהנהגת בובר ועמיתיו, והיו מביטוייו של הרנסנס התרבותי היהודי.

לתערוכת ההיסטוריה האנגלית־היהודית קדמה תערוכת אוסף איזק שטראוס בתערוכה הבין־לאומית בארמון טרוקדרו (Palais de Trocadéro) בפריז בשנת 1878.[14] אוספו של שטראוס, מנצח תזמורת האופרה בפריז ומנהל נשפי החצר בווישי בתקופת נפוליאון השלישי, הכיל תשמישי קדושה וכתבי יד מאוירים, והוצג בהקשר של חפצי אמנות דתיים מהמאה ה־16 עד ה־19. תערוכה ראשונה זו של אמנות יהודית מיקדה אליה תשומת לב ועוררה שאלות יסוד על אמנות יהודית. דוד קאופמן, חוקר אמנות יהודית וממייסדי המוזאון היהודי בווינה, ביקר בתערוכה והתפעל מיופיים של המוצגים, וקיווה שיזכו למחקר שיטתי. הוא היה ער לממצאים ארכאולוגיים, כתבי יד מאוירים ותשמישי קדושה שאספו מוזאונים ואספנים פרטיים שהיוו ראיות לקיומה של אמנות יהודית.[15] ואולם מבקר האמנות הרוסי ולדימיר סטסוב (Stasov), שעודד אמנים יהודים לבטא את זהותם, תהה על תגובת היהודים על אוסף שטראוס: האם יכירו בחשיבותו או שמא יבטלו אותו? הוא העריך שגם אם האוסף יחניף לרגשותיהם הלאומיים, הם יתייחסו למוצגים עצמם בביטול לעומת אוצרות התרבות האירופית. סטסוב, טוען ריצ'רד כהן, זיהה את חשיבות התצוגה הציבורית של החפצים והעברתם מהסֵפֵרה הפרטית לציבורית.[16]

היחס המבטל שגילו היהודים עצמם כלפי המוצגים של אמנות יהודית, שסטסוב הצביע עליו בדבריו, הותנה, לטענת מרגרט אולין (Olin), על־ידי השיח בתולדות האמנות. בשיח זה, שנשלט בידי מצדדי הלאומיות, היה לאמנות יהודית מקום מועט. הטענה היתה שליהודים לא היו קהילה ומקום גאוגרפי יחידים, ולא היה נרטיב ממוסד שלתוכו יכלו 'תולדות אמנות יהודית' להתאים. ההשקפה הנפוצה במאה ה־19 שהיהודים אינם ויזואליים, אישרה את אופיים הלא־אמנותי. הטענה עם הנימה האנטישמית היתה,

'Jewish Renaissance – Jewish Modernism', in: Emily D. Bilski, *Berlin Metropolis: Jews and the New Culture 1890-1918*, The Jewish Museum, New York 1999, pp.164-187; Avram Kampf, 'Art and the Early Zionist Movement – Controversy and Discord', *Ars Judaica*, 1 (2005), pp. 110-115

14. על אוסף שטראוס ראו: Grace Cohen-Grossman, 'Museums', *Encyclopeadia Judaica* (2nd ed.), p. 625; Richard I. Cohen, 'Self-Image Through Objects: Towards A Social History of Jewish Art Collecting and Jewish Museums', in: Jack Wertheimer (ed.), *The Uses of Tradition: Jewish Continuity in the Modern Era*, New York and Jerusalem 1992, p. 212; Idem, *Jewish Icons: Art and Society in Modern Europe*, Berkeley, CA 1998, pp. 190-192

15. Avram Kampf, 'The Jewish Museum: An Institution Adrift', *Judaism*, 17, 3 (1968), pp. 282-283

16. Cohen, 'Self-Image Through Objects' (above note 14), p. 204

שאין הם רק חסרי אמנות, אלא מתנגדים לאמנות עקב האיסור שבדיבר השני.[17] תפיסה זו עולה אף מדבריהם של אנשי רוח יהודים. גרץ ביקר בתערוכה היהודית בלונדון בשנת 1887 ואכן התפעל ממנה, אך ציין שחשיבותה נעוצה יותר ברגש שהיא מביעה, ופחות בערכם של שרידי העבר. הוא טען שכוחה של היהדות אינו בתחום האמנות הפלסטית: 'אחרי ככלות הכול, מהי חשיבותם של שרידים ועדויות אלה, על אף כמותם הרבה, לעומת שלל האוצרות, המסמכים ומצבות הזיכרון על מעשי גבורה, נצחונות ופעולות של אומות אחרות? כל השוואה כזאת היא נלעגת'.[18] בספרו 'אמנים יהודים' ייחס בובר את חוסר הוויזואליות של היהודים למאפיינים גזעיים,[19] והאמן האנגלי־היהודי סולומון ג' סולומון העמיד במרכז מאמרו 'אמנות ויהדות' (1901) את השאלה 'מדוע אין לישראל אמנות'.[20] נראה בהמשך כי התפיסה שניסתה להדיר את היהודים משדה האמנות הדהדה גם בהקשרן של שתי התערוכות האנגליות־היהודיות.

תערוכת ההיסטוריה האנגלית־היהודית, 1887

תערוכת ההיסטוריה האנגלית־היהודית היתה התערוכה השנייה של אמנות יהודית, ואחת התערוכות הגדולות של אמנות יהודית שנערכו מעולם.[21] הוצגו בה כ־3000 פריטים, והיא ביטאה מאמץ קהילתי מרשים בהיקפו. *The Jewish Chronicle*, אמצעי התקשורת העיקרי שסיקר את התערוכה, תיאר אותה לא רק כמציגה היסטוריה, אלא גם כעושה היסטוריה: 'תערוכות נערכות לעתים קרובות, אולם תערוכה יהודית איננה עניין יומיומי'.[22]

במאמר העוסק בשינויים שהתרחשו בחמישים שנות מלכותה של המלכה ויקטוריה, שהתפרסם ב־*The Jewish Chronicle* בעת קיום התערוכה, נכתב: 'כיום יהדותנו מעוגנת

17. Margaret Olin, 'Nationalism, the Jews, and Art History', *Judaism*, 45, 4 (1996), pp. 465-467. ראו דיון בנושא: Gilya G. Schmidt, 'The Art Exhibition at the Fifth Zionist Congress', *The Art and Artists of the Fifth Zionist Congress, 1901: Heralds of a New Age*, Syracuse, NY 2003, pp. 14-25

18. Graetz, 'Historic Parallels in Jewish History' (above note 10), p. 7

19. Martin Buber (ed. and introduction), *Jüdische Künstler*, Berlin 1903

20. Solomon J. Solomon, 'Art and Judaism', *Jewish Quarterly Review*, 8 (July 1901), p. 553. ראו גם: אירית מילר, 'סולומון ג'וזף סולומון, אמן אנגלי־יהודי (1860–1927)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2004, עמ' 345; Irit Miller, 'Hebraism and Hellenism in an Allegory – A painting by Solomon Joseph Solomon', *Ars Judaica*, 2 (2006), p. 106

21. ראו: William L. Gross, 'Catalogue of Catalogues, Bibliographical Survey of a Century of Temporary Exhibitions of Jewish Art', *Journal of Jewish Art*, 6 (1979), pp. 133-134

22. 'The Anglo Jewish Historical Exhibition', *The Jewish Chronicle* (Supplement), 8 April 1887, p. 1

בהנמקה היסטורית ובאמצעי מחקר היסטוריים [...] כיום להרגיש יהודי הוא להבין את ציוויי ההיסטוריה היהודית על חיינו יותר מלקיים את טקסי הפולחן היהודיים שכובדו באמצעות המסורת. [...] תחייה זו של התודעה ההיסטורית היא השינוי המרשים ביותר בעולמה של היהדות האנגלית בחמישים השנים האחרונות'.[23] דברים אלה מצביעים על תמורה, ומבליטים את הסטת המכנה המשותף להיסטוריה כאמצעי המעצב את הזהות והדימוי העצמי־הקיבוצי, ואת ההפחתה בערכו של הפולחן הדתי כמכונן זהות. העיסוק בעבר האנגלי־היהודי ובמחקרו ביטא את השאיפה להשתתף בתהליכי העיצוב הפוליטיים, החברתיים, הכלכליים והתרבותיים של החברה האנגלית.

העיסוק ב'תודעה ההיסטורית' בעיתוי זה אינו מפתיע על רקע קיומה של תערוכת ההיסטוריה האנגלית־היהודית, ויתרה מזו, המאמר פורסם למחרת הרצאתו של גרץ, שהיה אורח הקהילה והתערוכה.[24] גרץ הילל את הסובלנות האנגלית שאפשרה את קיומה, דבר שלא היה מתקבל על הדעת במדינות יבשת אירופה. הוא זיהה את מניעיה של הקהילה בארגון התערוכה בשאיפה לבטא את אופיה האנגלי ובו בזמן את זהותה היהודית. גרץ העמיד במרכז הרצאתו את הדימוי האנטישמי של היהודי הנודד, והפך את המיתוס המשפיל של הקיום היהודי בתפוצה לייעוד מוסרי ולפיו 'ישראל בנדודיו יכול למלא את שליחותו ולהביא אור לגויים'.[25] עמדתו של גרץ תאמה את גישתה של הנהגת הקהילה האנגלית־היהודית, וביקורו של בכיר ההיסטוריונים היהודים בתערוכה שנושאה היסטוריה אנגלית־יהודית העניק לאירוע יוקרה בעולם היהודי.

לוסיין וולף, ממארגני התערוכה, ראה בדיעבד בתערוכה חוליה בשרשרת שהובילה להקמת החברה ההיסטורית האנגלית־היהודית, ותוצאה ישירה של המחאה על כוונתה של הקהילה הספרדית־הפורטוגזית להרוס את בית־הכנסת העתיק בוויס מארקס (Bevis Marks) בלונדון, ולמכור את הקרקע.[26] וולף ואישים אחרים פעלו בלהט לביטול ההחלטה, שעוררה נגדה את דעת הקהל בקהילה, ואמנם היא סוכלה. איזידור שפילמן ראה בפעולת המחאה הזאת ראשיתה של התעניינות בשימור שרידים היסטוריים של יהדות אנגליה, והעלה את הרעיון לארגן תערוכה בנושא היסטוריה יהודית.

שפילמן אכן היה הרוח החיה בארגון התערוכה; בראש הנהלת התערוכה עמד פרדריק דוד מוקטה (Mocatta, 1828-1905), בנקאי ונדבן ממנהיגי הקהילה, ועם חבריה נמנו מנהיגי הקהילה ובהם חברי פרלמנט יהודים, משכילים ורבנים מהזרמים השונים (הספרדי־

23. 'Contrast: 1837-1887', *The Jewish Chronicle*, 17 June 1887, p. 7
24. ראו לעיל הערה 10, וגם: 'Prof. Graetz in England', *The Jewish Chronicle*, 3 June 1887, pp. 8-9; 'Professor Graetz', ibid., 10 June 1887, p. 9; 'A Jewish Academy', ibid., 24 June 1887, p. 11
25. Graetz, 'Historic Parallels in Jewish History' (above note 10), p. 10
26. Lucien Wolf, 'Origin of the Jewish Historical Society of England', *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 7 (1915), pp. 211-215

הפורטוגזי, האשכנזי, הרפורמי). להנהלת התערוכה צורפו גם אנשי דת ורוח נוצרים נודעים ובהם ההיסטוריון ארנסט רנן (Renan), הצייר הפרה־רפאליטי הולמן האנט (Hunt), הסופר והעיתונאי לורנס אוליפנט (Oliphant), והמשורר רוברט בראונינג (Browning). הם האצילו חשיבות ויוקרה מעבר להקשר הקהילתי, והיו חוט מקשר לרגשות דתיים ולאומיים אנגליים בדבר שליחות היהודים בתהליך הגאולה.[27] מוסדות וארגונים מקצועיים התבקשו לסייע מכוח יוקרתם והשפעתם, כגון החברה לעתיקות (Society of Antiquities), המוסד לארכאולוגיה (Archeological Institute) והקרן לחקר פלשתינה (Palestine Exploration Fund).[28] הפריטים לתערוכה נאספו ממוסדות קהילתיים, בתי־כנסת, מוסדות מחקר ומדע, ספריות, עיריות ברחבי אנגליה, מוסדות בחו"ל, ומאוספים פרטיים של בני הקהילה האנגלית־היהודית. התצוגה המרכזית התקיימה ברויאל אלברט הול, אתר אנגלי מלכותי שנבנה לזכרו של הנסיך אלברט, ותצוגות התקיימו גם במוזאון הבריטי ובמוזאון סאות' קנזינגטון (מוזאון ויקטוריה ואלברט).

ארגון התערוכה ארך כשנה, והיא נפתחה שבוע לפני חג הפסח, ב־4 באפריל 1887, בטקס מרשים שאורגן בקפידה.[29] באירוע החברתי שקדם לפתיחתה נכחו 3000 נכבדים: מנהיגי הקהילה היהודית, אנשי מעלה, תרבות, דת ומדינה. תזמורת הארטילריה המלכותית ניגנה את הפתיחה לאופרה 'אוברון' (1826) של קרל מריה פון ובר, שהבליטה את ההקשר האנגלי, והנעימה למוזמנים את הביקור באולמות התערוכה. אכן, ההתייחסות למטרות התערוכה ומשמעותה נועדה להבטיח שהיא פונה לציבור האנגלי לא פחות מאשר לציבור היהודי:

> בעבור רוב הגברים והנשים בארץ זו, לכל דבר שהוא תנ"כי יש קסם שאין להפחית בערכו או לכלותו. תערוכה זו, המתקיימת מחוץ לקהילה היהודית, תהיה בעלת עניין רב למענם, וכל דבר הוא בבחינת חידוש. מה שמוכר לקהילה [היהודית] [...] הוא להם מסתורין שיש להתייחס אליו בכבוד ויראה. כל מה שקשור ליהדות העתיקה ויכול לסייע בפרשנות התנ"ך, ונוגע לחפצי פולחן יהודיים אמנותיים פונה לציבור רחב מאוד [...] המבטיח שהתערוכה תצליח.[30]

דומה כי יוזמי התערוכה ומארגניה הופתעו מהיקף הפריטים ומרב־גוניותם. מקצתם לא הוצגו מחוסר מקום, אך תועדו בקטלוג מהודר שיצא לרגל התערוכה (איור 1). שפע

27. בנושא שליחות היהודים בתהליך הגאולה ראו: Michael Ragussis, *Figures of Conversion: 'The Jewish Question' and English National Identity*, Durham 1995, pp. 1-13
28. ראו: Joseph Jacobs and Lucien Wolf, *Anglo-Jewish Historical Exhibition*, Royal Albert Hall, London 1887, pp. vii-x
29. 'The Anglo-Jewish Historical Exhibition', *The Jewish Chronicle*, 1 April 1887, p. 8. ראו גם: The Anglo-Jewish Historical Exhibition, *The Jewish Chronicle* (Supplement), 8 April 1887, pp. 1-2
30. 'The Anglo-Jewish Historical Exhibition', ibid., p. 2

הפריטים עסקו בכל תחומי החיים היהודיים החילוניים והדתיים, המנהגים והפולחן, בספֵרה הציבורית של בית־הכנסת ובספֵרה הפרטית של הבית. המוצגים שילבו ישן וחדש — ממצאים ארכאולוגיים, מפות ותצלומים, ודגם של בית־המקדש — והעידו על זיקתם עתיקת היומין של היהודים לארץ הקודש (איור 2). פריטים רבים עסקו בקהילה היהודית מראשית התיישבות היהודים באנגליה, ובנושאים בעלי עניין יהודי כללי: כתבי יד, ספרי קודש וחול, מטבעות ומדליות, מסמכים היסטוריים, דיוקנאות של דמויות בולטות בתולדות הקהילה האנגלית־היהודית ובהם גם ציורי דיוקן פרי עבודתם של אמנים אנגלים־יהודים ואמנים אנגלים בולטים. הפריטים הושאלו מ־345 מוסדות ציבור ומאספנים פרטיים ובהם אוסף שטראוס שהוצג בתערוכה העולמית בפריס, אוסף ראובן ששון (1835–1905) ואוסף אלפרד ניומן.[31] נוסף על הפריטים מהאוספים הפרטיים הגדולים הוצגו פריטים מאוספים של אישים נודעים שנמנו עם הפלוטוקרטיה האנגלית־היהודית.

קטלוג התערוכה שערכו וולף וג׳ייקובס מציין ראשיתו של מחקר היסטורי מדעי של תולדות הקהילה, נוסף על הביבליוגרפיה של ההיסטוריה האנגלית־היהודית שהם ערכו באותה העת.[32] הקטלוג הודפס בשתי מהדורות, שאחת מהן היתה מהודרת ומצומצמת וכללה איורים.[33] כמו כן הודפסה אסופת מאמרים שהקיפה את ההרצאות והאירועים שהתקיימו בעת התערוכה.[34]

יחד עם שימור המורשת התרבותית ביקשה התערוכה להפריך דעות קדומות ולבטל סטראוטיפים, להפוך את היהדות לפתוחה ונגישה יותר, ו׳להסיר משהו מהמסתורין, שדומה כי בתודעת העולם החיצוני מקיף כל דבר שהוא יהודי׳.[35] הודגשו הטעם הטוב ויופיים האמנותי של תשמישי הקדושה, שהיו מקור משיכה מרכזי והציגו דימוי עצמי של קהילה המטפחת ערכים אסתטיים, פונה לבעלי הטעם הטוב ומרוממת את הרוח (איור 3):

> נדמה לנו שהדבר יתגלה כהפתעה, ולרוב [המבקרים] הפתעה נעימה, שהתערוכה היא במידה רבה תערוכת אמנות. [...] כאשר מתקרבים לחדרים, מוצא המבקר משמאל שני חדרים שופעים תשמישי קדושה אמנותיים. נראה כי כל מעילי התורה העוטפים את

31. על משפחת ששון ראו: Harry Rabinowicz, ‘The Sassoon Treasure’, *The Jewish Quarterly Review* (New Ser.), 57, 2 (October 1966), pp. 136-153. על ראובן ששון ראו שם בעמ׳ 152.
32. על אלפרד ניומן ראו: Wolf, ‘Origin of the Jewish Historical Society of England’ (above note 26), p. 211
33. Joseph Jacobs and Lucien Wolf, *Bibliotheca Anglo-Judiaca: A Bibliographical Guide to Anglo-Jewish History*, Office of the *The Jewish Chronicle*, London 1888
34. Joseph Jacobs and Lucien Wolf (illustrated by Frank Haes), *Catalogue of the Anglo-Jewish Historical Exhibition*, Royal Albert Hall, Publication by the Exhibition Committee, London 1888
35. *Papers read at the Anglo-Jewish Historical Exhibition*, Royal Albert Hall, London 1888
‘The Anglo-Jewish Historical Exhibition’, *The Jewish Chronicle*, 8 April 1887, p. 10

> המגילות נאספו יחדיו מבתי הכנסת העתיקים יותר, והעין מתענגת מהרמוניות הצבע העשירות שיוצרים תחרות, רקמות ובדי ברוקד ישנים. [...] העולם יגלה במפתיע כי היהודי אינו אדיש ליופי בפולחנו.[36]

זו היתה גישה חדשה כלפי חפצי פולחן יהודיים, וציון דרך באיסוף ותצוגה. רבים ממנהיגי הקהילה אספו תשמישי קדושה, ספרים ומסמכים יהודיים, וניאותו לחשוף אותם בפומבי. העניין האישי והרגשי שהם מצאו באיסוף החפצים, ההכרה בחשיבותם ההיסטורית ובערכם האסתטי, כאשר איסוף חפצים מסוג זה עדיין היה בראשיתו בקרב אספנים יהודים, מלמדים שהם הטמיעו את ערכיו של המעמד הבורגני בחברה האנגלית. חשיפתם הציבורית כאספני יודאיקה בשעה שתהליך האינטגרציה החברתית היה בעיצומו הצביעה על תחושת שייכות וזהות יהודית, ועל מידה של ביטחון עצמי. בו בזמן הם הוכיחו כי הם 'בנים נאמנים של זמנם' בהשתמשם בכלי האפקטיבי והמודרני של תערוכה להעברת מסרים, לשימור הזיכרון ולפיתוח תודעה עצמית קולקטיבית.[37]

התערוכה עימתה את הקהילה האנגלית־היהודית עם שאלות הנוגעות לזהותה העצמית ולדימויה בעיני החברה האנגלית. לדברי ריצ'רד כהן, מחקר ואיסוף של אמנות יהודית מציין שלב חדש בהתערות היהודים בחברה האירופית במאה ה־19 מבושה ודחייה של העבר להכרה ולגיטימציה שלו ככל מחקר תרבותי. בעיני לא יהודים, המשמעות היתה שתרבות יהודית נעשתה רלוונטית ככל תרבות לאומית. התגובה נגד מחיקת העבר (הניסיון להרוס את בית־הכנסת בוויס מארקס) היתה חזרה אליו באמצעות שימור ופיתוח תודעה יהודית.[38] כהן סבור כי בתצוגת חפצי פולחן יהודיים כתופעות היסטוריות ואסתטיות, ובהעברתם מהספֵרה הדתית לחילונית, שוחררו רגשות של נוסטלגיה, שאפשרו את חידוש הקשר עם העולם היהודי.[39]

הצגת התערוכה בזיקה לחגיגות היובל למלכותה של המלכה ויקטוריה ובאתרים אנגליים מלכותיים ולאומיים נועדה להצדיק את נוכחות היהודים באנגליה. תיעוד שורשיהם ההיסטוריים העתיקים ותרומתם של יהודי אנגליה לאומה האנגלית נעשו בהקשר אנגלי לאומי, וגילמו את נאמנותם והכרת התודה על הרפורמות שהביאו שוויון זכויות בתקופת שלטונה של המלכה ויקטוריה. ההקשר של זמן ומקום חיזקו ואישרו את תהליך האינטגרציה והאנגליזציה של הקהילה האנגלית־היהודית, שהיה הנרטיב המרכזי של התערוכה. עניין זה הודגש ב־*The Jewish Chronicle*:

36. 'The Anglo-Jewish Historical Exhibition', *The Jewish Chronicle*, 1 April 1887, pp. 8, 12
37. על אספנות בקרב המעמד הבורגני היהודי ראו: Cohen, 'Self-Image through Objects' (above note 14), pp. 209-212, 215
38. Cohen, *Jewish Icons*, pp. 6-7, 193
39. Ibid., pp. 155-158. כהן מפרש את תהליך השיבה אל העבר והחייאתו כדחף להחזיר היבטים של קהילה שאי־אפשר לכוננה מחדש, ולמזג את העבר הנשכח עם הקיום העכשווי.

[המוצגים בתערוכה] מתעדים התקדמות ראויה לציון במעמדה של הקהילה, התקדמות שהושגה באמצעים שאין להטיל בהם כל דופי. שלטון הוד מעלתה היה עד למרבית ההתקדמות הזאת, ונאה שהתיעוד שלה ייאסף יחד בשנת היובל.[40] [...]

אנגליה צריכה להיות גאה על יחסה ליהודים, ועל היהודים להיות אסירי תודה לארץ הדגולה שתמכה בסובלנות במשך שנים כה רבות של תיאור מסולף ושנאה. מנקודת מבט זו, התערוכה היא באמת אנגלית־יהודית, ובמובן הטוב ביותר של המילה, לאומית.[41]

התערוכה התקיימה על רקע הדיון בפרלמנט בנושא הגבלת ההגירה לאנגליה,[42] ולכן אין זה מפתיע שמארגני התערוכה התעלמו מהמהגרים היהודים שהחלו לזרום ממזרח אירופה מראשית שנות השמונים והיו גורם זר ומנוכר שעורר מבוכה בקהילה הבורגנית המבוססת, שפעלה לאנגליזציה מהירה שלהם.[43] לדעת סזרני החלו יהודי אנגליה לעצב את מורשתם התרבותית בסוף שנות השבעים של המאה ה־19, יחד עם תהליך גיבוש זהותם האנגלית. התערוכה ההיסטורית היתה תגובה על הנטיות האנטי־יהודיות בפוליטיקה, בחברה ובתרבות, שעוררו המהגרים ממזרח אירופה. על כן היו הפריטים ההיסטוריים שהוצגו בתערוכה 'נשק' נגד התקפות וטענות על התבדלותם של היהודים. השיבה לאנגליה (Resettlement) והאמנציפציה, לדברי סזרני, הציעו סינתזה מושלמת למורשת היהודית והאנגלית, ולפיכך כל מה שלא התאים לתפיסה הזאת, ובעיקר חברת המהגרים היהודים ב'איסט אנד', עבר צנזורה עצמית של ההיסטוריוגרפיה האנגלית־היהודית, שגישתה האפולוגטית והמתרפסת שיקפה 'פטריוטיזם בלתי מעורער'.[44]

תערוכת ההיסטוריה האנגלית־היהודית היתה במובנים רבים תערוכה אתנוגרפית, ושיקפה תופעה חדשה בשדה המוזאלי. היא הציגה קהילה של פזורה הנבדלת מבחינה אתנית ודתית מהחברה האירופית והאנגלית, והבליטה הן את קשריה הממושכים עם החברה האירופית והן את שורשיה מחוץ לאירופה, בעולם העתיק של המזרח התיכון.

40. 'The Anglo-Jewish Historical Exhibition', *The Jewish Chronicle*, 1 April 1887, pp. 11-12
41. Ibid., 8 April 1887, p. 10
42. Feldman, *Englishmen and Jews*, p. 272
43. ראו: Finestein, *Jewish Society in Victorian England*, pp. 162, 176-177. דניאל גוטויין, 'העילית הכלכלית האנגלו־יהודית 1882–1922: יחסי גומלין בין פעילותה הכלכלית הפוליטית והקהילתית', עבודה לתואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים 1987, עמ' 109–111.
44. ראו: David Cesarani, 'Duel Heritage or Duel of Heritages? Englishness and Jewishness in the Heritage Industry', in: Tony Kushner (ed.), *The Jewish Heritage in British History: Englishness and Jewishness*, London 1992, pp. 29-41. ראו גם: Tony Kushner, 'The End of the Anglo-Jewish Progress Show: Representation of the Jewish East End 1887-1987', ibid., p. 80. קושנר תומך בתפיסתו של סזרני וטוען שהפריטים ההיסטוריים הוצגו בתערוכה כדי לדחות את הטענה בדבר חוסר אנגליותה של הקהילה.

בהקשר זה יצוין, כי בשנת 1886, השנה שקדמה לתערוכת ההיסטוריה האנגלית־היהודית, התקיימה התערוכה האתנוגרפית — 'התערוכה הקולוניאלית וההודית' (Colonial and Indian Exhibition) — במוזאון סאות' קנזינגטון והיא משכה חמישה מיליון מבקרים.[45] תערוכה זו היתה ביטוי להתעניינות גוברת באיסוף ובתצוגה של אוספים אתנוגרפיים שהחלה במחצית השנייה של המאה ה־19, בעת שהוקמו המחלקות והמוזאונים הראשונים לאתנוגרפיה, שהיו מגילוייו של הקולוניאליזם אשר הגיע לשיאו בסוף המאה ה־19. התערוכה העולמית בפריז (1878) זירזה את הקמת המוזאון האתנוגרפי בארמון טרוקדרו כאוסף נפרד כבר באותה השנה, ובאנגליה הוקמו האוספים האתנוגרפיים הראשונים באוקספורד (1851), בקיימברידג' (1881) ובמוזאון הבריטי (1883).[46]

תשמישי הקדושה וחפצי הפולחן היו כמחצית מפריטי התערוכה והם הקבילו בסגנונם העיטורי ובייעודם ל'אר־נובו' (Art Nouveau) — מגמת העיצוב האמנותי המובילה במפנה המאה ה־19 וה־20. סגנון העיצוב של האר־נובו ניכר במיוחד בעיטורים צמחיים של כלי נוי, תכשיטים, איור ספרים, כרזות, זגוגיות צבעוניות ועוד. האמן וההוגה האנגלי ויליאם מוריס (1834–1896), ממבשרי האר־נובו, הטיף לאמנות שימושית המיועדת לכול, והיה הרוח החיה ומייסד תנועת 'ארטס אנד קרפטס' (Arts and Crafts). בחברה שהקים מוריס (Morris & Co.) בשנות השבעים בלונדון הוא החיה את מלאכת המחשבת בעיצוב שטיחים, זגוגיות צבעוניות, אריחים, רהיטים, כלי זכוכית וכדומה, בהסתמכו על דגמי עיצוב של סגנונות היסטוריים.[47] אף־על־פי שמקורם של חפצי הפולחן היהודיים שהוצגו בתערוכה ההיסטורית היה בתפוצה היהודית באירופה והם הושפעו מגישות אמנותיות מקומיות במאות האחרונות, הם שיקפו את עמדתו של מוריס ואת רוח תפיסותיו. הם גילמו אמנות שימושית וקולקטיבית, מלאכת מחשבת של צורפות ורקמה דקורטיביים עם עיטורים עשירים, שמקורם במוטיבים מן הצומח. הם הלמו ברוחם את הטעם ואת נטיות העיצוב האמנותי של הזמן הן בתכליתם השימושית והן באופי עיטוריהם.

תערוכת ההיסטוריה האנגלית־היהודית שיקפה תהליכים פוליטיים, חברתיים ותרבותיים שאפיינו את המאה ה־19. האימפריאליזם עודד אוריינטציה גאוגרפית שהרחיבה את ההתעניינות בציוויליזציות שמחוץ לאירופה, והעניין בחקר העבר בא לידי ביטוי בתגליות הארכאולוגיות ובהיסטוריציזם. התערוכה השתלבה במגמה העולמית של כינון תערוכות

45. ראו: Peter H. Hoffenberg, *An Empire on Display: English, Indian and Australian Exhibitions from the Crystal Palace to the Great War*, Berkeley, Los Angeles and London 2001, pp. 1, 148-150

46. ראו: Robert Goldwater, *Primitivism in Modern Art*, New York 1966, pp. 3-15, 273-277

47. Nikolaus Pevsner, *Pioneers of Modern Design: From William Morris to Walter Gropius*, Harmondsworh, Middlesex 1936 (rev. ed. 1960, rep. 1970), pp. 90-117; Peter Stansky, *Redesigning the World: William Morris, the 1880s and the Arts and Crafts*, Princeton, NJ 1985 (rep. 1987), pp. 37-47

ענקיות במרכזים עירוניים, שמשכו קהלים מבני המעמדות השונים. מנקודת מבט אנגלית־יהודית היתה התערוכה תולדה של תהליך האמנציפציה, ומטרתה היתה להציג את תהליך ההתערות החברתית והתרבותית של הקהילה היהודית. ואולם בו בזמן היא חשפה גם את הייחוד החברתי, האתני־תרבותי והדתי, והעלתה על פני השטח את הכוחות הסותרים שפעלו בתהליך האמנציפציה והאינטגרציה.

התערוכה היתה נקודת מפנה במודעות העצמית הקולקטיבית האנגלית־היהודית, ומארגניה המשיכו בפעילות תרבותית גם בשנים הבאות. כתב העת *Jewish Quarterly Review* בעריכת קלוד מונטיפיורי וישראל אברהמס החל להופיע בסוף שנת 1888, והיה בימה לפרסום מחקרים מתחומי הספרות, הדת וההיסטוריה היהודיים. בגליונו הראשון פורסמו מאמרים של אברהמס, ג׳ייקובס, גרץ, וולף, קלוד מונטיפיורי, זנגוויל ואחרים. ביטוי נוסף להתאגדות המשכילים האנגלים־היהודים היה בהקמת אגודת ׳המכבים׳ בשנת 1891, מועדון חברתי שחיקה את דפוס המועדונים באנגליה הוויקטוריאנית. מבחינת הפרופיל האישי והחברתי גילמו חברי האגודה את האפשרויות החדשות שנפתחו לפני משכילים יהודים בעידן הפוסט־אמנציפציוני.[48] אגודת ׳המכבים׳ היתה זירה לדיון ולהעלאת המודעות בנושאי תרבות יהודיים ובתחומי התעניינות חדשים, שנבעו מהקשר עם הסביבה החיצונית וההשתלבות במערכות אזרחיות. פעילותם המחישה את המדיניות הקהילתית של אינטגרציה, וחבריה היו דגם מופתי בתהליך הזה. האגודה יזמה פעילויות בתחומי תרבות וחברה בקהילה האנגלית־היהודית הוותיקה, וגם בקרב המהגרים ממזרח אירופה. נשיאה הראשון של האגודה, סולומון ג׳וזף סולומון, ועמיתו זנגוויל הזמינו את הרצל להרצות לפני המכבים (1895, 1896, 1901), וכן יזמה האגודה מסע לארץ־ישראל שבראשו עמד המשפטן הרברט בנטוויץ׳ (1897).[49]

החברה ההיסטורית האנגלית־היהודית נוסדה בשנת 1893, ונשיאה הראשון היה וולף. בשונה מאגודת ׳המכבים׳, שמטרתה היתה לאגד את האינטלקטואלים האנגלים־יהודים, כללה החברה ההיסטורית בין חבריה גם אישים מהנהגת הקהילה ומהעילית החברתית והכלכלית. מטרותיה היו לקדם את המחקר על תולדות היהודים באימפריה הבריטית — איסוף מסמכים וכל חומר אחר העוסק בהיסטוריה האנגלית־היהודית ופרסומם, הקמת ספרייה ומוזאון לשימור הארכיונים של הקהילות היהודיות באנגליה, וארגון תוכנית להרצאות על היסטוריה יהודית.[50]

48. על המשכילים האנגלים־היהודים ראו: Vivian D. Lipman, *Social History of the Jews in 1950*, London 1954, pp. 65, 79; Idem, *A History of Jews in Britain-England 1850 Since 1858*, p. 18; Todd M. Endelman, ‘Communal Solidarity Among the Jew Elite of Victorian London’, *Victorian Studies*, 28, 2 (Winter 1985), p. 520; Idem, *Radical Assimilation in English Jewish History 1656-1945*, Bloomington 1990, pp. 112-113

49. על אגודת ׳המכבים׳ ראו: מילר, ׳סולומון ג׳וזף סולומון׳, עמ׳ 323–340.

50. ‘Jewish Historical Society of England, Report, 1893-94’, *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 1 (1893-1894, reprint 1971), pp. 164-173

פיתוח תודעה היסטורית, כינון אוספי אמנות וארגון תערוכות ציינו את הפעילות התרבותית היהודית גם במרכז אירופה ומערבה ובאמריקה בתקופה שבין שתי התערוכות האנגליות־היהודיות. בארצות־הברית נוסדה החברה ההיסטורית האמריקנית־יהודית בשנת 1892 בעידודו של סירוס אדלר (1863–1940), אוצר ומומחה לתרבויות שמיות במכון הסמיתסוני (Smithsonian Institution).[51] אדלר גם ארגן את תצוגת אוסף פריטי היודאיקה של סוחר האמנות הג׳י אפרים בנגויאט (Benguyat) בתערוכה העולמית הקולומביאנית שנערכה בשיקגו בשנת 1893.[52] השופט הנודע מאייר זולצברגר (Sulzberger), העניק בשנת 1904 אוסף של תשמישי קדושה לסמינר התאולוגי היהודי של אמריקה (Jewish Theological Seminary of America), שהיווה את הגרעין למוזאון היהודי בניו־יורק.[53] בווינה נפתח לציבור המוזאון היהודי הראשון ב־1 בנובמבר 1895. מטרתו העיקרית היתה איסוף ושימור עדויות היסטוריות, חפצי אמנות, מלאכת מחשבת ויצירות ספרות. מייסדי המוזאון נמנו עם האליטה התרבותית והחברתית של יהדות אוסטריה, ומטרותיהם הפוליטיות היו דומות למטרות מארגני התערוכה האנגלית־היהודית בלונדון: ׳להציג פרספקטיבה חדשה בהתייחסות להיסטוריה׳, ולתמוך בתהליך האינטגרציה החברתית והתרבותית. הקמת המוזאון היתה תגובה לעליית האנטישמיות שאיימה על מעמדם החברתי והוצאתם מהחברה. מייסדי המוזאון ביקשו להראות באמצעות התצוגה שהיהודים אינם שונים משאר החברה, וקיוו שהיא תסלק מקצת הבורות בנוגע ליהדות. בצד המטרות החיצוניות היו גם מניעים פנימיים — הגעגוע הנוסטלגי לתרבות הולכת ונעלמת והריחוק מאורח החיים היהודי המסורתי, שהיו מתוצאות ההתערות התרבותית.[54]

תערוכה של יצירות של אמנים יהודים הוצגה בראשונה בקונגרס הציוני החמישי בבאזל בשנת 1901. התערוכה התקיימה בחסות הקונגרס ובהקשר יהודי־לאומי, אורגנה בידי בובר והאמן אפרים משה ליליין, והוצגו בה 48 עבודות של 11 אמנים ובהם ג׳וזף ישראלס, מאוריצי גוטליב, הרמן שטרוק, אפרים משה ליליין ולסר אורי. בקונגרס עסקו בסוגיית התרבות היהודית, ובעוד מקס נורדאו ראה באמנות מכשיר תעמולה שיקרב את יהודי המערב המתבוללים ליהדות הלאומית, ראה בובר בתרבות עיקר, וטען שיש להתחשב בצורכי הקבוצות החברתיות שאינן חסרות אמצעים, ולפעול ל׳הרמה רוחנית׳

51. על פעילותו ותפיסותיו של סירוס אדלר ראו: Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *Destination Culture: Tourism, Museums and Heritage*, Berkeley, Los Angeles and London 1998, pp. 88-96

52. Ibid., p. 96. אוסף בנגויאט נרכש בסיועו של הנדבן פליקס ורבורג, והיה חלק מגרעין האוסף של המוזאון היהודי בניו־יורק. ראו: Kampf, 'The Jewish Museum' (above note 15), p. 284

53. Matthew Israel, 'A Magnet for the With-It Kids', *Art in America*, 9 (October 2007), p. 73

54. על נסיבות הקמת המוזאון היהודי בווינה, מטרותיו והתצוגות המוקדמות ראו: Klaus Hödl, 'The Turning to History of Viennese Jews: Jewish Identity and the Jewish Museum', *Journal of Modern Jewish Studies*, 3, 1 (March 2004), pp. 17-32

באמצעות אמנות יהודית. בובר ציין שאמנם יש אמנים יהודים, אולם עובדה זו לבדה איננה מספקת כדי לבסס את קיומה של אמנות יהודית.[55] הוא התייחס למאפייני התבוננות ועיצוב 'יהודיים' והפנה את חברי הקונגרס להתבונן בעבודות שהוצגו בתערוכה כ'סימן קטן לאמנות גדולה'.[56]

תערוכת אמנות ומוצגים היסטוריים יהודיים, 1906

ב־7 בנובמבר 1906 נפתחה בגלריה לאמנות וייטצ'פל התערוכה 'אמנות ומוצגים היסטוריים יהודיים'.[57] אף־על־פי שהתערוכה התקיימה כעשרים שנה לאחר התערוכה ההיסטורית, היא הסתמכה על הדגם של קודמתה בתכנים ובמבנה, ואף כללה פריטים רבים שהוצגו בה. עם זאת, יש הבדלים מהותיים בין שתי התערוכות, הנובעים מהנסיבות ההיסטוריות המשתנות שהשפיעו על היקפן ועל מוצגיהן.

בתקופה שבין שתי התערוכות התחוללו אירועים דרמטיים שהיו להם השלכות על הקהילה האנגלית־היהודית. המהגרים היהודים שבאו לאנגליה ממזרח אירופה שינו את הרכבה הדמוגרפי של הקהילה. בלונדון הם הצטופפו בשכונות העוני של ה'איסט אנד', התחרו בשוק העבודה והיו מנוכרים מהקהילה הוותיקה ומהממסד האנגלי־היהודי. יוג'ין בלק (Black) כותב במחקרו: 'וייטצ'פל ציין מעמד כמו גם ריכוז אתני. מכיוון שהיהודים ברובע היו במידה הולכת וגוברת מהגרים חדשים, זרים, שקל היה לזהותם באמצעות הופעה, מנהגים ושפה'.[58] בעיית המהגרים איימה על תהליך האינטגרציה והביכה את הקהילה האנגלית־היהודית הוותיקה, שניסתה להוכיח פטריוטיזם. בעיית המהגרים

55. Buber, 'Address on Jewish Art' (above note 13), p. 50. ראו גם: יגאל צלמונה, 'מגמות בציונות ושאלת האמנות לפני הקמת בצלאל', **בצלאל של שץ: 1906–1929**, מוזאון ישראל, ירושלים 1983, עמ' 25–28; Michael Berkowitz, *Zionist Culture and West European Jewry Before the First World War*, Cambridge 1993, p. 126; Kampf, 'Art and the Early Zionist Movement' (above note 13), pp. 111-115; Gilya G. Schmidt, 'Introduction: The Significance of the Fifth Zionist Congress for Cultural Zionism', in: *The Art and Artists of the Fifth Zionist Congress, 1901: Heralds of a New Age*, Syracuse, NY 2003, pp. 1-2, 6-7; Schmidt, 'The Art Exhibition at the Fifth Zionist Congress', ibid., pp. 25-28

56. Buber, 'Address on Jewish Art' (above note 13), p. 55

57. ראו: *Jewish Art and Antiquities*, Whitechapel Art Gallery, London November-December 1906

58. Eugene C. Black, *The Social Politics of Anglo-Jewry, 1880-1920*, Oxford 1988, p. 273. ראו גם: Juliet Steyn, 'The Complexities of Assimilation in the 1906 Whitechapel Art Gallery Exhibition Jewish Art and Antiquities', *The Oxford Art Journal* 13, 2 (1990), p. 45

נוספה לטיעונים האנטישמיים, שהיהודים כמיעוט מונעים מאינטרסים פרטיקולריים שמחוץ לקהילה הלאומית האנגלית. זאת ועוד, בשנת 1905 נחקק 'חוק הזרים' (Alien Act) ומטרתו להגביל את ההגירה לאנגליה, והוא הופנה בעיקר נגד המהגרים היהודים. גם ייסוד התנועה הציונית ונסיונותיו של הרצל לגייס את הממסד האנגלי־היהודי למטרותיו הפוליטיות עוררו הסתייגות בקהילה הוותיקה, שחששה למעמדה. פרעות קישינב בשנת 1903 והפגיעות ביהודים בעקבות המהפכה ברוסיה ב־1905 הסעירו את הקהילה ועודדו פעילות פוליטית ופילנתרופית. קדרותם של האירועים הטרגיים שליוו את הקהילה היהודית סוקרה במאמר לקראת השנה החדשה, כחודש לפני פתיחת התערוכה בגלריה וייטצ'פל:

> השנה המסתיימת עתה תונצח בהיסטוריה כאחת השנים האיומות בתולדות היהודים. היא החלה בתסיסה, מסלולה היה נגוע בשפיכות דמים ואימה, והיא נחתמה בחרדה ודיכוי שנולדו מפחד המצוקות שעדיין מזומנות. בקושי עבר חודש ללא מעשי טבח או שמועות על מעשי טבח; ואפילו ב'חשכת ימי הביניים' מעולם לא הקיזו כל־כך הרבה דם יהודי. פורענות מסוג זה אכן היתה צפויה למחרת היום שבו פרצו המהפכנים הרוסים את הגבולות. ואולם המציאות הנוראה — הרציחות והזוועות, ונטישת היתומים שהושלכו לרחמיה של היהדות העולמית — היו גרועים מהצפוי.[59]

התערוכה תוכננה בצלם של אירועים אלה ולא יכלה להתעלם או שלא להיות מושפעת מהם, הן בשלבי הארגון והן בתצוגה הסופית. היוזמה להצגת התערוכה בגלריה וייטצ'פל היתה חיצונית, של סמיואל קנון ברנט (Canon Barnett), רפורמטור אנגליקני ומייסד הגלריה, שנפתחה בשנת 1901.[60] ברנט האמין בכוחם המשולב של חינוך, דת ואמנות לשפר את החיים ולפתור בעיות חברתיות, ושאף שהתערוכות המוצגות בגלריה ישרתו את האוכלוסייה המתגוררת בסביבתה. כמו כן ייתכן שהצעתו לקיים את התערוכה היתה תגובה ל'חוק הזרים', שהוא עצמו שלל, וחלק מפעילותו לצמצום הדעות הקדומות בין יהודים לנוצרים.[61] לדעת ג'ולייט סטיין, שחקרה את התערוכה בהרחבה, הגלריה היתה שותפה למיזם תרבותי וחברתי מקיף של אנגליזציה של 'האחר'.[62] עמדה פטרונית זו כלפי המהגרים התאימה למדיניות מנהיגי הקהילה האנגלית־היהודית הוותיקה.

קנון ברנט פנה לסולומון, אמן בכיר ופעיל באגודת 'המכבים', והציע לקיים תערוכה שמטרתה להציג את 'ההיסטוריה, החיים והאמנות היהודיים'. לעומת הצעת המימון

59. '5666', *The Jewish Chronicle*, 21 September 1906, pp. 6-7
60. על נסיבות הקמת גלריית האמנות וייטצ'פל ראו: Janeen Haythornthwaite, 'Roller-Coasters and Helter Skelters, Missionaries and Philanthropists: A History of Patronage and Funding at the Whitechapel Art Gallery', *The Whitechapel Art Gallery Centenary Review*, London 2001, pp. 18-19
61. ראו: Julia Weiner, 'A Brush-Up for Anglo-Jewry', *Manna,* 58 (Winter 1998), p. 28
62. Steyn, 'The Complexities of Assimilation in the 1906 Whitechapel Art Gallery Exhibition Jewish Art and Antiquities', p. 45

המוגבלת מטעם הגלריה, שאפה אגודת 'המכבים' לארגן תערוכה מקיפה, על־פי הדגם של התערוכה ההיסטורית משנת 1887, ואף להרחיב את היקף התערוכה כדי שיהיו בה עבודות של אמנים יהודים מאנגליה ומאירופה. למימוש הרעיון הוקמה ועדה שייצגה את העילית התרבותית של הקהילה, ומקצת חבריה גם היו שותפים למיזם של התערוכה ההיסטורית. איזידור שפילמן, יוזם תערוכת ההיסטוריה האנגלית־היהודית, נבחר לנשיא הוועדה, ולסגניו נבחרו נציגי האגודות הספרותיות והחברה ההיסטורית האנגלית־היהודית. עם חברי הוועדה נמנו מריון שפילמן, וולף, הרב הראשי הרמן אדלר ואחיו ההיסטוריון והאספן אלקן נתן אדלר, רב הקהילה הספרדית החכם משה גסטר (Gaster), וולטר רוטשילד, הרב והפרופסור הרמן גולנץ (Gollancz), ישראל אברהמס, הציירים סולומון, ויליאם רוטנשטיין ופרנק עמנואל.

הנסיונות לגייס את תמיכת הממסד האנגלי־היהודי למימון התערוכה נכשלו, ובין המתנגדים התקיפים לקיומה היו מנהיגי הקהילה הלורד רוטשילד וסמיואל מונטגיו. לטענתם נדרשה הקהילה להירתם בעת האחרונה למאמצים כספיים בנושאים הכרחיים ולכן 'הפגנת כוח קהילתי איננה בעתה'. עוד הם טענו כי 'העם היהודי הופיע לאחרונה לאור הזרקורים במידה יתרה'.[63] הימנעותם מתמיכה והתנגדותם לקיום התערוכה גרמה לנסיגה מהתוכנית השאפתנית, כשם שנדחתה הצעה לשלב בתערוכה את תרומתם של המהגרים היהודים בתחומי התעשייה והמסחר. ואולם על אף התנגדותם של מנהיגי הקהילה, שהסתייגו מהבלטת ייחודה התרבותי של הקהילה האנגלית־היהודית, פעלה הוועדה למימוש התערוכה. עניין זה העיד הן על החשיבות שראתה קבוצת המשכילים בעריכת התערוכה והן על הביטחון העצמי והמעמד שצברה קבוצה זו בקהילה. מארגני התערוכה פנו לציבור היהודי באמצעות *The Jewish Chronicle* בבקשה לסייע בהשאלת עבודות ובמימון:

> מוצע לקיים תערוכה יהודית בגלריה זו בחודשים נובמבר ודצמבר הבאים. אנו סבורים שתערוכה כזאת תעורר עניין רב, ובייחוד תזכה בהערכה במזרח לונדון, שבה מתגוררים תושבים יהודים רבים. מלבד תמונות שנעשו בידי אמנים יהודים (אמנים עכשוויים ואמנים שהלכו לעולמם), אנו מקווים לכלול בין המוצגים חפצים יקרי ערך רבים, שיש בהם עניין דתי והיסטורי, יחד עם ספרים נדירים וכתבי יד עתיקים, ודוגמאות מאדריכלות ומלאכת מחשבת.[64]

התערוכה 'אמנות ומוצגים היסטוריים יהודיים' התקיימה כחמישה שבועות (עד 16 בדצמבר 1906), והוצגו בה כ־1600 פריטים. בהקדמה לקטלוג הוצגו כוונות מארגניה

63. 'Jewish Exhibition, Whitechapel Art Gallery, Committee Minutes of Meetings', 20 March, Archive, Whitechapel Art Gallery, London 1906
64. 'Jewish Exhibition at Whitechapel Art Gallery', *The Jewish Chronicle*, 20 July 1906, p. 34

ופרקי התצוגה: (1) תשמישי קדושה, המשמשים לפולחן ברשות הכלל והפרט; (2) פריטים מתגליות ארכאולוגיות, ספרים וכתבי יד עתיקים, חותמות, מדליות, מטבעות, קמעות; (3) מסמכים, הדפסים, דיוקנאות מתולדות הקהילה האנגלית־היהודית; (4) עבודות של אמנים יהודים באנגליה ומחוצה לה.[65] תיעוד המוצגים בקטלוג התבסס בחלקו על קטלוג התערוכה ההיסטורית שערכו וולף וג׳ייקובס בשנת 1887, והקדמה על אמנות יהודית כתב מריון שפילמן. שלושת הנושאים הראשונים דמו בתוכנם ואף הסתמכו על חלק מהאוספים שהוצגו בתערוכה ההיסטורית, הגם שהאוסף הוגבל בהיקפו. ייחודה של התערוכה היה בתצוגת עבודות של אמנים יהודים. חלק זה אורגן בידי סולומון ועמנואל והיה כוח המשיכה העיקרי שלה. הכניסה לתערוכה היתה חופשית, ועל הצלחתה העיד מספר המבקרים — 14,000 בשבת הראשונה שלאחר פתיחתה, ו־150,000 מבקרים בתערוכה בכלל.[66]

אם תערוכת ההיסטוריה בשנת 1887 מיקדה את העניין במוצגי יודאיקה, והיא היתה ראשונה מסוגה בייצוג ההיסטוריה האנגלית־היהודית, הרי הייחוד והמוקד של תערוכה זו היה בתצוגה של מאות עבודות של אמנים ואמניות אנגלים־יהודים ואמנים יהודים שפעלו באירופה. תערוכת האמנות לא נוצרה בחלל ריק, אלא העידה על רשת אמנות ובה אמנים, מבקרי אמנות, אוצרים, סוחרים ואספנים יהודים, שהשתלבו בענף זה בחברה האנגלית וכעת נתנו ביטוי קהילתי לעיסוקם. הדיווחים השוטפים על השתתפות אמנים ואמניות יהודים בתערוכות, השאלת עבודות מאספנים יהודים לתערוכות, הזמנת תמונות (בעיקר דיוקנאות) ופעילותם של סוחרי אמנות יהודים פורסמו ב־*The Jewish Chronicle*, שהבליט במאמריו את מקומם של היהודים בשדה האמנות באנגליה.[67]

65. ראו: פירוט של האוספים ב־*The Jewish Chronicle* במשך תקופת התערוכה, ראו: ‘Exhibition of Jewish Art and Antiquities’, *The Jewish Chronicle* (Supplement), 9 November 1906, pp. i-xii; ‘The Exhibition of Jewish Art and Antiquities’, *The Jewish Chronicle*, 16 November 1906, pp. 17-20; ‘Exhibition of Jewish Art and Antiquities’, ibid., 30 November 1906, pp. 17-21; Ibid., 7 December 1906, pp. 18-20; Ibid., 14 December 1906, pp. 19-20 והאספנים הופיע ב־*The Jewish Chronicle*, ראו: ‘Preface’, *Jewish Art and Antiquities* (above note 57), pp. 1-2.

66. ראו: ‘The Maccabaeans, Dinner to the Jewish Exhibition Committee’, *The Jewish Chronicle*, 7 December 1906, pp. 21-22

67. המחקר בתחום זה הוא עדיין בראשיתו, וראו לעיל הערה 9. על אספנות ומסחר באמנות ראו לדוגמה: Clive Wainwright, ‘A Gatherer and Disposer of Other Mens Stuff, Murray Marks, Connoisseur and Curiosity Dealer’, *Journal of the History of Collections*, 14, 1 (1997), pp. 161-166; Norman L. Kleeblatt (ed.), *John Singer Sargent, Portraits of the Wertheimer Family*, The Jewish Museum, New York 1999; Martin Levy and Elaine Moss, ‘John Coleman Isaac, Importer of Curiosities, An Outline of His Life, and the 1846 Continental Diary’, *Journal of the History of Collections*, 14, 1 (2002), pp. 97-144. ראו גם: Cohen, *Jewish Icons*, pp. 155-198

בתערוכת האמנות המודרנית בגלריה וייטצ׳פל הוצגו הדפסים, רישומים, ציורים ופסלים, ונושאי העבודות היו רב־גוניים — ציורי נוף, הווי, נושאים היסטוריים, דיוקנאות וטבע דומם. יצוינו העבודות שהציגו את הזיקה למסורת היהודית ולחברה היהודית באמצעות נושאים תנ״כיים, הווי יהודי, מראות בתי־כנסת, חגים, דיוקנאות של אישים יהודים, תיעוד ותיאור אירועים בעלי עניין היסטורי וייצוג המזרח וארץ הקודש. בחירת האמנים האנגלים־היהודים לא נעשתה על בסיס הערכה מקצועית, ובצד עבודותיהם של אמנים בעלי מוניטין הוצגו צעירים מבטיחים וחובבנים, בני הקהילה הוותיקה של ה׳וסט אנד׳ וצעירים ילידי ה׳איסט אנד׳, נשים וגברים כאחד. בין האמנים והאמניות האנגלים־יהודים היו הציירים אברהם סולומון, אחיו סמיון ואחותם רבקה, סולומון הרט, רוטנשטיין, סולומון ג׳ סולומון, אלפרד וולמרק, ג׳ייקוב אפשטיין, הציירות פלורה ליון, לילי דליסה ג׳וזף (אחותו של סולומון ג׳ סולומון) ואמי דרוקר. כמו כן השתתפו בתערוכה אמנים נודעים מאירופה ובהם מקס ליברמן, ישראלס, קמיל פיסארו וליאופולד פיליחובסקי. תערוכת האמנות מלמדת על התפיסה המקיפה של מארגני התערוכה והעלתה את שאלת קיומה של אמנות יהודית על סדר היום התרבותי כ׳בעיה שיש לחקור, ואם אפשר, לפתור׳.[68]

בעיקר היתה התערוכה במה לעשרות אמנים אנגלים־יהודים, והיא עוררה גאווה על כישוריהם האמנותיים. *The Jewish Chronicle* ביקש להזים את הדעה הקדומה הנפוצה ולפיה אין ליהודים כישרון באמנות חזותית:

> העיקרון שעל־פיו קובץ האוסף יחד הוא לתת הזדמנות לכל האמנים היהודים להציג, אנגלים ואירופים כאחד, אך בראש ובראשונה לאמנים אנגלים ולאלה המתגוררים כאן. זוהי הפעם הראשונה, לפחות בארץ זו, שתצוגה כזאת מתקיימת. הכינוס של אמנים רבים כל־כך מבני הגזע היהודי הוא הישג בפני עצמו, ואפשר שיהיו לו תוצאות מועילות לעתיד. קרוב לוודאי שאחת התוצאות תהיה הפרכת הרעיון, שזכה לביסוס מוגזם, שליהודים כגזע אין כישרון לאמנויות הגרפיות והפלסטיות. כאן נמצא הוכחה חזותית מנוגדת. מספר האמנים היהודים המציגים הוא רב, ולמרות הבדלי הרמות בתערוכה, בולט מספר העבודות שהן מהמעלה הראשונה, דבר שיפתיע רבים.[69]

העבודות שעסקו בחוויית החיים היהודיים תרמו לצביון היהודי של התצוגה. במיוחד הובלטה השתתפותו של ישראלס, ׳רמברנדט היהודי של זמננו׳[70] והצייר היהודי הנודע ביותר בעת ההיא, שהציג כעשרים הדפסים, רישומים וציורים. בין ציוריו בעלי תוכן יהודי

68. ‘The Maccabaeans, Dinner to the Jewish Exhibition Committee’, *The Jewish Chronicle*, 7 December 1906, p. 21
69. ‘Exhibition of Jewish Art and Antiquities’, *The Jewish Chronicle* (Supplement), 9 November 1906, p. iii
70. M. H. Spielmann, ‘Jewish Art’, in: *Jewish Art and Antiquities* (above note 57), p. 85

מובהק היו 'בגטו', המתאר אב ובנו לפני חנות לחפצים משומשים, ו'חתונה יהודית' (איור 4). *The Jewish Chronicle* אפיין את יצירתו בזיקה למהגרים היהודים:

> עבודתו של ישראלס היא מהסוג שירשים את המבקרים מה'איסט אנד' מכיוון שהאמן תיאר בתובנה מלאת חיבה את החיים של אנשי העבודה הצנועים, על השמחות הפשוטות והעצב הרב, מאבקם בגורל [...] וקבלת הדין של עוני ועמל קשים. 'ז'אן פרנסואה מילה של האסכולה ההולנדית' ויתר על נושאים שאפתניים והקדיש את עצמו לגילוי הפיוטי שאפשר למצוא בדברים הפשוטים ביותר בחיים ובסביבה האפורה ביותר.[71]

נושא הפולחן הדתי ולימוד תורה גולם בציורו של פיליחובסקי (1869–1933) 'זמן שמחתנו', שבו מתואר יהודי עטוף בטלית בוחן לולב. רוטנשטיין (1872–1945) הציג יהודים מתפללים ותלמידי חכמים מבני קהילת 'מחזיקי הדת' החרדית המתבדלת.[72] רוטנשטיין, אחד האמנים האנגלים־יהודים המבטיחים, נדרש למשיכתו אל עדת המאמינים שתיאר בציוריו: 'אלה אינן האפשרויות הציוריות של טליתות ותפילין שמושכות אותי. [...] מה שקוסם לי הוא התמסרותו של היהודי. דבר זה התאמצתי להעלות על הבד, את רוח ישראל המפיחה חיים במאמינים, ולא את הקסם החיצוני של הפולחן'.[73] מריון שפילמן אפיין את ציורו 'יהודים מתאבלים בבית הכנסת' (איור 5) כעולם שיהודי ה'וסט אנד' נתקלו בו רק לעתים רחוקות:

> הוא תיאר קבוצת 'זרים' באחד מבתי־הכנסת הקטנים ב'איסט אנד', המתאבלים על אובדן קרוביהם ורצח עמם בעת טבח הרוסים ביהודים. [...] האמן הוא כאן גם משורר [...] שאִפשר לרגשותיו להעמיד לנגד עינינו מבט ציורי על חיי הדת בקרב המעמדות הנמוכים של עמו — במקרה זה, לא של רבנים ודומיהם, אלא של אנשים פשוטים בגלימות התפילה שלהם — גברים המחפשים נחמה בסבלם.[74]

71. 'Exhibition of Jewish Art and Antiquities', *The Jewish Chronicle* (Supplement), 9 November 1906, p. iii

72. רוטנשטיין נולד בברדפורד, בנם של מהגרים יהודים מגרמניה. אביו המיר את דתו, והוא עצמו הוטבל לנצרות בילדותו, אך קיבל חינוך יהודי על־ידי אמו. ציוריו בנושאים יהודיים נעשו בתחילת המאה ה־20 בעת ששכר סטודיו ברובע ספיטלפילדס (Spitalfields) שבאיסט אנד. ראו: Irving Grose, *Jewish Artists of Great Britain,1841-1945*, Belgrave Gallery, London, March-April 1978, p. 14; William Rothenstein, *Men and Memories*, New York 1931, I, p. 35, II, pp. 35-36

73. M. J. L., 'Mr. Will Rothenstein, A Great Artist and his Work', *The Jewish Chronicle*, 15 June 1906, p. 34

74. Marion H. Spielmann, 'The World of Art', *The Graphic*, 16 March 1907, p. 409

אלפרד וולמרק (1877–1961), הצייר האנגלי־היהודי הראשון מקהילת המהגרים, הציג בתערוכה תלמידי חכמים בבית־המדרש בציוריו 'רב קורא' ו'הרבנים'.[75] כמוהו גם איזק סנומן (1863–1947) הציג רישומים של תלמידי חכמים, ובציורו 'הכותל המערבי' תיאר יהודים בתפילה וקינה בערב שבת; ולואיס קונרד הציג את 'שמע ישראל'.[76] התבוננותם הפיוטית של כמה מהאמנים האנגלים־היהודים בהוויית החיים של יהודי ה'איסט אנד' העידה על הקסם שהילכו עליהם היהודים ה'אותנטיים' וה'אקזוטיים' האלה, ששמרו על אורחות חיים מסורתיים וגילמו יהדות שכבר לא היתה חלק מעולמם הרוחני של בני הקהילה הוותיקה.[77] העיסוק בנושא זה העלה את רעיון כינונה של אסכולה יהודית חדשה באנגליה: 'סנומן, וולמרק, רוטנשטיין, קונרד וזנגוויל [...] מטפלים באותו נושא — הזר בעת תפילה ולימוד תורה — [...] ציוריהם יהודיים בעוצמה רבה, והם חושפים את הנפש היהודית בכל יופיה'.[78]

כמה עבודות עסקו באירועים הטרגיים של פרעות, גירושים ונדודים שהסעירו את הקהילה היהודית. פיליחובסקי תיאר את גורלם של יהודי מזרח אירופה שעזבו את בתיהם בעקבות הפרעות בשנת 1903. בציורו 'בדרך לגלות' (1906 בערך, איור 6) מתוארים אם ושלושת ילדיה מצטופפים על ספסל וישנים באפיסת כוחות. תיאור מפורט של משפחת הפליטים מוכת הגורל ב־*The Jewish Chronicle* לא השאיר את קוראיו אדישים:

> ציורו המרשים של פיליחובסקי 'בדרך לגלות', המתאר אם וילדיה ישנים על ספסל ברציף, ימשוך תשומת לב רבה. שני הילדים הצעירים מכונסים במרכז, ורק לראשו של האח הבוגר יש מקום בקצה הספסל. הוא ישן בתנוחה מתוחה, לבושו בלוי ורגליו

75. ראו: 'Exhibition of Jewish Art and Antiquities', *The Jewish Chronicle* (Supplement), 9 November 1906, p. iv. ציורו של וולמרק 'הרבנים' הוצג בתערוכת האקדמיה המלכותית לאמנויות ב־1903. כמו כן הציג במסגרת האקדמיה את 'שמחת תורה' (1904) ו'יום כיפור' (1908). ראו: Algernon Graves, *The Royal Academy of Art: A Complete Dictionary of Contributors and their Work from its Foundation in 1769 to 1904*, IV, London 1905-1906, p. 329; *Royal Academy Exhibitors, 1905-1970: A Complete Dictionary of Artists and their Work in the Summer Exhibitions of the Royal Academy of Arts*, VI, Wakefield (1973) 1982, p. 313

76. ציורו של לואיס קונרד 'שמע ישראל' הוצג באותה שנה גם באקדמיה המלכותית לאמנויות. ראו: *Royal Academy Exhibitors, 1905-1970: A Complete Dictionary of Artists and their Work in the Summer Exhibitions of the Royal Academy of Arts*, II, p. 67

77. ראו: Richard I. Cohen, 'Nostalgia and the Return to the ghetto: A Cultural Phenomenon in Western Europe', in: Jonathan Frankel and Steven J. Zipperstein, *Assimilation and Community: The Jews in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne and Sidney 1992, pp. 130-155

78. 'Exhibition of Jewish Art and Antiquities', *The Jewish Chronicle* (Supplement), 9 November 1906, p. iv

מיטלטלות בנעליים מרופטות על הקרקע. בקצה האחר של הספסל מנסה האם לחטוף מעט מנוחה, גופה כפוף בכאב מעל ילדיה — תמונה של אומללות.[79]

מוטיב הנדודים מיוצג בציוריהם של אמנים אחדים: ציורו של מוזס מיימון 'בגלות' מתאר משפחה על מיטלטליה מצפה בדממה מתוחה; ציורה של ליזי הנדס (Hands) 'נע ונד בין העמים' מציג זקן מובל לגלות בידי בתו דרך רחוב בעיירה; וציורה של אמי דרוקר (1873–1951) 'זרים' עוסק במהגרים שבאו לאנגליה.[80] בציורו של מיימון 'השיבה הביתה מהמלחמה' נראה חייל נכה חוזר לביתו ומוצא את בני משפחתו שנרצחו בפוגרום מתבוססים בשלולית דם וביתו נחרב ונבזז. בתערוכה הוצג המתווה 'קישינב 1903' של ג'ייקוב אפשטיין (1880–1959), יליד ה'איסט סייד' בניו־יורק, שבא ללונדון בשנת 1905, ולימים היה לאחד האמנים האנגלים־היהודים הבולטים.[81]

בצד עבודות שעסקו ב־'Judenschmerz' כלשון *The Jewish Chronicle* — בפוגרומים, בגלות, בנדודים ובהגירה, ובנושאים יהודיים מסורתיים — הוצגו גם ציורי דיוקן רבים של אנשי רוח ומנהיגים יהודים חילונים ודתיים מהקהילה האנגלית־היהודית שייצגו פן שונה, המלמד על ההתערות החברתית והתרבותית באנגליה. כך לדוגמה הוצג דיוקן הבנקאי אליס פרנקלין של סולומון, שתואר כ'ציור מושלם של ג'נטלמן אנגלי נדיב', והדפס המתאר את בחירתו של ליונל רוטשילד לבית־הלורדים המשקף את שוויון הזכויות המלא שהושג בשנת 1858.[82] ציורי דיוקן קבוצתיים, האחד של לילי דליסה ג'וזף, 'משפחה יהודית' (איור 7), והאחר של סולומון, 'קבוצה משפחתית: אשת האמן וילדיו' מ־1905 (איור 8), מאירים את המעמד הבורגני האנגלי־היהודי. ב'משפחה יהודית' מיוצגים בני משפחתה של האמנית, קבוצת גברים ונשים מהעילית האנגלית־היהודית בחזות המעידה על ביטחון עצמי ומודעות למעמדם המבוסס והמכובד. איור התמונה ב־*The Jewish Chronicle* עם שמות הנוכחים בה הוא הצהרה על אינדיווידואליזציה של הדמויות, שהיו מוכרות בקהילה

79. Ibid. ראו גם: Cohen, *Jewish Icons*, pp. 236-241.

80. על אמניות אנגליות־יהודיות במאה ה־19, ואמניות שהציגו בתערוכת האמנות וההיסטוריה בגלריה וייטצ'פל ראו: Julia Weiner, ''Jewish Women Artists in Britain 1700-1940', in: Monica Bohm-Duchen and Vera Grodzinski (eds.), *Rubies & Rebels: Jewish Female Identity in Contemporary British Art*, London 1996, pp. 30-36

81. ג'ייקוב אפשטיין זכה בסיוע מקרן המלגות (Jewish Educational Aid Society), שהקימה בשנת 1896 אגודת 'המכבים' ונועדה לסייע לאמנים צעירים ומוכשרים. ראו: Lisa Tickner and Peter Gross, 'The Jewish Education Aid Society and Pre-First World War British Art', in: John R. Taylor et al., *The Ben Uri Story from Art Society to Museum*, Ben Uri Gallery, London 2001, pp. 59-65

82. בתערוכה הוצגו דיוקנאות רבים ובהם אלה של הרב הראשי הרמן אדלר וההיסטוריון היינריך גרץ מאת סולומון, דיוקן הרב הראשי של יהדות צרפת צדוק קאן מאת פיליחובסקי, ודיוקן רב מאת הרמן שטרוק. הוצגו ציורי דיוקן שנעשו בידי הציירים האנגלים־היהודים וולמרק, פלורה ליון, רוטנשטיין ואחרים.

האנגלית־היהודית הוותיקה.[83] ב׳קבוצה משפחתית: אשת האמן וילדיו׳ חושף סולומון את משפחתו וביתו, ומתהדר במעמדו החברתי והכלכלי המגלם דימוי עצמי של אמן משגשג, שהתקבל זה לא כבר למוסד היוקרתי האקדמיה המלכותית לאמנות. בציורו, כמו בציורה של אחותו לילי דליסה ג׳וזף, לכל דמות יש שם, עצמיות, והיא מוצגת בסביבה חילונית, שנמחק בה כל סממן לזהות יהודית ייחודית, והוטעמו הערכים האוניברסליים של המעמד הבורגני. הדמויות מייצגות את האידאל הפוסט־אמנציפציוני של התערות חברתית כצורת ייצוג מובנת מאליה. מנגד, רוטנשטיין, שגם הוא היה בן למשפחה מעורה בחברה האנגלית, ייצג בציוריו אב־טיפוס של היהודי המסורתי, המזוהה באמצעות טלית וכיפה, זקן ארוך וכהה, תווי פנים שמיים ועיסוק בתפילה ובלימוד תורה. בציוריו נשללה עצמיותה של הדמות, המתוארת בחלל המקודש של בית־המדרש או בית־הכנסת, והודגשו הייחוד האתני והתרבותי של היהודי כזר ו׳אחר׳.

ציוריהם של סולומון ודליסה ג׳וזף מצד אחד, ושל רוטנשטיין, וולמרק ואחרים מצד אחר, שיקפו את הפער בין ׳וסט אנד׳ ל׳איסט אנד׳, בין הקהילה הוותיקה, המבוססת והמושרשת בחברה האנגלית, לבין המהגרים העניים, על אורחות חייהם המסורתיים. בתיאור הבורגנות היהודית שאבו סולומון ודליסה ג׳וזף מחווייתם האישית בגלמם את האינטגרציה בחברה האנגלית. רוטנשטיין נכנס אל הוויית החיים היהודית־המסורתית, נמשך אל זרות הלבוש, אל הפולחן ואל עוצמת הרגש הדתי — ייתכן שמתוך רגשות נוסטלגיה לעולם רוחני שכבר לא השתייך אליו. אמנים אלה עסקו בחוויה היהודית וביטאו את הניגודים החברתיים והתרבותיים בקהילה האנגלית־היהודית במפנה המאה ה־19 וה־20. כך נהפכה תערוכת האמנות לעוד אחת מן הזירות שבהן קיימה הקהילה האנגלית־היהודית את הדיון על זהותה ועל היחסים בין קבוצות המשנה שבתוכה.

עבודותיהם של אמנים אנגלים־יהודים שהלכו לעולמם שובצו במחרוזת היצירה האמנותית של אמנים יהודים פעילים. בין השאר הוצגו עבודות של סולומון אלכסנדר הרט (1808–1881), שהיה האמן היהודי הראשון חבר האקדמיה המלכותית, ושל הציירים אברהם, סימיון ורבקה סולומון. מארגני התערוכה גמלו במחווה מיוחדת לצייר המוכשר והיוצא דופן סימיון סולומון (1840–1905) והציגו כ־60 רישומים וציורים פרי עטו בנושאים מהתנ״ך, הברית החדשה, נושאים אלגוריים ודיוקנאות (איור 9).[84] יצירתו תוארה

83. ראו האיור: ‘Exhibition of Jewish Art and Antiquities’, *The Jewish Chronicle* (Supplement), 9 November 1906, p. ix. על הציור ראו גם: ‘Round the Studios’, *The Jewish Chronicle*, 24 March 1899, p. 29; Weiner, ‘Jewish Women Artists in Britain 1700-1940’ (above note 80), p. 36

84. על סימיון סולומון ראו: Lionel Lambourne, ‘Abraham and Simeon Solomon’, *Transactions of the Jewish Society of England*, 21 (1968), pp. 274-286; Jeffrey Daniels et al., *Solomon, A Family of Painters*, London 1985; Grose, *Jewish Artists of Great Britain, 1845-1945*, pp. 7-10; Colin Cruise et al., *Love Revealed: Simeon Solomon and the Pre-Raphaelites*, London 2005

באהדה כ׳משתה אינטלקטואלי נדיר לבעלי רגישות אמנותית׳,[85] ובקטלוג התערוכה האדיר שפילמן את עבודתו וציין כי ׳אילו הוא היה חי ומתפתח כפי שהיה בתחילת דרכו האמנותית, הוא היה עולה על חבריו ועמיתיו האמנים ברן־ג׳ונס ורוזטי בשילוב של פיוט, דמיון ועוצמה, מזג ועיצוב׳.[86]

שפילמן התייחס בקטלוג לסייגים שמנעו יהודים בעבר מלהיכלל בין היוצרים הדגולים באמנות. אך הוא ציין שכל האסכולות באמנות המודרנית מיוצגות בתערוכה, ׳החל באמן ה״ויקטוריאני״ וכלה באימפרסיוניסט הקיצוני ביותר כיום; כך שבאמנות, כמו בפילוסופיה ובמדינאות, היהודי נוכח בחזית המחדשים [...] וה״אמנים המרדנים״׳.[87] שפילמן הדגיש את תרומתם של האמנים היהודים לחברה האנגלית, וציין שהתערוכה אינה יהודית יותר משהיא אנגלית, ומטרתה ׳לקדם את הכבוד והתהילה של האסכולה הבריטית׳. עם זאת הוא לא התעלם מהאמנים שבחרו בנושאים יהודיים, והחדירו לעבודותיהם את ׳הלהט היהודי באמצעות טיפול בנושאים יהודיים בעלי משמעות נוקבת וכנות עמוקה׳.[88]

אף־על־פי שהתערוכה זכתה להצלחה רבה, היא עוררה תגובות מעורבות בקהילה האנגלית־היהודית. עמדתו של הרב מוריס ג׳וזף, שנודע בהשקפתו הליברלית כלפי הפולחן הדתי, היתה דוגמה להסתייגות מתצוגת האמנות. הוא טען שתשמישי הקדושה ותיעוד תולדות הקהילה היהודית באנגליה עולים בחשיבותם על עבודות האמנות: ׳ייתכן שייעודו של היהודי למלא מקום חשוב בגלריה של מוניטין אמנותי [...] [אולם] אינני מאמין, ואיש מאתנו אינו צריך להאמין, שבתפקיד זה הוא יממש את עצמיותו האמיתית ואת תפקידו המרומם ביותר. [...] האמנות צריכה לפאר את החיים, אך הדת צריכה לרומם אותם׳.[89] אכן כל עוד היה העיסוק באמנות עניינם של יחידים והתנהל בעיקר במרחב הפרטי, היה אפשר להשלים אִתו. ואולם הצהרה קולקטיבית באמצעות תערוכה משותפת, העניין הרב שהתגלה בעבודות וסמיכותן לתשמישי קדושה איימו לשנות את דמותו של המרחב הציבורי היהודי ועוררו תגובות כמו זו של הרב ג׳וזף. תצוגת האמנות הדגימה, לפרקים באופן ניכר, את הפריצה מתחום הקהילה אל החברה החיצונית, את תהליך החילון והאינטגרציה התרבותית בזכות הקשר הישיר של אמנות למסורת התרבותית האירופית.

חשיבות מיוחדת נודעת לכך שהתערוכה הוצגה בשכונת ׳וייטצ׳פל׳, שהיתה מאוכלסת במהגרים יהודים, לעומת תערוכת ההיסטוריה שהוצגה ב׳אלברט הול׳ בזיקה לחגיגות היובל של המלכה ויקטוריה והיתה ביטוי לאידאל האמנציפציוני. הסטת הדגש מהקהילה

85. ‘Exhibition of Jewish Art and Antiquities’, *The Jewish Chronicle* (Supplement), 9 November 1906, p. v
86. Spielmann, ‘Jewish Art’, in: *Jewish Art and Antiquities* (above note 57), p. 85
87. Ibid.
88. Ibid.
89. Morris Joseph, ‘The Jewish Exhibition and its Moral’, *The Jewish Chronicle*, 21 December 1906, p. 12

הוותיקה אל תושבי ה׳איסט אנד׳ שיקפה את התמורות החברתיות שעברו על הקהילה. מקומה של הגלריה השפיע על מארגני התערוכה, והם בחרו גם עבודות שהביעו את מצוקותיהם והתנסויותיהם של מקצת תושבי השכונה. אף שעבודות אלה היו רק מיעוט המוצגים בתערוכה, הן בלטו על שום משמעותן בהקשר של הזמן והמקום. הרב הראשי אדלר הזכיר את תושבי ה׳איסט אנד׳, ובדבריו הדגיש בנימה פטרונית את חשיבותה החינוכי של האמנות לקידום תושבי האזור:

> אם הם יתעלו מעל לחד־גוניות ולאפרוריות של עמל יומם, אזי עליהם לשמוע ולראות משהו מהדברים המייפים את החיים. עליהם לראות משהו מהעידון והחן שכישרון אמנותי יכול להעניק גם לסביבה הצנועה ביותר של חיים פשוטים. עליהם לדעת ולהרגיש שאמנות לא היתה רק שעשוע לבטלנים, לא רק הנאה של מותרות, אלא מורה דגולה ומופתית של האנושות, ומילאה תפקיד רב־השפעה בעידון וברוממות הרוח.[90]

ההיסטוריוגרפיה האנגלית־היהודית לא גילתה עניין וכמעט התעלמה מתערוכת 1906, שהיתה תערוכת אמנים יהודים ראשונה באנגליה. ההקשר ההיסטורי והגאוגרפי, שיתופם של אמנים מהגרים בצד אמנים מבני הקהילה הוותיקה והצגת עבודות שנתנו ביטוי לאירועים הדרמטיים של פרעות והגירה ולהוויית החיים המסורתית, העידו על גישה שונה מזו הרווחת במחקר.[91] ההתעלמות מתכניה של התערוכה נבעה אולי מהרצון לחזק את הטיעון בדבר התכחשות לעולמם של המהגרים ולמעמד הנמוך האנגלי־היהודי. גם סטיין, שחקרה בהרחבה את התערוכה, מציגה את אותן עמדות, ולפיהן מטרת התערוכה היתה לייצג את הגרסה של יהדות נאורה, אנגלית ומודרנית, ולפיכך נמנעו מארגני התערוכה מלהראות היבטים רחבים של התרבות היהודית, ובייחוד של יהודי מזרח אירופה. לדבריה, התערוכה מצביעה על דפוס של פטרונות ואנגליזציה שאפיינו את יחסה של הקהילה

90. 'The Maccabaeans, Dinner to the Jewish Exhibition Committee', *The Jewish Chronicle*, 7 December 1906, p. 21

91. ראו: Cesarani, 'Duel Heritage or Duel of Heritages? Englishness and Jewishness in the Heritage Industry' (above note 44), pp. 29-41. סזארני טוען כי בעיצוב העבר הודגשו שורשי היהודים בחברה האנגלית ותרומתם החיובית בפוליטיקה, בכלכלה ובתרבות. משום כך נמנעו היסטוריונים יהודים מדיון באנטישמיות, שהיתה מסכנת את הכרת התודה על התקבלותם לחברה האנגלית, ובה במידה, הם לא עסקו בהיבטים של החברה האנגלית־היהודית שהיו עלולים להציגה לשלילה או כנבדלת מהחברה האנגלית, כגון עניים, פושעים, אנרכיסטים, תרבות יידיש ויהדות מסורתית. סזארני עוסק בתערוכת ההיסטוריה מ־1887 לחיזוק עמדתו, אבל מתעלם מהתערוכה ב־1906. ראו גם: Kushner, 'The End of Anglo-Jewish Progress Show: Representations of the Jewish East End, 1887-1987' (above note 44), pp. 79-86. קושניר מזכיר את התערוכה משנת 1906 רק בזיקה לתערוכה שהתקיימה בגלריה בן אורי בשנת 1951.

הוותיקה למהגרים.[92] סטיין מתעלמת מהעבודות שעסקו בתכנים הקשורים לחוויית המהגרים, לייצוגם של יהודים מסורתיים ולאירועים היסטוריים אקטואליים. נראה אפוא שהתערוכה ב׳וייטצ׳פל׳ מלמדת שבתחום האמנות נפרץ הדפוס שציינה סטיין, והיה ניסיון ליצור מרחב משותף לשתי הקבוצות בקהילה האנגלית־היהודית.

אחרית דבר

האוכלוסייה היהודית בשכונת ׳וייטצ׳פל׳, שמשקלה גדל בעקבות גלי ההגירה בשנים 1880–1914, הטביעה את חותמה התרבותי והאמנותי על הקהילה האנגלית־היהודית בשנים שלאחר מכן. תערוכת האמנות והמוצגים ההיסטוריים היהודיים בשנת 1906 היתה צומת דרכים בתחייה התרבותית האנגלית־היהודית במעבר המאות, וסימנה את העברת מוקד הפעילות התרבותית והאמנותית היהודית מהקבוצה החברתית והדורית של העילית האנגלית־היהודית אל ׳בני הגטו׳, אל הדור הצעיר של מהגרים ובני מהגרים ב׳איסט אנד׳. כמה מהם פעלו בעשורים הראשונים של המאה ה־20 בחזית תנועות אמנות אוונגרדיות, ובין הבולטים היו אפשטיין, דיוויד בומברג (1890–1957) ומארק גרטלר (1891–1939). שני הראשונים ארגנו חטיבה שיוחדה לאמנים יהודים בתערוכת ׳אמנות המאה העשרים׳ (Twentieth Century Art) שהוצגה בשנת 1914 בגלריה וייטצ׳פל. שנה אחר־כך, בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה, ביולי 1915, יזמה קבוצת צעירים יהודים את ייסוד ׳אגודת בן אורי לאמנות׳ (Ben Uri Art Society). האגודה היתה אחד המרכזים ששיקפו את התסיסה החברתית והתרבותית בקרב המהגרים היהודים ב׳איסט אנד׳ בעשור הראשון של המאה ה־20, ומטרתה היתה לקדם אמנות בקרב המוני היהודים.[93]

מקצת עבודות האמנות שהוצגו בתערוכה בגלריה וייטצ׳פל הועברו ל׳תערוכת אמנים יהודים׳ (Ausstellung Jüdischer Künstler), שנפתחה בנובמבר 1907 בברלין.[94] היקף התערוכה בברלין היה גדול מזו שבלונדון והוצגו בה עבודות של אמנים יהודים נודעים

92. Juliet Steyn, 'Cutting the suit to fit the cloth: assimilation in the 1906 Whitechapel Gallery Exhibition, Jewish Art and Antiquities', in: Steyn, *The Jew: Assumptions of Identity*, p. 89; Steyn, 'The Complexities of Assimilation' (above note 57), pp. 47-50

93. על אגודת בן אורי ראו: Jacob Sonntag (ed.), *Ben Uri: 1915-1965 – Fifty Years Achievement in the Arts*, Ben Uri Art Society, London 1966; Barry Fealdman, 'The Ben Uri Art Society and its Collection', in: Walter Schwab and Julia Weiner (eds.), *Jewish Artists, The Ben Uri Collection: Paintings, Drawings, Prints and Sculpture*, London 1994, pp. 8-11; John R. Taylor et al., *The Ben Uri Story from Art Society to Museum*, Ben Uri Gallery, Jewish Museum, London 2001

94. *Ausstellung Jüdischer Künstler*, Galerie für alte und neue Kunst, Berlin, November-Dezember 1907

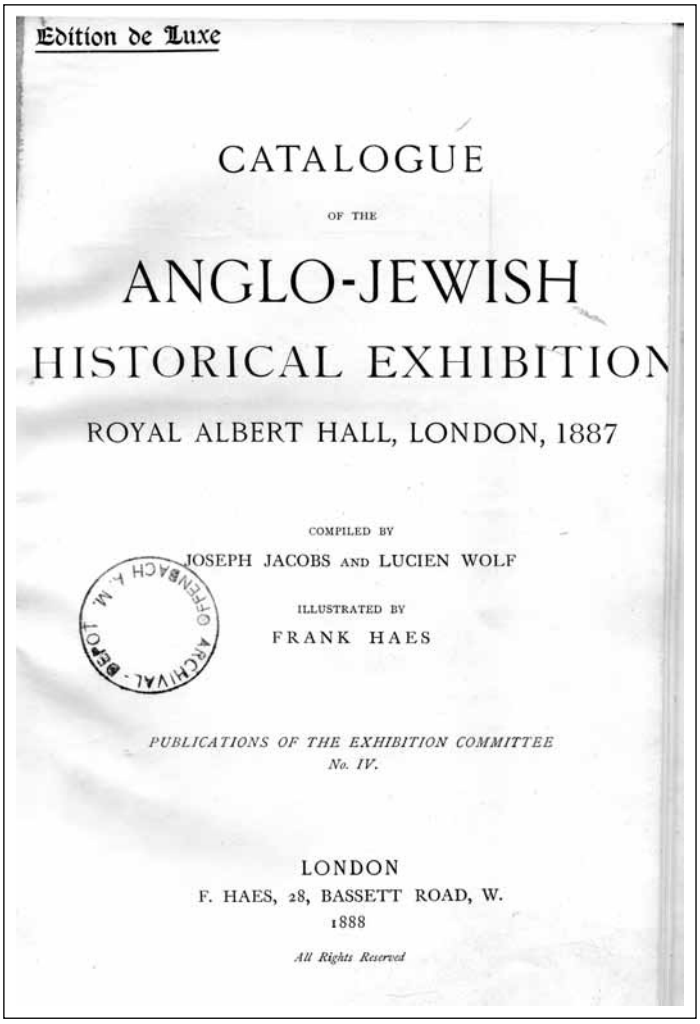
ובהם קמיל פיסארו, ישראלס, ליברמן, לסר אורי, פיליחובסקי, הירשנברג, מוריצי גוטליב, סימיון סולומון וסולומון ג׳ סולומון. הפסל אלפרד נוסיג סקר את התערוכה בברלין והעלה את שאלת האמנות והזהות היהודית באמנות:

> האם הגזע הוא יסוד מפרה [...] ומכנה משותף הניתן לזיהוי, וכיצד הוא בא לידי ביטוי ביצירת האמנות? מה הם גבולות השפעת הסביבה התרבותית שבה התפתחו האמנים היהודים כיחידים? האם ויתרו [על הזהות היהודית] או שאולי פה ושם במודע או שלא במודע באה לכלל ביטוי אמנות יהודית ספציפית?[95]

שתי התערוכות, בלונדון ובברלין, היו המחשה מרשימה לתסיסה האמנותית בחברה היהודית בסוף המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20.

התערוכות האנגליות־היהודיות של היסטוריה ואמנות שהתקיימו במפנה המאה ה־19 וה־20 המחישו את רוח הזמן בקידום ובפיתוח תצוגת תערוכות כאמצעי חינוכי ותעמולתי עם נְראוּת ציבורית בחברה העירונית המודרנית. מטרותיהן היו לתווך בין הקהילה היהודית לחברה האנגלית בהצגת הישגיה ותרומתה של הקהילה כדי לחזק את מעמדה בחברה האנגלית. המודעות ההיסטורית והצגת המורשת התרבותית היהודית שירתו את אותה המגמה — להראות את שורשיה של הקהילה היהודית ולהציג את התערותה בחברה האנגלית. באותה הדרך, גם ׳תערוכת האמנים היהודים׳ ביקשה לשקף השתלבות במגמות אמנותיות של הזמן. בד בבד היו התערוכות זירה לטיפוח שייכות קהילתית, לדיון בשאלות של זהות יהודית ודימוי עצמי קהילתי, ושאלות על זהות תרבותית ואמנות יהודית. התערוכות היו תולדה של תהליך האמנציפציה, והמחישו את הסתירות הפנימיות בין התערות והשתלבות להיבדלות וייחודיות, המציינות את קיומו של המיעוט היהודי בתפוצה בחברה המודרנית.

95. Alfred Nossig, ‘Ausstellung Jüdischer Künstler’, *Ost und West*, 7, 12 (December 1907), pp. 743-751. ראו גם: G. Kutna, ‘Zur Ausstellung Jüdischer Künstler’, *Ost und West*, 8, 1 (1908), pp. 17-28; Cohen, *Jewish Icons*, p. 198



Édition de Luxe

CATALOGUE

OF THE

ANGLO-JEWISH

HISTORICAL EXHIBITION

ROYAL ALBERT HALL, LONDON, 1887

COMPILED BY

JOSEPH JACOBS AND LUCIEN WOLF

ILLUSTRATED BY

FRANK HAES

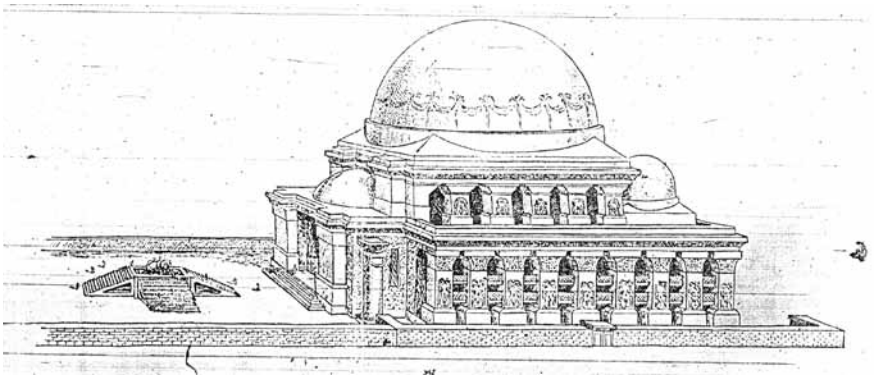
ARCHIVAL - DEPOT A. M. OFFENBACH

PUBLICATIONS OF THE EXHIBITION COMMITTEE
No. IV.

LONDON
F. HAES, 28, BASSETT ROAD, W.
1888

All Rights Reserved

איור 1. עמוד שער, קטלוג תערוכת ההיסטוריה האנגלית־היהודית, לונדון



איור 2. דגם של מקדש שלמה
מתוך: *The Jewish Chronicle* (Supplement), 8 April 1887

איור 3. חפצי פולחן בתצוגה, תערוכת ההיסטוריה האנגלית־היהודית, לונדון, 1887
הצילום מתוך קטלוג התערוכה.

איור 4. ג׳וזף ישראלס, ׳חתונה יהודית׳, 1903, שמן על בד, 148x137 ס״מ
מוזאון הרייקס, אמסטרדם Collection Rijksmuseum Amsterdam

איור 5. ויליאם רוטנשטיין, 'יהודים מתאבלים בבית הכנסת', 1906, שמן על בד, 115.5x127.5 ס"מ
טייט גלרי, לונדון © Tate, London 2008

איור 6. לאופולד פיליחובסקי, 'בדרך לגלות', 1906 לערך, שמן על בד
הצילום מתוך קטלוג 'תערוכת אמנים יהודים', ברלין, 1907 (ראו לעיל הערה 94)

איור 7. לילי דליסה ג'וזף, 'משפחה יהודית', שנות התשעים של המאה ה־19
הצילום באדיבות משפחת האמנית

איור 8. סולומון ג'וזף סולומון, 'קבוצה משפחתית: אשת האמן וילדיו', 1905, שמן על בד, 161x175 ס"מ
טייט גלרי, לונדון Tate, London 2008 ©

איור 9. סימיון סולומון, 'הושענא', תצריב, הוצא לאור על־ידי האחים דלציאל, 1881, 165x121 ס"מ
טייט גלרי, לונדון © Tate, London 2008

אמנות, לאומיות ויחסי ציבור: המיתוס של בצלאל

דליה מנור

האמנות ירדה על ארץ־ישראל בתחילת המאה, נחתה בה כאורח מכוכב אחר. פרק זה בתולדות האמנות נפתח באווירה קודרת, ואולי אף בחוסר תקווה; בבסיסו העדר מוחלט של מסורת, גישה רגיונאלית בעיקרה לאמנות, ומרחק עצום — גיאוגרפי ותרבותי כאחד — בין ארץ־ישראל לבין מרכזי האמנות בעולם.[1]

אל לב רוחות החורף הקרות שהסעירו את ירושלים ב־1906 — חורף שאין להקל בו ראש בעיר הררית זו — הגיע יהודי אלגאנטי בלבושו ונמרץ במעשיו. בעודו מתארח בבית ידידים, הוא גמר אומר בנפשו להביא אל העיר הקדושה הזאת טעם של דברים שלא ידעה מעולם.[2]

לקורותיו של מיתוס המקור

תיאורים אלה, המציגים את הולדתה של האמנות הישראלית כאירוע כמעט על־טבעי, כמו לקוח מן האגדות, מיטיבים להדגים את הגישה המיתולוגית הרווחת בהיסטוריוגרפיה של האמנות הפלסטית בארץ, לא רק בספר מבוא פופולרי מעין זה, אלא גם בחיבורים אחרים (בייחוד בכל הנוגע להקמת 'בצלאל בית מדרש למלאכות אמנות', השם המקורי שנתן לו בוריס שץ). הדימוי של שץ — החלוץ, 'הראשון לראשונים', שבא לארץ שוממת והפריח

* גרסה מקוצרת של המאמר הוצגה ביום העיון 'אוטופיות בתרבות הישראלית' שהתקיים ב'מוזיאון ישראל, ירושלים' ב־17.1.2006 לרגל התערוכה שהוצגה במוזאון: 'בוריס שץ כוהן אמנות: חזונו ויצירתו של אבי האמנות הישראלית'. דיון מפורט על בצלאל המוסד, על האידאולוגיה ועל האסתטיקה שלו ראו: Dalia Manor, *Art in Zion: The Genesis of Modern National Art in Jewish Palestine*, London & New York 2005, part I, chaps. 1-5, pp. 9-73

1. רוני פורר, **ציור ישראלי: מפוסט־אימפרסיוניזם לפוסט־ציונות**, ניו־יורק 1998, עמ' 9.
2. שם, 'הקדמה' בחתימת 'ר.ו.', עמ' 22.

אותה באמנות — נשמע עוד בחייו של שץ מפי תומכיו הנאמנים.[3] עם השנים הרעיון שהאמנות הישראלית נולדה בנקודת זמן מדויקת בהיסטוריה, ממש ברגע הקמתו של בצלאל, שב והופיע בניסוחים שונים אצל מרבית הכותבים של קורות האמנות בישראל.[4]

לצד אותו אב קדמון שהוליד, ממש יש מאין, את האמנות הישראלית, היו גם מי שהבחינו, לאור התפתחותה של האמנות הפלסטית בארץ, כי לאמנות בצלאל מתקופתו של שץ לא היתה המשכיות בשדה האמנות המקומי. לאמיתו של דבר לאמנות המודרנית הישראלית אין כמעט שום זיקה לפעולתו של שץ או למלאכות האומנות והמזכרות מבית היוצר של בצלאל.

באחד הספרים הראשונים שנדפסו במדינת ישראל על תולדות האמנות הישראלית, שחיבר המבקר ולימים מנהל 'מוזיאון תל אביב' הד"ר חיים גמזו, מוצג שץ 'חלוץ החולמים על אמנות עברית מקורית', אך בה בעת גמזו תוקף את בצלאל על ש'לא השכיל לטפח כראוי את כשרונות תלמידיו', וש'מנהלו ומוריו היו מנותקים ממרכזי האמנות החיה של הימים ההם'.[5] גמזו גם אינו מהסס מלבקר את שץ האמן, ובעיקר את יחסו השלילי לאמנות המודרנית ובראשה לאימפרסיוניזם, התנגדות שהזיקה לדעתו להתפתחות האמנות הישראלית: 'המודרניזם של אז, שנהפך למעין קלאסיקה כיום, היה זר לרוחו, והוא עשה הכל כדי להרחיק מ"סטיות" אלה את תלמידיו. משום כך מתברר למה כה רבו לבטי ההתהוות ומכשולי ההתפתחות של האמנות הפלאסטית בארץ, אשר "בצלאל" היה מרכזה הראשון'.[6]

3. יוסף קלוזנר, 'הערך התרבותי־לאומי של "בצלאל" (ליובלו הכ"ה של מוסד זה)', **העולם**, שנה 18, גיליון כב (אייר תר"ץ, 27.5.1930), עמ' 428–429. קלוזנר הִרבה לכתוב מאמרים על אודות שץ. מאמרו זה פורסם כעבור זמן־מה בשבועון האנגלי בארץ־ישראל: *The Palestine Weekly*, 19, (1.8.1930), p. 6 530. זה היה גיליון מיוחד 'המוקדש לבצלאל במלאות לו 25'. בעמוד השער פורסם מאמרו של מנחם אוסישקין על שץ וכותרתו 'The Pioneer' (החלוץ).

4. מהבולטים שבחיבורים ראו: מרדכי נרקיס, 'אמנות בארץ ישראל', בתוך: פ' לחובר (עורך), **ספר השנה של ארץ ישראל לשנת תרצ"ד**, תל־אביב 1934, עמ' 324–329; קרל שוורץ, **האמנות היהודית החדשה בארץ ישראל**, ירושלים 1941, עמ' 43–45; גבריאל טלפיר, 'חיי האמנות בארץ ישראל', **גזית**, יט (דצמבר 1961–מרס 1962), עמ' 150 ואילך; Ran Shechori, *Art in Israel*, Tel Aviv 1974, pp. 6-9; בנימין תמוז (עורך), דורית לויטה, וגדעון עפרת, **סיפורה של אמנות ישראל: מימי "בצלאל", ב־1906, ועד ימינו**, תל־אביב 1980, עמ' 13–31; יגאל צלמונה, **ציוני דרך באמנות ישראל**, ירושלים 1985, עמ' 35; Amnon Barzel, *Art in Israel*, Milan 1988, pp. 5-17. יותר מכול משתקפת תפיסה זו בהכתרת שץ 'אבי האמנות הישראלית', ראו: Alfred Werner, 'Boris Schatz: Father of an Israeli Art', *Herzl Year Book*, New York 1971, pp. 395-410; יגאל צלמונה, **בוריס שץ כוהן אמנות: חזונו ויצירתו של אבי האמנות הישראלית**, ירושלים 2006.

5. חיים גמזו, **ציור ופיסול בישראל: האמנות הפלסטית מתקופת "בצלאל" ועד עתה**, תל־אביב תשי"א, עמ' 9.

6. שם, עמ' 11.

גישה דומה, הרואה בבצלאל אפיזודה חסרת משקל ממשי בהתפתחות האמנות הישראלית המודרנית, מציג גם יונה פישר. כמי ששימש אוצר ב'מוזיאון בצלאל' (או בשמו המלא 'בית הנכות הלאומי בצלאל') עבר פישר, עם אוסף המוזאון, ל'מוזיאון ישראל, ירושלים', בעת הקמתו ב־1965 ושם המשיך לשמש אוצר לאמנות ולאחר מכן יועץ מוזאלי עד ראשית שנות התשעים. לרגל פתיחתו של מוזיאון ישראל אצר פישר תערוכה היסטורית בשם 'מגמות באמנות הישראלית'. את הסקירה ההיסטורית שלו אין הוא מתחיל בהקמת בצלאל, אלא במה שהוא מכנה 'הדור הראשון' של ציירי שנות העשרים, שאמנם היו בהם מתלמידי בצלאל אך יצאו נגד מוריהם.[7] בתערוכה אחרת שאצר פישר במוזיאון ישראל ב־1979, והוקדשה לעבודות האומנות בארץ־ישראל במאה ה־19 טרם הקמת בצלאל, הוא מבקש להציב את בצלאל במקומו הראוי לדעתו כקשור לעברה של האמנות הישראלית יותר מאשר לעתידה:

> בראיה מקיפה [...] יש לדעתי להתייחס לייסוד 'בצלאל' כאל תופעה אפיזודית, החוצצת בין העבר והעתיד, בין חברה שדעכה לבין חברה המחפשת את הגדרתה המעשית, ולא כאל התחלה. מערכת הסמלים ההיסטוריים שמציע בוריס שץ היא ביטוי השאיפה להגשמת החזון הציוני בגולה הלכה למעשה. היא קצרת טווח. היא חסרה הזיקה אל העבר המסורתי הדועך ואינה מציעה כלים משמעותיים לציור המערבי־החילוני שיפתחו תלמידי 'בצלאל', מניחי היסוד לאמנות הישראלית.[8]

פישר רואה אפוא בנסיונות לבטא את החזון הציוני באמצעות מערכת הסמלים שהציע שץ כישלון כפול: הן משום שלא היה לה קשר של ממש לעולם היהודי הישן הן משום שלא הוצעו שום אמצעים בעלי חשיבות להתפתחות אמנות מודרנית הנשענת על הישגי המודרניזם המערבי, כפי שהתפתח מאז שנות העשרים. בהקשר זה ראוי לציין שבצלאל מתואר לא פעם 'אקדמי וגלותי' ומכאן גם הניגוד המוחלט למגמות המודרניות והארץ־ישראליות שהחלו להסתמן בקרב ציירי שנות העשרים, שלא אחת רואים בהם 'מורדים'.[9] השימוש הרווח (והשגוי) במושג 'המרד בבצלאל' בתקופה זו מעצים את מעמדם של אמני שנות העשרים לחדשנים ולמורדים ובד בבד ממשיך להבליט את מקומו ואת חשיבותו של בצלאל בתור מוסד אמנות מכונן.[10]

נראה אפוא כי חרף ההסכמה הרחבה בקרב כותבי תולדות האמנות הישראלית בדבר חשיבותו של בצלאל של שץ בתור נקודת הבראשית, נלווית תדיר גם התפיסה הרואה

7. יונה פישר, **מגמות באמנות הישראלית**, ירושלים תשכ"ה, פרק 1 (ללא מספור עמודים).
8. הנ"ל (עורך), **אמנות ואומנות בארץ־ישראל במאה הי"ט**, ירושלים 1979, עמ' 109.
9. לדוגמה: תמוז (עורך), **סיפורה של אמנות ישראל**, עמ' 38; Shechori, *Art in Israel*, pp. 11-12
10. על הדגם הבינארי הזה בסיפור האמנות הישראלית ראו: דליה מנור, 'גאווה ודעה קדומה – או – דגמים שכיחים בהיסטוריוגרפיה של האמנות בישראל', **פרוטוקולים: היסטוריה ותיאוריה, בצלאל** (כתב עת מקוון), 1 (נובמבר 2005), http://bezalel.secured.co.il/zope/home/he/112695346

בבצלאל כישלון חרוץ, בין מסיבות אידאולוגיות ובין מסיבות מעשיות. ההתחלה 'האמיתית' של האמנות הישראלית מיוחסת לדור אמני שנות העשרים, אלה שהתעמתו עם אמני בצלאל בתערוכות 'מגדל דוד' בירושלים והעבירו את המרכז האמנותי לתל־אביב. עם אמנים אלה נמנים ראובן רובין, יוסף זריצקי, ישראל פלדי, נחום גוטמן, אריה לובין, פנחס ליטבינובסקי ואחרים.

מפנה במעמדו ההיסטורי של בצלאל ושל שץ עצמו הסתמן בסוף שנות השבעים ובראשית שנות השמונים, במידה רבה הודות לפעולתם של שני חוקרים־מבקרים: יגאל צלמונה, מבקר אמנות ואוצר אמנות ישראלית במוזיאון ישראל מראשית שנות השמונים (והיום אוצר ראשי בין־תחומי), וד"ר גדעון עפרת, תאורטיקן ואוצר עצמאי. כבר ב־1978 פרסם עפרת מאמר בכתב העת **פרוזה** המתאר בציוריות רבה את הפגישה המיתולוגית בין שץ לתאודור הרצל — שבה הועלה הרעיון להקמת בצלאל. עפרת בונה את דמותו של שץ כגיבור תרבות בעל חזון הנלחם בבעלי ההון.[11] נושא זה ותיאור דומה מאפיינים גם אחר־כך את כתיבתו של עפרת על אודות שץ.[12] באותה שנה פרסם גם צלמונה מאמר על בצלאל בתוך מה שהובטח להיות מדור קבוע של 'הארכיון לאמנות ישראלית'. במאמרו זה הצהיר צלמונה שבצלאל היה פרי יוזמתו הבלעדית של שץ, והוסיף שבשנים 1895–1905 עמד שץ בראש 'האקדמיה המלכותית של סופיה'. טענות מוגזמות אלה, שהדים להן נשמעים עד היום, הן חסרות בסיס כפי שהובהר במחקרו האחרון של צלמונה.[13]

בשנת 1981 פרסם עפרת מאמר מלומד ומקיף על מושבת התימנים של בצלאל בבן־שמן.[14] במאמר זה הוצגה ההעברה של קבוצת פועלים תימנים מירושלים להתיישבות חקלאית־תעשייתית בבן־שמן, ביוזמת בצלאל, במושגים של חזונו האוטופי של שץ על כפר אמנים ועל שילוב של חיים טבעיים ובריאים, שילוב של חקלאות עם אמנות. אולם, כותב עפרת, 'מסתבר שתימני בן־שמן לא כמהו לחיי־טבע, הם עסקו רק בעבודות רקמה בחוטי זהב וכסף ואת עבודת־האדמה הותירו מיותמת'. היו להם הרגלי משמעת לקויים ו'הם לא הסתגלו למסגרות אירופיות מחייבות'. הסכסוכים והמאבקים הפנימיים היו רבים וקשים, ובסופו של דבר גרמה המושבה בעיות לבצלאל יותר משהועילה לו, 'בעיקר משום

11. גדעון עפרת, 'בובר נגד הרצל ו/או לשאלת התרבות הישראלית', **פרוזה**, 19–20 (ינואר־פברואר 1978), עמ' 16–19. על מועדה ומקומה של הפגישה בין שץ להרצל חלוקות הדעות, ראו להלן הערה 53.
12. ראו לדוגמה: גדעון עפרת, 'החזון של בצלאל' בתוך: דוד טרטקובר וגדעון עפרת (עורכים), **בצלאל 100, א: 1906–1929**, [ח"מ] 2006, עמ' 61–115.
13. יגאל צלמונה, 'ארכיון לאמנות ישראלית: "בצלאל", יצירת "סגנון לאומי"', **ציור ופיסול**, 17 (תשל"ח), עמ' 31–33. על תפקידו החלקי והקצר של שץ בבית־הספר לאמנות בסופיה, שהיה לימים 'האקדמיה הלאומית הבולגרית לאמנויות', ראו: הנ"ל, **בוריס שץ כוהן אמנות**, עמ' 35, 39.
14. גדעון עפרת, 'מושבת "בצלאל" בבן־שמן, 1910–1913', **קתדרה**, 20 (תשמ"א), עמ' 123–164.

שאיכות העבודה בה היתה כה ירודה'.[15] מחקר זה חושף את התקלות והכשלונות של מושבת בן־שמן, ואלה נגרמו, כפי שציין צבי שילוני, לאו דווקא באשמת המתיישבים אלא בעיקר בגלל תכנון לקוי, איכות הקרקע הירודה שהקצתה 'קרן קימת לישראל' לפועלים, שכרם הנמוך ואי־הבנת תרבותם.[16] אולם מנקודת מבטם של מספרי המיתוס, החזון עצמו היה מופלא וראוי לכל שבח, אלא שהאנשים שנועדו להגשימו לא התאימו למשימה. הדגש באידאלים ובחזון בסיפור על בצלאל ומנהלו מצליח לטשטש את העובדה שהדרך להגשמתו התבססה על ניצול כוח עבודה זול של פועלים תימנים שגויסו למטרה בלי שנשאלו לרצונם ולדעתם. אכן היחס של שץ ושל בצלאל כלפי הפועלים התימנים שהועסקו בסדנאות הוא מן ההיבטים המטרידים ביותר בתולדות המוסד. לא מקרה הוא שהם כמעט לא זוכים לתשומת לב.[17]

באותן שנים הופיעו חיבורים היסטוריים נוספים שהשפיעו על מעמדו המתחזק של בצלאל. בשנת 1980 ראה אור בהוצאת מסדה ובעריכת בנימין תמוז הספר המשמש עד היום ספר הבסיס לתולדות האמנות הישראלית. כמחצית מן הפרקים **בסיפורה של אמנות ישראל**, ובכללם הפרק 'האמנות האוטופיסטית של בצלאל' כתב עפרת. באותה עת פרסם גם צלמונה סדרת מאמרים על תולדות האמנות הישראלית, והראשון שבהם פתח בהצהרה כי 'בית־הספר לאמנות דקורטיבית "בצלאל" [...] הוא הפרק הראשון בהיסטוריה של האמנות המודרנית בא"י'.[18]

מקום מרכזי בסקירה היסטוריוגרפית זו יש ללא ספק לספר שליווה את התערוכה המקיפה 'בצלאל של שץ' שהוצגה במוזיאון ישראל ב־1983.[19] את הספר (שיצא גם

15. שם, עמ' 137–138 והערות 34, 143, 152, 155. ראו גם: יגאל צלמונה, **בוריס שץ**, ירושלים ותל־אביב 1985, עמ' 29.
16. צבי שילוני, **הקרן הקיימת לישראל וההתיישבות הציונית, 1903–1914**, ירושלים 1990, עמ' 272–275.
17. לדיון בנושא זה ראו: Dalia Manor, 'Orientalism and Jewish National Art: The Case of Bezalel', in: Ivan Davidson Kalmar and Derek J. Penslar, *Orientalism and the Jews*, Hanover & London 2005, pp. 142-161. מחקרה הביקורתי של שרה חינסקי על בצלאל ועל היבטים אידאולוגיים ומוסדיים בפעולתו ובתדמיתו מתמקד בשאלות מגדריות ובמקומן של הנשים בקרב פועלי בצלאל והמשמעויות הנגזרות מעניין זה. עם זאת מתעלם המחקר מהזהות האתנית של הפועלים, גברים ונשים — לרוב מקרב עדות המזרח בירושלים — ומההשלכות הכלכליות, החברתיות והסמליות של תפקידם בפרויקט בצלאל, ראו: שרה חינסקי, 'רוקמות התחרה מבצלאל', **תיאוריה וביקורת**, 11 (1997), עמ' 177–205.
18. יגאל צלמונה, 'ראשית האמנות המודרנית בארץ־ישראל', **קו**, 2 (ינואר 1981), עמ' 27–39. מאמרי המשך פורסמו בגליונות הבאים של **קו**. המאמר נכתב בעבור קטלוג תערוכה של אמנות ישראלית שהתקיימה במוזאון היהודי בניו־יורק ולא נכללה בה אמנות בצלאל, ראו: Ygal Zalmona, 'History and Identity', in: Susan Tumarkin Goodman, *Artists of Israel: 1920-1980*, New York 1981, pp. 27-46
19. נורית שילה־כהן (עורכת), **בצלאל של שץ**, ירושלים 1983.

במהדורה אנגלית), בעריכת אוצרת התערוכה, נורית שילה־כהן, כתבו בעיקר צלמונה ועפרת, והוא משמש עד היום מקור עיקרי ללימוד ולחקר התקופה. אפשר להוסיף לרשימה גם ביוגרפיה של שץ שפרסם צלמונה ב־1985.[20] גרסה מורחבת ומעודכנת של מונוגרפיה זו התפרסמה ב־2006 על־ידי מוזיאון ישראל במסגרת חגיגות המאה לבצלאל. הספר ליווה תערוכה שהוקדשה לחזונו וליצירתו של שץ, שהוכרז 'כוהן אמנות'. הכתרתו של שץ 'אבי האמנות הישראלית', כפי שטוענת כותרת ספר זה, באה להשלים מסע שנמשך כרבע מאה לקביעת מקומו ומעמדו הקנוני של שץ ושל תקופת בצלאל הראשונה בדברי ימי האמנות הישראלית.

ההיאחזות המתמשכת בסיפורו של אב מייסד, הורה יחיד של האמנות הישראלית, כפי שהתפתחה בהיסטוריוגרפיה של האמנות הישראלית משנות השמונים, מעוררת הרהורים על הגורמים שהביאו לפיתוחו של מיתוס המקור הזה בתקופה זו דווקא. באותה עת מתחיל גם להתפתח המיתוס סביב דמותו של האמן והמורה רפי לביא כמי שמסמן את נקודת הראשית של האמנות הישראלית האותנטית ('התל־אביבית'), שנולדה כביכול יש מאין עם לביא. תערוכת 'דלות החומר כאיכות באמנות הישראלית' שנערכה במוזיאון תל אביב ב־1986 (האוצרת: שרה בריטברג־סמל) נתנה ביטוי מובהק לכיוון ניתוח זה, שניצניו כבר הופיעו בקטלוג תערוכתו של לביא שאצרה בריטברג במוזיאון תל־אביב ב־1980. אמן אחר שבמשך שנים רבות יוחס לו המעמד של אב־מייסד, בן 'דור הנפילים' שהיה בעל השפעה מכרעת על האמנות המודרנית בישראל, הוא זריצקי. ההערצה לזריצקי, האמן והמיתוס, הגיעה לשיאה בתערוכתו הרטרוספקטיבית (האוצר: מרדכי עומר) שהוצגה במוזיאון תל אביב ב־1984.[21] בשנות השמונים הועלה על הבמה מאבק סמלי בין שלוש 'תביעות אבהות' המעידות גם על מתח בין שאיפות זהות המתחרות ביניהן: שץ, האב המוסדי, הקשור למפעל ההתיישבות הציוני ולמסורת היהודית; זריצקי, המנהיג הכריזמטי שהפיץ את שפת המודרניזם האוניברסלי ב'שממה' הפרובינציאלית הארץ־ישראלית; ולביא, המנהיג הצבר, שבמו ידיו הוליד את האמנות הילידית האותנטית של ישראל.

הבחירה באב קדמון אופיינית לנרטיבים לאומיים המבקשים לעגן את שורשי האומה בעבר. אף־על־פי שלאומות אין תאריך לידה ברור, מציין אנדרסון, הרי הביוגרפיה של אומות מעוצבת מן ההווה 'אחורה בזמן' אל נקודת אפס של אדם קדמון, מלך אגדי, או אירוע דרמתי מכונן.[22] אותו אב קדמון יכול להיות גם דמות היסטורית מודרנית ובמדינות לאום רבות ושונות זו מזו מיוחס התפקיד, הממשי או הסמלי, למי שמוגדר אבי האומה (האֵם בסיפור זה היא על־פי־רוב הארץ, המולדת). גם בהקשר הישראלי והציוני נהוג

20. צלמונה, **בוריס שץ**.
21. על מעמדם של לביא וזריצקי בשדה האמנות הישראלי ראו: דליה מנור, 'יוסף זריצקי ורפי לביא: אמנים־מנהיגים', **ישראל**, 15 (אביב תשס"ט), בדפוס.
22. בנדיקט אנדרסון, **קהילות מדומיינות** (תרגם דן דאור), מהדורה מעודכנת, תל־אביב 2000, עמ' 242.

לייחס אבהות להרצל או לדוד בן־גוריון, לצד מקבץ כוללני של 'אבות הציונות'. בסיפור משפחתי זה ניתן למצוא הד למיתוס המוצא המשותף האופייני לקהילות אתניות, שלשיטתו של אנתוני סמית' הוא המקור ללאומיות המודרנית.[23] הנסיונות לאתר נקודת מוצא אחת, ברורה ומוגדרת להתפתחותה של הפעילות האמנותית בישראל, חושפים את אופיה הלאומי של ההיסטוריוגרפיה של האמנות הישראלית ואת שאיפת הכותבים לנסח תמונת עבר לינארית וקוהרנטית המוצגת כהשתלשלות עניינים טבעית והגיונית שיש בה גם ממד מיתי של בריאת יש מאין.

חשוב לציין שהמאמרים והקטלוגים שהוזכרו היו חלק מפעילות היסטוריוגרפית חדשה סביב האמנות הישראלית, שהחלה בתנופה בשנות השמונים הראשונות (ולמרבה הצער לא היו לה המשכים רבים). זו נערכה במסגרת תערוכות מקיפות כדוגמת התערוכה 'בצלאל של שץ' במוזיאון ישראל וכן התערוכה 'שנות העשרים באמנות ישראל' שנפתחה כחצי שנה קודם לכן במוזיאון תל אביב. היא תבעה להציב דווקא את שנות העשרים התל־אביביות־כראשיתה של האמנות המודרנית בארץ. כמו כן התפרסמו מחקרים היסטוריים ממוקדים, ובהם מחקרה של תמי כץ־פרימן על ראשיתו של מוזיאון תל אביב,[24] וספרה של גילה בלס **אופקים חדשים** שהתפרסם ב־1980.[25] הספר עדיין משמש מקור כמעט בלעדי למידע על אמני הקבוצה שקמה ב־1948, הנחשבת לבעלת השפעה ממשית במהלכי האמנות בישראל בדורות שאחריה.[26] באותה שנה החל להופיע גם כתב העת **קו** (בסדרה החדשה) ובו פורסמו מאמרים היסטוריים על האמנות ועל האדריכלות בארץ.

את הפעילות הנמרצת למיצוב שץ ובית־הספר בצלאל בתור נקודת הבראשית אפשר לראות גם על רקע הדיון שהחל להתפתח בשנות השמונים בחברה הישראלית סביב שאלות של זהות ישראלית וזיקתה למורשת התרבות היהודית.[27] ביחס לאמנות בצלאל ולמחלוקות שהיו סביבה עוד בשנות העשרים, ניכרת אותה הפרדה בין הישראלי ליהודי. עבודות בצלאל נחשבו תמיד 'יהודיות' ואפילו 'גלותיות' מן העבודות ה'ישראליות'. מרבית תוצרי בצלאל שבאוסף מוזיאון ישראל משויכים למחלקת האתנוגרפיה היהודית

23. Anthony D. Smith, *National Identity*, London 1991, pp. 21-22; Idem, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986, pp. 24-25
24. תמי כץ־פרימן, 'יסוד מוזיאון תל־אביב 1936–1930', **שנתון מוזיאון תל־אביב**, 1, תל־אביב 1982, עמ' 9–42.
25. גילה בלס, **אופקים חדשים**, תל־אביב 1980.
26. מרבית החיבורים הפופולריים על 'אופקים חדשים' וכן מחקרה הסוציולוגי של גרסיאלה טרכטנברג נשענים על תפיסותיה של בלס ועל הנתונים שמוצגים בספרה. ראו: גרסיאלה טרכטנברג, **בין לאומיות לאמנות: כינון שדה האמנות בתקופת היישוב ובראשית שנות המדינה**, ירושלים תשס"ו.
27. לרשימה חלקית של חיבורים בשאלה 'מיהו ישראלי?' ראו: יעקב גולומב, 'ניטשה וחוסר משמעותה של השאלה "מיהו הישראלי האותנטי"', בתוך: אוהד נחתומי (עורך), **רב־תרבותיות במבחן הישראליות**, ירושלים תשס"ה, עמ' 108, הערה 11 וכן עמ' 112, הערה 21.

ולא למחלקת האמנות הישראלית. גם בשוק האמנות הבין־לאומי נמכרים חפצי בצלאל במכירות של פריטי יודאיקה, וככאלה הם גם מסווגים באוספי מוזאונים מחוץ לישראל. לתהליכי חיפוש הזהות היו גם ביטויים בשדה האמנות העכשווית בישראל של אותו הזמן בדיונים פומביים או בתמורה הדרגתית ביחס לעולם היהודי.[28] ביטוי גלוי למפנה זה היה כשסמלים יהודיים, פסוקי תפילה ועיטורים שונים — מוטיבים שנדחו בעבר — נכנסו אל לב הקנון של האמנות העכשווית באמצעות ציוריו של גרשוני, ואלה זכו בתוך זמן קצר להצלחה ציבורית ולהכרה ממסדית גורפת.[29] ההתעניינות בתקופות הראשונות של האמנות הישראלית, זו של בצלאל וזו של האמנים המודרנים של שנות העשרים, התפתחה על רקע כמה תהליכים תרבותיים ובהם מגמות נוסטלגיות חזקות בראשית שנות השמונים והשאיפה ליצור תמונת עבר אידאלית, טהורה ותמימה.

נהוג לטעון שחשיבותו של שץ היא לא באמנותו אלא בראש ובראשונה בחזון ובמפעל שהקים: בצלאל. ואולם כשמעיינים במצע האידאולוגי שהוקם עליו בצלאל ומשבוחנים את התוצר האמנותי שלו בתקופתו של שץ, מתברר שבשני התחומים הללו לא היה חידוש גדול או ייחוד. ההילה של תופעה חדשה ושל ראשיתה של התפתחות תרבותית חשובה שנקשרה לבצלאל היא מוגזמת במידה רבה. העובדה שאין חידוש בדבר לא מפחיתה בהכרח מערכו או מכוח השפעתו. אולם משמתבוננים במפעל הזה מזווית ראייה רחבה אפשר להבין טוב יותר מאין צמח בצלאל, ואולי גם מדוע לא יכול היה להמשיך בפעילותו.

תחייה לאומית ואמנות יהודית

את השאיפה להקים וליצור אמנות יהודית בארץ־ישראל יש לראות בהקשר הכולל של הופעת המונח 'אמנות יהודית' באירופה של המאה ה־19, מושג שהתפתח עם סיווגים לאומיים בתולדות האמנות.[30] לעיסוק באמנות יהודית היו שני צדדים עיקריים: אספנות ומחקר מצד אחד, ונסיונות לקדם אמנות יהודית בת הזמן מצד אחר. איסוף (ותצוגה) של חפצי קודש יהודיים מתחיל ברובו במאה ה־19 עם תחילתו של מחקר ולימוד של מדעי

28. גיליון מיוחד של כתב העת קו (גיליון 4–5 [נובמבר 1982]) הוקדש לשאלות יחסי אמנות ומקום, ובו הגיבו אמנים שונים לשאלות של זהותם. הצייר גרשוני הכריז על עצמו שהוא בראש ובראשונה יהודי, שם, עמ' 18. בשנות השמונים ניכרה פתיחות חדשה לנושאים הקשורים בזהות יהודית ובייחוד בזכרון השואה, ראו: Dalia Manor, 'From Rejection to Recognition: Israeli Art and the Holocaust', in: Dan Urian and Efraim Karsh (eds.), *In Search of Identity: Jewish Aspects in Israeli Culture*, London 1999, pp. 253-277

29. לעומת חמש תערוכות יחיד שהציג גרשוני בין השנים 1969 ל־1979 הוצגו 31 תערוכות יחיד שלו ברחבי הארץ והעולם בשנים 1980–1990, ובהן שלוש במוזיאון תל אביב ואחת במוזיאון ישראל, זאת נוסף לעשרות תערוכות קבוצתיות ופרסים יוקרתיים שקיבל.

30. להרחבה ומקורות לדיון זה ראו: Manor, *Art in Zion*, pp. 1-2

היהדות.[31] בשנת 1878 בתערוכה העולמית בפריז התקיימה התצוגה הגדולה הראשונה של תשמישי קדושה יהודיים מאוסף איסאק שטראוס (Isaac Strauss), לאחר מותו של שטראוס נמסר האוסף לצרפת, למוזאון הלאומי לאמנות ימי־הביניים בפריז (מוזאון קלוני). האוסף הזה, עם אוספים אנגליים שונים, ובהם מסמכים וציורים, הוצג ב־1887 בתערוכת ענק היסטורית אנגלית־יהודית ברויאל אלברט הול בלונדון. בארצות־הברית הוצג אוסף היודאיקה של האספן היהודי־טורקי אפרים בן־גיאת (*Benguiat*) בתערוכה העולמית שהתקיימה בשיקגו ב־1893 ולאחר מכן נתרם למכון סמית׳סוניין האמריקני.[32]

באותה עת הוקמו אגודות למחקר ולשימור של תשמישי קודש יהודיים שהיו הבסיס למוזאונים יהודיים. התוכניות להקמת מוזאון יהודי בווינה גובשו כבר ב־1895, מוזאון גדול הוקם בפרנקפורט ב־1901 ואחר־כך קמו גם מוזאונים יהודיים בערים שחיו בהן קהילות יהודיות גדולות כמו דנציג, פראג, ורשה, בודפשט, ברלין, מינכן, לונדון, אמסטרדם ועוד. במוזאונים אלה נאספו תשמישי קדושה, כתבי יד עבריים מאוירים, מסמכים שונים וכן ציורים על נושאים יהודיים. האוספים נוצרו בחלקם מתרומות של אספנים פרטיים. מוזאון בצלאל שהקים שץ בירושלים היה בלי ספק שייך למגמה זו.[33] ייחודו של מוזאון זה היה שבאוספיו נכללו בשנותיו הראשונות לא מעט פריטים מן החי והצומח ומן הארכאולוגיה של ארץ־ישראל. מטרתו הראשונית של אוסף זה היתה לספק דגמים ומקורות השראה לשטיחים ולעבודות בצלאל כדי שנהיה, כדברי שץ, ׳מקוריים כעמים האחרים, ולא נחקה את תוצאות ארצם־הם בארצנו׳.[34] בשנות העשרים החל המוזאון להתגבש כמוזאון יהודי וכמוזאון לאמנות. הכותרת ׳לאומי׳ נוספה לו והוא הוצג כבעל חשיבות עולמית ו׳הוכחה לכוחות היצירה שלנו ולחיינו בארץ ישראל בעבר הרחוק׳.[35]

עם זאת כשהתפאר שץ ב־1927 בהקמת מוזאון לאומי וטען כי ׳זהו המוזיאון היהודי הגדול ביותר והמיוחד ביותר ליצירה העברית לא רק בארץ־ישראל ובמזרח אלא גם בכל

31. ראו: Richard I. Cohen, *Jewish Icons*, Berkeley, Los Angeles & London 1998, pp. 186-219

32. Cyrus Adler and I. M. Casanowitz, *Descriptive Catalogue of a Collection of Objects of Jewish Ceremonial Deposited in the U.S. National Museum by Hadji Ephraim Benguiat*, Washington 1901; Grace Cohen Grossman and Richard Eighme Ahlborn, *Judaica at the Smithsonian: Cultural Politics as Cultural Model* (Smithsonian Studies in History and Technology, 52), Washington D.C. 1997, pp. 54-60

33. למחקר המשווה את בצלאל לתערוכה האנגלית־יהודית בלונדון ראו: רונית לוסקי, ׳הבניית עבר ובדיון עבר: תערוכות כאמצעי לכינון זהות יהודית קולקטיבית בעת המודרנית׳, עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה 2007.

34. מתוך זכרונות הזואולוג ישראל אהרוני (תש״ג) מובאים אצל גדעון עפרת־פרידלנדר, ׳בית הנכות בצלאל 1906–1929׳, בתוך שילה־כהן (עורכת), **בצלאל של שץ**, עמ׳ 319.

35. Mordechai Narkis, ‘The “Bezalel” National Museum’, *The Palestine Weekly*, 19, 530 (1.8.1930), p. 9

העולם כולו',[36] אפשר לומר שהוא הגזים במידה ידועה. באותה מידה הוא הרחיק לכת כשטען שמספר המבקרים במוזאון הוא עשרת אלפים איש בשנה — בשעה שהמוזאון, עם בצלאל כולו, היה על סף קריסה. על כל פנים במאמציו של שץ להשיג תרומות של עבודות אמנות יהודית למוזאון הוא עמד בוודאי בתחרות קשה עם מוזאונים יהודיים אחרים בעולם. אולי משום כך איכות הפריטים במוזאון לא היתה מן המשובחות באותן שנים. ביקורת חריפה על אופן התנהלות המוזאון, על תוכנו ועל מדיניותו התעוררה הן בציבור הן בהנהלה הציונית. על איכותו הירודה של אוסף המוזאון ניתן ללמוד ממזכר שחיבר ב־1922 הגזבר של ההסתדרות הציונית, שהיה גם חובב אמנות ואספן, צדוק (זיגפריד) ואן פריזלנד. הוא היה חבר בוועדה שקמה כדי לבחון את המוזאון ואת עתידו בעקבות פנייתו של שץ אל ההסתדרות הציונית, כדי להציל את מפעלו, בבקשה לקבל תחת חסותה את המוזאון שהקים וניהל עד אז. אחד הצעדים הראשונים שהציעה הוועדה היה לסנן את כל הפריטים הכפולים ואת אלה שאינם באיכות מספקת ולהציעם למכירה. עתידו של האוסף, כך הציע המזכר, יהיה בידי ועדת רכישות עצמאית בחו"ל שיש לה קשרים עם ארגונים יהודיים וציוניים ועם מוזאונים לאומיים אחרים בעולם.[37] אולם המלצות הוועדה לא זכו למימוש, וכפי שנכתב בדוח אחר כעבור שנתיים סירב שץ לשתף פעולה עם ההמלצות. בדוח החדש, שהוקדש לבצלאל על כל אגפיו, היתה הביקורת על המוזאון חריפה יותר וקבעה כי יש לסלק מחצית מן הפריטים בו.[38] את אכזבתו מהמוזאון ביטא בלשון חריפה גם הצייר ראובן, לשעבר תלמיד בצלאל, במכתב שכתב בעקבות ביקור במקום חודשים אחדים לאחר עלייתו לארץ:

> אנשי 'בצלאל' ביקשו ממני ציור בשביל המוזיאון הלאומי שלנו ואמרתי להם שתחילה אני רוצה לראות את המוזיאון הלאומי הזה. ועודני משתומם איך הבושה לא כיסתה את פניהם כאשר הוליכוני אל האורווה ההיא עם הקירות הצואים [...] והראו לי שם את האוסף הדוחה ביותר שמישהו יכול להעלות על דעתו. רפויי־שכל מזיקנה וחסרי־אונים מזוקנים אלה הקימו כאן קריקטורה מעוותת של מוזיאון וכיסו את הקירות במריחות האימפוטנטים העושים אמנות יהודית (להוציא כמה יוצאים־מן־הכלל קטנים ומכובדים, כמו בד של יוזף איזראלס, רישום של ליברמן, ציור של מוריליו (שלא נראה לי אמיתי).[39]

36. פרופסור ב' שץ, **מכתב גלוי לקונגרס הציוני הט"ז**, ירושלים אב תרפ"ז, עמ' 11.
37. *Memorandum: The Jewish National Museum of Fine Art*, Jerusalem, 2 November 1922, pp. 2, 6, ארכיון ציוני מרכזי (אצ"מ) A114/132.
38. Report on Bezalel: to the Palestine Zionist Executive, Jerusalem, 11 November 1924, אצ"מ A114/208.
39. מתוך מכתב שכתב ראובן לידידו ברנרד וינברג בפריז, ב־19 ביולי 1923, תדפיס המכתבים (תרגם לעברית דוד גלעדי), ארכיון מוזיאון בית ראובן, תל־אביב. במכתב מתאר ראובן את בצלאל בכללותו כ'חורבן, עפר ואפר' ואת שץ כמי ש'נדבק לכסא והוא מסתובב סביב אלה החיים ממכירת החורבות של חיי עברנו במשקל מיליגראמים ואת היופי של פסוקי התנ"ך לפי סנטימטרים'.

את התפתחותו וגידולו של מוזאון בצלאל, ששרד את פירוק בצלאל ב־1929, אנו חייבים בעיקר למרדכי נרקיס, מי שעמד בראשו ממחצית שנות העשרים ופעל בעצמו לאחר מותו של שץ מ־1932 ואילך. הוא הכין את הקטלוג הראשון של האוסף, ערך תערוכות מתחלפות, פרסם מאמרים והמשיך לנהל את מוזאון בצלאל עד מותו ב־1957. בשנת 1965, עם הקמתו של מוזיאון ישראל, הועברה אליו תכולת המוזאון והיתה ל׳אגף בצלאל׳ במוזאון החדש.

כמו האקדמיה לאמנות ועיצוב בצלאל, שציינה ב־2006 את שנת המאה להקמת בצלאל בכמה וכמה אירועים ופרסומים,[40] גם מוזיאון ישראל מייחס לעצמו את שורשיו בהקמת בצלאל של שץ ב־1906, ועל־ידי־כך נוסף למוזאון נפח היסטורי של ׳מאה שנות יופי וקדושה׳, כדברי מנהלו.[41] ולכן ב־2006, מיד עם סיום חגיגות הארבעים להקמתו, פתח המוזאון בסדרת אירועים לציון מאה השנים. זיקתו של מוזיאון ישראל לבצלאל מסבירה אולי את תשומת הלב הרבה שמקדיש המוזאון לאורך השנים לשץ ולתקופתו.[42] על כן כה מפתיע לגלות שפריטים רבים שהיו באוסף מוזאון בצלאל נעלמו עם השנים, קרוב לוודאי עם צירופו למוזיאון ישראל. מבין שמות הציירים המופיעים בלוח התורמים מ־1925 (שתצלומו נדפס בספר **בצלאל של שץ**,[43] רוב היצירות כבר אינן מצויות באוספי המוזאון. מחקר על תולדותיו של מוזיאון ישראל, אם ייערך כזה בעתיד, יוכל ללמד על היחסים בין מוזיאון בצלאל ואוספיו ובין מוזיאון ישראל ואוספיו.

גם במכתב קודם ששלח לווינברג (ב־25 ביוני 1923) כותב ראובן על ׳האימפוטנטים הרשמיים המתרכזים סביב ההריסות של "בצלאל"׳. כיוון שאלה הם מכתבים פרטיים שלא נועדו לפרסום יש לשער שהם מבטאים רגשות כנים ואולי יש בהם הד לדעות המקובלות גם על אחרים. ראובן בא לארץ־ישראל באפריל 1923 ובמכתבים אלה הוא מדווח על תוכניותיו להציג תערוכת יחיד במגדל דוד, שאכן הוצגה שם במרס 1924.

40. מבין האירועים הבולטים היתה תערוכת בוגרי ׳מחזור ה־100׳ שנערכה בטרמינל הישן של נמל התעופה בן־גוריון, עיצוב לוגו מיוחד לציון שנת המאה, ארגון כנס מחזורים, הפצת ספר מהודר של שלושה כרכים, ובו עבודות של מבחר מבוגרי בצלאל (טרטקובר ועפרת [עורכים], **בצלאל 100**), וכן כנסים וסמינרים. על מכלול האירועים ראו: http://www.bezalel.ac.il/century_events. בכל אלה הושכחה ולא במקרה העובדה שהאקדמיה של היום אינה דומה, למעט שמה, לבית־הספר של שץ, שחדל להתקיים ב־1929. המוסד שנפתח מחדש ב־1935 עבר אף הוא שינויים רבים מאז.

41. James S. Snyder, 'The Israel Museum: One Hundred Years of Beauty and Sanctity', *The Israel Museum Jerusalem*, New York and Jerusalem 2005, p. 6

42. אין ספק שהעניין האישי של צלמונה, או ה׳אובססיה׳ כלשונו, והזדהותו האישית עם שץ וקורותיו השפיעו על מקומו הנכבד של שץ ואמני בצלאל בפעילות של מוזיאון ישראל. על יחסו של צלמונה לשץ ראו: שי טרייטל, ׳מקום, עבודה׳, מקור ראשון באינטרנט, 7 בספטמבר 2005, http://www.makorrishon.net/print/asp?id=6461

43. שילה־כהן (עורכת), **בצלאל של שץ**, עמ׳ 334–335. מן הראוי לציין שבלוח זה מופיעים גם אשתו, ד״ר א. [אולגה] שץ וילדיו של שץ: אנג׳ליקה (מנישואיו הראשונים, בבולגריה), בצלאל (שנולד ב־1912) וזהרה (שנולדה ב־1916) ש׳תרמו׳ כביכול למוזאון כבר בילדותם.

לצד האספנות של תשמישי קדושה, בראשית המאה ה־20 התחילו להופיע גם תצוגות של ציירים ופסלים יהודים במסגרות יהודיות שונות. לאמיתו של דבר הפעם הראשונה שהוצגו אמנים יהודים בני־הזמן בהקשר לאומי היה בדצמבר 1901 בקונגרס הציוני החמישי בבאזל. זו לא היתה תערוכה של ממש, מבחינה מוסדית, ארגונית וציבורית, אלא בגדר תצוגה פנימית למשך חמשת ימי הדיונים בקונגרס: 48 עבודות מאת 11 אמנים. היו מהם שכלל לא הזדהו עם הנושא היהודי, למשל מקס ליברמן מגרמניה, או כאלה שהכחישו את המונח 'אמן יהודי' כמו יוזף איזראלס מהולנד. מבין האמנים המעורבים בנעשה בקונגרס היה אפרים משה ליליין. ליליין היה פעיל בקונגרס הציוני לצד מרטין בובר וחיים וייצמן ואחד ממקימי 'הפראקציה הדמוקרטית'.[44] אף־על־פי־כן נודעה לתערוכה זו חשיבות, גם משום שהקונגרס הציוני החמישי עצמו היה לציון דרך בהקשר לתולדות האמנות היהודית והישראלית. בקונגרס זה הועלה לדיון לראשונה נושא האמנות בהקשר של התנועה הציונית, ביוזמתו של בובר, אז צעיר בשנות העשרים לחייו, בוגר אוניברסיטה בפילוסופיה ובתולדות האמנות. נאומו בקונגרס נחשב לשלב מפתח והוא מצוטט תדיר בכתבי ההיסטוריה של האמנות הישראלית. ואולם ראוי להזכיר שלתנועה הציונית לא היתה שום מדיניות בנושא אמנות, והמונח 'תרבות יהודית' הובן באופן הרחב ביותר, כדי שימנע חיכוכים בין הפלגים בתנועה.[45]

העיסוק באמנות יהודית לאומית בראשית המאה ה־20 לא היה מוגבל רק לזיקתה למפעל ההתיישבות הציוני בארץ־ישראל. אפשר לומר ש'גילויה' או אפילו המצאתה של 'האמנות היהודית' בתקופה זו באו לסייע לגיבושה של זהות יהודית מודרנית וחילונית ובהקשר של פיתוח תודעה לאומית יהודית באירופה. תרומה חשובה לזהות קולקטיבית באמצעות תרבות לאומית יהודית הציע הירחון 'מזרח ומערב' (*Ost und West*). הירחון החל להופיע בברלין ב־1901 ובשנותיו הראשונות ניתן בו מקום בולט לאמנים יהודים ופורסמו בו רפרודוקציות של יצירות אמנות ומאמרים בנושא האמנות היהודית.[46] לירחון זה היתה ככל הנראה השפעה חשובה ביותר על תפיסתו של שץ את האמנות שביקש לטפח וליצור. שץ קיבל את פרסומו הראשון בתור אמן בעולם היהודי בירחון זה: באוקטובר 1902 התפרסם לראשונה תצלום מעבודתו.[47] באותו גיליון עצמו התפרסם גם מאמרו של אחד העם 'תחיית הרוח' (בתרגום לגרמנית), ובו ניסח אחד העם את תפיסתו התרבותית־

44. לדיון מפורט באמני התערוכה ראו: Gilya Gerda Schmidt, *The Art and Artists of the Fifth Zionist Congress, 1901*, Syracuse, NY 2003

45. Michael Berkowitz, *Zionist Culture and West European Jewry before the First World War*, Cambridge 1993, pp. xiv, 2, 130

46. ראו: Gavriel D. Rosenfeld, 'Defining "Jewish Art" in *Ost und West*, 1901-1908: A Study in the Nationalisation of Jewish Culture', *Leo Baeck Institute Year Book*, 39 (1994), pp. 83-110

47. תצלום של 'מתווה ראש' (Studienkopf) פורסם ב־*Ost und West*, 2, 10 (October 1902), p. 714. מאמר מאת מרדכי אהרנפרייז מלווה בתצלומים פורסם שם, מאי 1903, עמ' 305–318.

לאומית שפרסם גם בעברית בכתב העת השִׁלֹחַ.[48] במאמר זה יכול היה שץ למצוא בסיס רעיוני מוצק לכמה מעיקרי השקפותיו על אמנות לאומית, כפי שבאו לידי ביטוי בשנים הבאות, לקראת הקמת בצלאל ולאחר מכן. בלי ספק היה לשץ גם עניין אישי במאמרו של אחד העם, שכן במאמר זה עוסק אחד העם באריכות בפסל היהודי־רוסי מרק אנטוקולסקי, ששץ הכירו היטב בעת שהיה עוזרו־תלמידו בפריז בשנות התשעים של המאה ה־19. עיקר ביקורתו של אחד העם על אנטוקולסקי, אמן שההערכה וההערצה שזכה לה ברוסיה בלטה בהספדים שפורסמו לאחר מותו ב־1902, היתה שאנטוקולסקי הקדיש את מרב רוחו וכשרונו למען עם אחר ולא למען עמו שלו. כמו ההשקפות של הלאומיות הרומנטית (בעיקר אלה של יוהן גוטפריד הרדר) האמין גם אחד העם בקיומה של רוח יהודית מקורית שתתבטא ביצירה, ועל כן יש להימנע מחיקוי התרבות המערבית. שץ גם האמין כי התחייה הלאומית אינה יכולה להצטמצם ליישוב החומרי בלבד. לדידו הקמתו של מוסד תרבותי גדול בארץ־ישראל יכולה לתת השראה לעם היהודי כולו ולחולל תחייה בתרבות היהודית. חשיבותו של מוסד כזה אינה נופלת מהישגיה של הציונות המעשית, דהיינו ההתיישבות:

> ובעת אשר, מצד אחד, יתאספו לארצנו מעט מעט ידים חרוצות, לבנות הריסותיה ולהשיב לה את כבודה והדרה מקדם, — עלינו לאסוף שם, מצד אחר, גם לבבות מלאי דעת ורגש וכשרון, אשר יבנו את הריסות רוחנו וישיבו לעמנו את כבוד שמו ומקומו הראוי לו בהיכל הקולטורא האנושית. יסוד בית־מדרש אחד גדול בארץ ישראל לחכמה או לאומנות, יסוד אקדימיא אחת שם ללשון ולספרות — זהו על כן, לפי דעתי, מפעל לאומי גדול ונשגב, המקרב אותנו אל מטרתנו יותר ממאה קולוניות של עובדי אדמה.[49]

הרעיון של שץ, להקים בית־מדרש לאמנות בירושלים, נשען קרוב לוודאי גם על חזונו של אחד העם. ברוח דבריו של אחד העם התבטא שץ בחוברת קטנה על אודות בצלאל שפורסמה בקיץ 1906,[50] וקבע כי רק בסביבה יהודית תבוא לידי ביטוי הרוח היהודית השורשית של האמן היהודי. מבחינתו ארץ־ישראל היא סביבה כזאת:

> ידוע לכל כי יש אמנים עברים בעלי כשרון, אך להרחבת האמנות העברית עשינו אך צעדים מעטים והסיבה לזה שאמן עברי להשלמת כשרונו והתפתחותו מחויב להניח הסביבה היהודית וללמוד בארצות נכריות בהשפעת רוח זר ולעבוד נושאים זרים לרוחו ומעט מעט, בלי שירגיש בעצמו, התרחק מעם ישראל.

48. אחד העם, 'תחית הרוח', **השלֹחַ**, י, ה–ו (חשון–כסלו תרס"ג), בתוך: **כל כתבי אחד העם**, תל־אביב וירושלים תשי"ג, עמ' קעג–קפו. כמו כן: http://benyehuda.org/ginzberg/Gnz078.html
49. שם, עמ' קפא. ההדגשות במקור.
50. בוריס שץ, **'בצלאל': תכניתו ומטרתו**, ירושלים אתתל"ח (1906). הטקסט בעברית ובגרמנית נושא תאריכים שונים. בצד הגרמני נכתב אוגוסט 1906 ואילו בצד העברי: אב אתתל"ח, נוסח תיארוך שהיה מקובל אצל כותבים אחדים באותה עת (1838 שנים לחורבן) והוא תואם לשנת 1908.

ענין אחר פה בארץ מולדתנו העתיקה, שכל צעד מזכיר לנו את העבר שלנו, שהנושאים היותר מקוריים לעבודה נמצאים בחוצות ובשוקים והחופש והחרות מימי קדם מתעוררים בדמיוננו [...] פה שעל ספסל בית הספר ילמדו תלמידינו האמנות על פי סמלים [מודלים] יהודים מציגים תחת שמי ארצנו בעת שבאזניהם יצלצל צלצול הקסם של הלשון העברית עם שיריה ומנגינותיה הלאומיים — פה מחויבים תלמידינו לדבר מתוך יצירותיהם אך על אודות שאיפותינו ותקותינו הלאומיות.
תלמידנו אלה יבואו לתוך החיים ברוח מחודשה ובסגנון חדש ויראו להעולם כולו כי גם לעם ישראל עוד יש טעם לאומי ודמיון עממי.[51]

'עמך ישראל צריכים פרנסה'

רעיונות אלה היו אמנם בעלי חשיבות לא מבוטלת, בעיקר בהצגת בצלאל כלפי חוץ. אך נראה כי המהלכים שקדמו להקמת בית־הספר נסבו לאו דווקא סביב שאלות של תרבות לאומית, ושאלות אחרות, כלכליות בעיקר, עמדו על הפרק.[52] מעניין לציין ששץ לא פנה אל אחד העם כדי לזכות בתמיכתו להקמת בצלאל, אלא להרצל דווקא, שעמדותיו בשאלות של תרבות היו אחרות. על כל פנים במיתוס של הקמת בצלאל מופיע הסיפור על פגישתו של שץ עם הרצל, סיפור המוכר בראש ובראשונה מגרסתו של שץ עצמו, שהוא שב ופרסם אותו בהזדמנויות שונות.[53] על־פי המסופר, שץ היה הדובר העיקרי בפגישה זו: 'שעה תמימה הרציתי לפניו את מחשבתי', אך הרצל הוא שנתן במראהו, במבטו ובהקשבתו

51. שם, עמ' 12.
52. עפרת סבור שהאידאה של בצלאל תואמת את תפיסותיהם התרבותיות של כמה הוגים ציונים, מקס נורדאו, בובר, אחד העם ואף הרצל, והן מעין סינתזה 'אולי בלתי אפשרית' ביניהן: עפרת, 'החזון של בצלאל' (לעיל הערה 12), עמ' 100.
53. בוריס שץ, **בצלאל: תולדותיו, מהותו ועתידו**, ירושלים תר"ע, עמ' ח'. זהו כנראה הפרסום הראשון של סיפור הפגישה, והוא שב והופיע בפרסומים שונים על תולדות בצלאל. על מועד הפגישה ומקומה הדעות חלוקות. במונוגרפיה הראשונה שכתב צלמונה ב־1985, (**בוריס שץ**, עמ' 25) הוא טען כי הפגישה נערכה ב־1904 בווינה, כששץ הוזמן להציג את תוכניתו בפירוט. במונוגרפיה המעודכנת שכתב ב־2006 (**בוריס שץ כוהן אמנות**, עמ' 59) כותב צלמונה שהפגישה התקיימה בווינה ב־1903. דעה זו תואמת את דבריו של מרדכי נרקיס, 'בוריס שץ (1867–1932)', **מאזניים**, ד, לז-לח (מרס 1933), עמ' 5. נרקיס גם מציין ששץ פיסל את דיוקנו של הרצל באותה הזדמנות. אלפרד ורנר ('Boris Schatz: Father of an Israeli Art' [above note 4], p. 404) קובע שהשנה היתה 1903 אך מקום הפגישה היה באזל, בעת הקונגרס הציוני השישי. על־פי גבריאל טלפיר ('חיי האמנות בארץ ישראל' [לעיל הערה 4], עמ' 153) פגש שץ את הרצל בבאזל בקונגרס הציוני החמישי ב־1901, והוא מוסיף שקלוזנר נכח באותה פגישה. ייתכן שיש ראיות לפגישה זו בארכיון הרצל, אך הדבר טרם נחקר.

את ההשראה עצמה: 'דברתי והוד פניו העבריים־אידיאליים הלהיב אותי. על מצחו הצח קראתי מחשבות עמוקות ובתוך עיניו העצובות החולמות חזיתי את הנשמה העברית העדינה'. הרצל הביע בקצרה את הסכמתו ולאחר מכן שאל מה יהיה שמו של בית־הספר. '"בצלאל" — עניתי לו — בשם חכם החרשים העברי הראשון שבנה לנו לפנים מקדש במדבר. — "מקדש במדבר" — חזר הרצל על דברי כמו באופן מיכני ועיניו היפות והנוגות הביטו באיזה אופק אין סופי, כאלו הרגיש שהוא בעצמו לא יראה עוד את הדבר'. הרצל, איש הציונות המדינית, מקבל בסיפור הזה תפקיד של חולם רומנטי נוגה, המוסיף למפעלו של שץ יוקרה ורוחניות.

בסופו של דבר, אם בשל מותו של הרצל בקיץ 1904 ואם מסיבות ארגוניות אחרות, מי שעמד בראש צוות ההקמה של בצלאל היה הפרופסור לבוטניקה אוטו ורבורג, דוברה המובהק של הציונות המעשית ומומחה להתיישבות. בראשותו של ורבורג הוקמה בברלין ב־1904 'האגודה לפיתוח מלאכות אומנות ותעשיות בית יהודיות בפלשתינה', שפרסמה 'פרוגרמה' להקמת בית־הספר למלאכות אמנות בירושלים. שני אמנים היו בוועדה זו: שץ וליליין, ואילו האחרים היו אנשי כלכלה והתיישבות, ד"ר פרנץ אופנהיימר וד"ר הירש הילדסהיימר.[54]

הסִמה שפתחה את ה'פרוגרמה' היתה 'לא נדבות אלא עבודה'. כלומר מבחינת הוועד שהקים את המוסד, הכוונה הראשונה היתה לספק הכשרה מקצועית כדי לאפשר לתרום ישירות למה שכונה אז 'הפרודוקטיביזציה של היהודים'. כיוון שרוב יהודי ירושלים חיו אז על כספי ה'חלוקה', כלומר על כספי תרומות שנאספו על־ידי שליחים בקהילות בחו"ל וחולקו על־פי מפתח עדתי, הצמצום בכספים והתרבות היהודים בעיר הגבירו את העוני. 'פרודוקטיביזציה' היא מונח נפוץ בתנועת ההשכלה ונקשר לתפיסה הרוֹוחת שהיהודים עוסקים בתעסוקות לא יצרניות וטפיליות. אגודות יהודיות לטיפוח חקלאות ולקידום המלאכה הציעו פתרון כלכלי, אבל לעתים קרובות מדובר על הפרודוקטיביזציה כדרך לתיקון היהודים, כשאיפה לנורמליזציה ולשינוי במבנה התעסוקה שלהם.[55] לשם כך קמו ברחבי העולם היהודי יוזמות להכשרה חקלאית ולהקמת בתי־ספר מקצועיים. גם בירושלים הוקמו כבר מאמצע המאה ה־19 סדנאות אריגה ותפירה ובתי־ספר למלאכה, ובייחוד מוכר בית־הספר 'התורה והמלאכה', מיסודו של הארגון הפילנתרופי היהודי־

54. *'Bezalel' Gesellschaft zur Begrundung jüdischer Hausindustrien und Kunstgewerbe in Palästina*, Berlin, November 1904, מרכז המידע לאמנות ישראלית ע"ש גבריאל שרובר, מוזיאון ישראל, תיק בצלאל. התוכנית הודפסה שנית בגליון ינואר 1905 של הירחון הברלינאי, *Altneuland*, בטאון הוועדה לחקר ארץ־ישראל שהוציאו אופנהיימר וורבורג (עם ד"ר זליג סוסקין), 1-2 (1905), pp. 11-18

55. שמואל אלמוג, 'פרודוקטיביזציה, פרולטריזציה ועבודה עברית', **תמורות בהיסטוריה היהודית החדשה**, ירושלים 1987, עמ' 41–44; רחל אלבוים־דרור, **החינוך העברי בארץ ישראל, א: 1854–1914**, ירושלים 1986, עמ' 52–53.

צרפתי כי״ח (כל ישראל חברים — אליאנס). בית־הספר הוקם ב־1882 ונלמדו בו מלאכות ואומנויות שונות, מנגרות וסנדלרות עד גילוף ופיסול באבן ועבודות בנחושת.[56] רעיון דומה עמד מאחורי הסדנאות לנשים למלאכות של רקמה ותחרה שהקימה שרה טהון ביפו, בטבריה, בצפת ובירושלים מ־1908 ואילך.[57] מכאן שכשהוקם בצלאל בירושלים ב־1906 הוא כבר פעל בתוך מסגרת רעיונית ומעשית קיימת. יתר־על־כן התמיכה בבצלאל העסיקה לא רק את הציונים, אלא גם ארגונים פילנתרופיים יהודיים לא ציוניים, ובייחוד ארגון ׳עזרה׳ הגרמני. הדבר הדאיג את ראשי בצלאל, וורבורג התריע ב־1908, שנתיים לאחר הקמת בצלאל, על התמיכה הלא־מספקת של הציונים — פחות ממחצית — מקרב תומכי בצלאל.[58]

כדי ליצור תעסוקה ליהודים העניים בארץ הקודש החליטו מקימי בצלאל לפתוח תחילה מחלקה לשטיחים. מדוע בחרו בשטיחים דווקא? השיקולים שהביאו להחלטה זו לא היו קשורים באמנות או בלאומיות, אבל בכל הנוגע ליחסי ציבור היתה לבצלאל הצלחה מעל ומעבר למשוער. כשנפתחה בבצלאל המחלקה הראשונה לאריגת שטיחים במאי 1906, כך מסופר, התייצבו וביקשו להתקבל 400 נשים וילדות, אף־על־פי שלא נעשתה לכך כל פרסומת. התקבלו רק 45 נערות ונשים מאושרות וכל השאר נותרו בוכיות בשער. הסיפור, שפורסם לראשונה בעיתונו של אליעזר בן־יהודה **השקפה** תחת הכותרת ׳עמך ישראל צריכים פרנסה׳, מדגים לא רק את מצוקת הפרנסה בירושלים, אלא גם את האופן שראו את תפקידו של בצלאל בהקלה על המצוקה ובתרומה ממשית לפרודוקטיביזציה. הסיפור המשיך והתגלגל בעיתונות היהודית והציונית תחת הכותרת ׳לא נדבות אלא עבודה׳.[59]

מבחינת מייסדי בצלאל המטרה הראשונית היתה עידוד המלאכות, והיעד העיקרי של מלאכות אלה היה בתחום שכבר היה לו שוק פעיל בירושלים: תעשיית המזכרות לצליינים

56. אלבוים־דרור, שם, עמ׳ 78–99. ידיעון משנת 1893 מדווח על 120 תלמידים בבית־הספר ׳התורה והמלאכה׳ העוסקים במלאכות שונות על־פי הנוהג האירופי ומצוינת במפורש ראשוניותו ותוצרתו היפה של בית־המלאכה ביצירת פסלים ומעשי גילוף: **לוח לשנת תרנ״ג**, מ׳ אדעלמאן, ירושלים תרנ״ג, עמ׳ 26–27.

57. רפי טהון, **המאבק לשוויון זכויות האישה: סיפור חייה של שרה טהון**, תל־אביב 1996, עמ׳ 17, 30, 52–57.

58. אוטו ורבורג, ׳ההתפתחות הכלכלית של ארץ ישראל׳ (סוף), **העולם**, שנה שנייה, גיליון כה (24.6.1908), עמ׳ 335. לשותפות מרכזית של ארגון ׳עזרה׳ בוועד בצלאל בברלין, שהוקם באוקטובר 1905, ותרומה למימון השנה הראשונה מטעם הארגון (שבראשו עמדו פאול נתן וג׳מס סימון), ראו: ‘Bericht des “Bezalel” ’, *Altneuland*, 3 (1906), p. 310

59. אליעזר בן יהודה, ׳עמך ישראל צריכים פרנסה׳, **השקפה**, כ״ג באייר תרס״ו (18 במאי 1906), עמ׳ 1; יהושע קנטורוביץ, ׳בצלאל: בית מדרש למלאכות אמנות בירושלים׳, **לוח ארץ ישראל, 12 תרס״ז**, מהדורת אריאל, ירושלים 1980, ב׳, עמ׳ 211; Jacob Kantorowitz, ‘Von der Kunstgewerbeschule Bezalel in Jerusalem‘, *Die Welt*, 10, 24 (15.6.1906), p. 9; Otto Warburg, ‘Bezalel the Palestine Polytechnic’, *The Jewish Chronicle*, 7.6.1907, p. 18; Hermann Struck, ‘Einige Worte ueber den “Bezalel” ’, *Ost und West* (Januar 1907), p. 26

ולתיירים. מאחורי הרעיון להקים מחלקת שטיחים עמדה קודם כול המחשבה כי שטיחים הם תוצר מסורתי מזרחי ולכן מתאים גם לארץ־ישראל (אף שלא היתה פעילות בענף זה בקרב יהודי הארץ). שנית, נראה היה לוועד המייסד — והדבר נאמר מפורשות — כי ניתן ללמוד בקלות את עשיית השטיחים בקצת הדרכה אמנותית בצבע ובעיצוב.[60] בפועל, כפי שהתברר מהר למדי, היעדר הכשרה כלשהי של המורים והיעדר חומרים וציוד לא אפשרו להגיע להישגים סבירים בשנים הראשונות.

שיקול חשוב בשיקולים הכלכליים של מייסדי בצלאל היה השכר הנמוך ששולם לעובדים בארץ־ישראל. בתוכנית היסוד, כפי שנוסחה בנובמבר 1904, זה היה עדיין בגדר הנחה מובלעת, אבל ב־1906 כבר נאמר הדבר מפורשות:

> החברה 'בצלאל' בחרה בארץ ישראל למקום פעולתה מפני הטעמים הללו: א) בארץ ישראל האומן יוכל להתקים בפחות שכר עבודה מבארצות אחרות. ב) ההובלה של החומר החי [חומר גלם] הוא בזול בערך והמכס עליו [...] הוא קטן [...] ג) ארץ ישראל יקרה וקדושה לכל האומות ולכן יש תקוה כי תוצאותיה [תוצריה] תמכרנה יתר קל ובפרט כל הדברים הנצרכים לבתי תפלה של היהודים והנוצרים. ד) ארץ ישראל היא ארץ של סירים [תיירים] אשר באים הנה לאלפים ולרבבות [...] מהעולם כולו, וכ"א מחפש לקנות לו לזכרון 'מארץ הקדושה' איזה חפץ עשוי בטוב טעם ונושא עליו חתם [חותם] הארץ [...][61]

כלומר קדושתה וחשיבותה של ארץ־ישראל, ליהודים ולנוצרים, לא עמדה במקום הראשון בשיקולי ההקמה של בצלאל בירושלים — ואפילו התיירים צרכני המזכרות מופיעים רק בטעם הרביעי — אלא העובדה שכאן דווקא, כדרכן של ארצות עניות, שכר העבודה נמוך והוצאות אחרות נמוכות גם כן, מה שיקל את רווחיות התוצרת.

את עניין שכר העבודה הנמוך של הפועלים התקיפו נמרצות חוגי הפועלים של העלייה השנייה הן מן הצד המוסרי הן מהצד הכלכלי. הסופר והפובליציסט זאב סמילנסקי פרסם סדרת מאמרים בגליונות הראשונים של **הפועל הצעיר** בשנת תרס"ח (1907/8) בנושא תעשיית השטיחים במזרח. במאמריו תקף את הנחות היסוד הכלכליות שעליהן התבסס ייסוד בצלאל. בעיקר הפנה את ביקורתו לציפייה שהפועל היהודי יסתפק במועט — תנאי לא רצוי לחלוטין, וכן כלפי התלות המוחלטת של תעשייה זו בשווקים בחו"ל, כשכל משבר שם עלול להשפיע לרעה על התעשייה המקומית. בסיכומו של דבר הגיע סמילנסקי למסקנה כי על אף השכר העלוב שמשולם לנערות בבצלאל לא תתאפשר תחרות עם המסורת הארוכה ועם השכר הנמוך עוד יותר המשולם לילדות ולנערות האורגות שטיחים

60. 'Bezalel' Gesellschaft zur Begrundung jüdischer Hausindustrien und Kunstgewerbe in Palästina (above note 54). השוו: Derek J. Penslar, *Zionism and Technocracy*, Bloomington, IN 1991, p. 73

61. שץ, **'בצלאל': תכניתו ומטרתו**, עמ' 4-5.

בפרס ובטורקיה.[62] שכר העבודה הנמוך היה מפתח חשוב גם בהקשרים כלכליים אחרים בארץ־ישראל, כפי שהראה למשל גרשון שפיר, בנוגע להעסקת הפועלים התימנים במושבות שהתחרו בפועלים ערבים במה שנקרא 'כיבוש העבודה העברית'.[63]

גם בבצלאל כידוע הועסקו תימנים: הם רוכזו במחלקה הגדולה והמשגשגת ביותר, המחלקה לכסף ופיליגרן. מדוע עבדו במחלקה זו גברים ונערים תימנים בלבד? כנראה על סמך הסברה כי יהודי תימן כולם הם צורפים מבטן ומלידה. זאת על אף שבארץ מוצאם עסקו יהודי תימן במגוון מלאכות וכן בעבודת אדמה ובמסחר.[64] ואמנם בדוח שחיבר שץ על בצלאל לאחר ארבע שנות פעילות הוא כתב שמבין חמישים התימנים במחלקת הפיליגרן רק מיעוט קטן עבדו בצורפות בהיותם בתימן. אבל, הוא הוסיף, יש להם הרבה תכונות טובות אחרות: למשל, הם 'מפורסמים בסבלנות וחִיבתם לעבודה', הם ישרים ונאמנים ואפשר לסמוך עליהם שלא יגנבו (נושא חשוב במחלקת כלי הכסף, ושץ מרחיב את הדיבור בעניין זה), וחשוב לא פחות, אפשר היה לשלם להם מעט. על השכר ההתחלתי של פרנק אחד ליום המשולם לפועל אמר שץ: 'מיעוט זה תימני ואשתו צריכים לפרנסתם'.[65] האיכות האישית שהיתה מיוחסת לתימנים — חריצות, צניעות ותמימות — לא עמדה להם בזמן המשבר של 1913 כשהם פוטרו ללא הודעה מוקדמת וללא פיצויים לאחר שנים רבות של עבודה בשכר נמוך.[66]

באותו דוח על פעילות בצלאל, שפרסם שץ ב־1910, הוא העלה גם את הרעיון להקים מושבת אמנים. הוא חשב אז על הקמתה במקום אסטרטגי, על מנת שתעמוד בתחרות עם האומנים הערבים על שוק המזכרות של ארץ הקודש. הוא הציע את יריחו שהיתה אז אתר תיירות מצליח. אמנם חיסרון גדול יש שם, ציין שץ, והוא החום הכבד בקיץ, אבל: 'התימנים שלנו המקום כמו מכוון הוא להם, מפני שנולדו באקלים כזה והם ירגישו את

62. זאב סמילנסקי, 'האינדוסטריה הביתית: גורל חרושת הכבירים', **הפועל הצעיר**, 1 (חשון תרס"ח), וההמשך שם, גליונות כסלו, טבת ואדר ב' תרס"ח.

63. Gershon Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*, Cambridge & New York 1989, pp. 92-111

64. ניצה דרויאן, **באין "מרבד קסמים": עולי־תימן בארץ־ישראל, תרמ"ב–תרע"ד, 1881–1914**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 4–5; יהודה ניני, **תימן וציון: הרקע המדיני, החברתי והרוחני לעליות הראשונות מתימן 1800–1914**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 25–27.

65. שץ, **בצלאל: תולדותיו, מהותו ועתידו**, עמ' יג–טו. שץ מוסיף (עמ' טו) את הסיכוי להתקדם בשכר. הפועלים הוותיקים משתכרים כבר שלושה פרנק ליום. לשם השוואה, מבין הפריטים שיוצרו במחלקת הכסף והפיליגרן הוצעו למכירה סיכות לכובעים מ־1.25 עד 5.5 פרנק, וספלי קפה ותחתיות לספלי קפה נמכרו ב־7 וב־10 פרנק כל אחד. תיבות לתכשיטים מ־5 עד 15 פרנק וכוסות מ־25 עד 100 פרנק, שטיחים נמכרו מ־40 עד 70 פרנק למ"ר, שם, עמ' כז–כח.

66. דרויאן, **באין "מרבד קסמים"**, עמ' 71; גדעון עפרת־פרידלנדר, 'תקופות בצלאל: 3. משברי מלחמת העולם (1913–1919)', בתוך: שילה־כהן (עורכת), **בצלאל של שץ**, עמ' 82–83. הפרשנות שמציע עפרת למשבר הכלכלי הקשה קושרת אותו בעיקר לאירועים חיצוניים ובראשם למלחמת העולם הראשונה. מבקרים בני התקופה דיברו על ליקוי פנימי בארגון בצלאל שהוביל למשבר.

עצמם שם עדיף מבירושלים. ועתה כשישתלמו אצלנו במחלקת הפילגרין חמשים פועלים הגונים הרי יכולים אנו להושיב אותם ואת משפחותיהם ביריחו, שהם יעבדו שם עם אומניהם בשביל בצלאל כדרך שהם עושים בירושלים'.[67]

ממש כמו במושבות, כך גם בבצלאל, השימוש בפועלים התימנים ככוח עבודה זול ותחרות לעבודה הערבית נחשב חלק טבעי מהמפעל הלאומי. וכמו במושבות ראו בהם מקימי בצלאל גוף חסר אישיות וחסר רצון חופשי, כמי שניתן להביאם ולהושיבם ולהעסיקם על־פי הוראה מגבוה. על־פי עפרת, לא הסתפק שץ בתימני בצלאל ונזקק לאומנים נוספים בני עדה זו, בעיקר לצורך יישובם במושבה שביקש להקים, ולכן אף תכנן לנסוע בעצמו לתימן כדי להעלות אומנים תימנים.[68] בסופו של דבר, כפי שכבר הוזכר, הוקמה מושבת בצלאל בשיתוף עם הקרן הקיימת בבן־שמן, פרויקט שנחל כישלון חרוץ. אף־על־פי־כן לא דבק דבר הכישלון ביוקרתו של שץ וחזון כפר האמנים נשאר חקוק בזיכרון כאחד הרעיונות האוטופיים הנעלים שהביא שץ לבצלאל. ראוי להזכיר שאמנות ויצירה לא היו בהכרח חלק מפרויקט מושבת התימנים בבן־שמן: זו התמחתה בייצור המוני של עבודות כסף. לאמיתו של דבר ביצעו פועלי בן־שמן הוראות שהגיעו מירושלים על־פי הדגמים ששלח שמואל פרסוב, מי שהיה מורה במחלקת הכסף.[69]

תעמולה ואכזבה

לאחר סדנת השטיחים וסדנת הכסף הוקמו בבצלאל מחלקות לעבודת עץ, לגילוף אבן, לריקוע נחושת, לשיבוץ ולליתוגרפיה. אולם לגידול במספר המחלקות ולריבוי העובדים והתלמידים לא היה בסיס כלכלי מוצק. על־פי המבקרים של התקופה, המשבר שפרץ והביא להתמוטטות היה תוצאה בלתי־נמנעת של שילוב בין מטרות מנוגדות: פילנתרופיה ועסקים. מבקרים אלה טענו שזה היה ניסיון שלא צלח וכל מבנהו של בצלאל מקורו בטעות: החיבור בין תעשייה לחינוך, בין עסק שמטרתו רווח למוסד הנשען על תרומות, במוסד ש'האקספלואטציה והפילנטרופיה נפגשו בשביל אחד'.[70] טענה נוספת היתה שהמוסד לא

67. שץ, **בצלאל: תולדותיו, מהותו ועתידו**, עמ' יז.
68. עפרת, 'מושבת "בצלאל" בבן־שמן' (לעיל הערה 14), עמ' 129.
69. שם, עמ' 135, 147. על־פי יעל גילעת, הצורפים בבן־שמן יצרו בכל זאת גם עבודות עצמאיות השואבות ממסורת הצורפות התימנית, זאת למרות התנגדותו של פרסוב, ראו: יעל גילעת, '"בצלאל" ומושבת הצורפים בבן־שמן, חלוצת תעשיות הבית: בין תחיית רוח הבוטגה לתחיית הגילדות', בתוך: נורית כנען־קדר ואשר עובדיה (עורכים), **אמנות ואומנות: זיקות וגבולות**, תל־אביב 2003, עמ' 133, 136.
70. יצחק לופבן, 'בצלאל', **הפועל הצעיר**, שנה שביעית, 6 (כ"א בחשון תרע"ד, 21.11.1913), עמ' 4, 6. גם לתומכיו הנאמנים של בצלאל היה ברור שצריך להפריד בין יעדיו השונים של בצלאל ובעיקר בין הצד העסקי ובין קבלת התרומות: ק.ל. סילמן, 'על "בצלאל" ועל יוצרו', שם, שנה שלישית, 18 (ע"ט סיון תר"ע, 6.7.1910), עמ' 8.

יכול היה להצדיק את עצמו מבחינה כלכלית, ההכנסות לא איזנו את ההוצאות, ויותר מזה, אין לתוצרת הזאת שווקים טבעיים ואין ביכולתם של המוצרים להתחרות, לא במחיר ולא באיכות ובסגנון, עם מוצרים דומים מאירופה ומהמזרח. אבל הייצור נמשך במלוא המרץ. בשנת 1913 פרץ משבר שבמהלכו ניסו אנשי ההנהלה להציל את המוסד מקריסה מוחלטת גם על־ידי העברתו של שץ מתפקידו ושינוי המבנה הארגוני והניהולי.[71] שאפתנות יתר וניהול כושל מכל הצדדים היו ככל הנראה הגורמים העיקריים למשבר הראשון. אולם במיתוס של בצלאל מסופר על מאבקו הנחוש של שץ, האמן ואיש הרוח, מול הבורגנים האירופים: 'בעוד שבברלין חפצו במפעל רווחי המנוהל בזהירות מרובה [...] שץ לא היה מעוניין בתחשיבים כאלה, כי אם ביצירתיות עברית'.[72]

לצד המשברים הכלכליים, שנמשכו גם לאחר מלחמת העולם הראשונה, סבל בצלאל לא מעט ממשבר אמון של הציבור ביישוב, של ההנהלה הציונית וגם של תלמידי האמנות. אלה באו לארץ־ישראל בתקווה להגשים את חלומם הן בתור ציונים הן בתור אמנים, אך גילו לאכזבתם שבצלאל אינו בדיוק בית־הספר שעליו חלמו. למען האמת רק מעט מהסטודנטים השלימו את מלוא משך תקופת הלימודים (ארבע שנים) ורבים עזבו בתום שנה או שנה וחצי.[73] הסופר יוסף חיים ברנר תיאר ב־1914 את המשבר ואת נסיונות ההבראה של בצלאל. בדבריו התייחס גם לסטודנטים לאמנות, 'אשר נפלו לקרבן על מזבח־הריקלאמה' — מערכת התעמולה הבצלאלית — בבואם לארץ ועתה הם מסתובבים ללא תכלית, מאוכזבים, כשחלומם היחיד הוא לחזור כלעומת שבאו:

> מהי מטרה ממשית ארצית, כיסוד בית־חרושת לאינדוסטריה [תעשייה] ביתית בירושלים, אם במרומי האופקים הִזהירה האפשרות לקבוע את 'בצלאל' כגלגל־חמה

71. י. ל־ן [יצחק לופבן], 'בצלאל (סוף)', שם, שנה שביעית, 7 (כ"ח בחשון תרע"ד, 28.11.1913), עמ' 8–10.

72. גדעון עפרת־פרידלנדר, 'תקופות בצלאל: שנות השגשוג (1908–1912)', בתוך: שילה־כהן (עורכת), **בצלאל של שץ**, עמ' 69. צלמונה מציג את העימות בין שץ להנהלה לא רק על רקע אידאולוגי, אלא גם כפועל יוצא של פערי תפיסה וטעם אמנותי. יתר־על־כן הוא רואה בשץ איש מעשי שהבין (מיוזמתו) כי עליו לחלק את בצלאל לשניים ולהפריד את בתי־המלאכה מבית־הספר, צלמונה, **בוריס שץ כוהן אמנות**, עמ' 95–98. תיאורים אלה משמיטים בעקיבות את הביקורת הציבורית שנשמעה ביישוב נגד בצלאל ומציגים את הסיפור מנקודת מבטו של שץ, שדמותו בתור גיבור ראשי ומחולל יחיד של האירועים אינה נפגמת. גילעת מציינת כי כשנקלע בצלאל למשבר, עם כשלון מושבת בן־שמן ופיטורי הצורפים, נחשפה מערכת היחסים העכורה והמשפילה לעין כול באמצעות פרסומים בעיתונות: גילעת, 'כי מציון יצא יופי ואמנות מירושלים: עלייתה ונפילתה של מחלקת הפיליגרן בבצלאל', **עת־מול**, 186 (מרס 2006), עמ' 13. עם זאת הדעה הרווחת עד היום על בצלאל מציגה את החזון והמאבק ההרואי להגשמתו, כפי שעולה משאר מאמרי חוברת פופולרית זו, המוקדשת למאה שנה לבית־הספר בצלאל.

73. כפי שעולה מדיווחי רישום ונוכחות התלמידים, 'Matrikel der Bezalelschule', יולי 1914, אצ"מ L42/272.

בשמי התחיה ולעשותו ל׳מרכז אמנותי׳, אשר צעירים אליו ינהרו מכל אפסי ארץ? שבע שנים נמשכה הערבוביה ה׳בצלאלית׳. באולמי המוסד היו תועים איזו שתי עשיריות של צעירים, שדיברו על ליבם השכם והערב, שהם המה המיועדים להיות נושאי האמנות העברית המחודשת. אבל יותר משנתכוונו להם, נתכוונו שהעולם הגדול יֵדע, כי בירושלים מתקיימת אקדמיה אמנותית [...] וכשבא המשבר, שהיה מוכרח לבוא, אחרי שעל נדבות וגוזמאות לא יבוסס שום דבר חיוני, התחילה מהלכת הדעה: צריך להפריד בין בית־הספר ובין בית־החרושת [...]
בית־הספר נפרד, ועתה יש בו כעשרים וחמישה תלמידים ותלמידות [...] אבל עד כמה שעלה לי לדבר עם התלמידים על מצב בית־הספר, נוכחתי, שעד היום הוא נמצא באותו המצב שנמצא בו לפני חמש ולפני שש שנים [...] שחסר הוא כל בסיס וכל פרוגראמה, ושהוא וחניכיו מתקיימים בנס ואינם יודעים מה יולד יום מחר. לרבים מהם יש פנים של ׳מרומים׳ — יוצר ׳בצלאל׳ רימה אותם בהבטחותיו ובידיעותיו הבלתי־נכונות — והחלום על האפשרות לשוב לחוץ־לארץ הוא מיטב־חלומותיהם.[74]

תחושת האכזבה של התלמידים נגרמה קרוב לוודאי משום שסטודנטים שבאו מחו״ל בעקבות התעמולה הרבה כדי ללמוד בבצלאל ציפו למצוא אקדמיה שילמדו בה אמנות, דהיינו ציור ופיסול. למורת רוחם הם מצאו את עצמם עוסקים רוב הזמן במלאכות ובעשיית מזכרות, על אף שנועד להם תפקיד חשוב בתוך המערכת הבצלאלית: להיות המורים לעתיד ו׳רושמי דוגמאות׳. אחד המאוכזבים היה ראובן, שסיפר על כך בזכרונותיו שנים רבות אחר־כך. לא רק שבצלאל ׳היה רחוק עד מאד מהזרמים התוססים בעולם האמנות׳, אלא שגם ׳לא הייתה במוסד זה מחלקה כלשהיא לציור או פיסול, וצעירים אחרים, אשר באו כמוני ללמוד בו נאלצו להיות אומני־מזכרות כדי להתפרנס׳.[75] הפער בין מושגי האמנות של אותם תלמידים צעירים, לעתים בני 17–18, חדורי רוח ציונית שהצליח שץ למשוך, ובין העבודה שהתנהלה בפועל בבצלאל גרם לא רק לאכזבתם המידית, אלא גם שבסופו של דבר בצלאל של שץ לא הטביע חותם של ממש בהמשך העשייה האמנותית בישראל. הדבר אולי מפתיע שכן כמה מהנודעים באמני ישראל של שנות העשרים, נוסף על ראובן, היו בשלב כלשהו תלמידים בבצלאל של שץ, ובהם אהרון אבני, זאב בן־צבי, גוטמן, ליטבינובסקי, פלדי, משה קסטל, ציונה תג׳ר, וכן אמנים שהתפתחו והשפיעו בתקופות

74. יוסף חיים ברנר, ׳מחיי ירושלים׳ (תרע״ד), **כל כתבי י.ח. ברנר**, כ, תל־אביב תשכ״א, עמ׳ 116–117.
75. ראובן רובין, **אוטוביוגרפיה ומבחר תמונות** (עברית: יעקב שרת), תל־אביב 1973, עמ׳ 55. כשהביע ראובן את רצונו לעזוב, הציע לו שץ להיות המנהל האמנותי של מחלקת גילוף השנהב, אך הוא לא ניאות. פרט זה מתברר ממכתב שנשלח אל שץ בינואר 1922 מאת מנהל ׳חברת המסחר והתעשיה רומניה־פלשתינה׳ ובו מֶסר, שכנראה מסר לו ראובן בעל־פה, ואשר צורף לקטלוג תערוכתו של ראובן שנערכה בניו־יורק ב־1921. העתק המכתב: מרכז המידע לאמנות ישראלית ע״ש גבריאל שרובר, מוזיאון ישראל, תיק ראובן I.

מאוחרות יותר, ובהם אריה ארוך, אביגדור סטימצקי ויחזקאל שטרייכמן. אלא שרובם נטשו את בצלאל ונסעו ללמוד באירופה. כששבו לארץ הביאו אתם את רוח האמנות המודרנית המערבית. על השפעתו המצומצמת של בצלאל על המשך הפעילות האמנותית בארץ יעיד תפקידו השולי בביוגרפיה האמנותית של אותם אמנים. בנסותו לשחזר את תקופת בצלאל של הצייר שטרייכמן מראה יונה פישר את מיעוט הנתונים, שעיקרם פנקס התלמיד של שטרייכמן, המדווח על שהשלים קורסים בכיור (בפיסול) ובטכניקות של מלאכת נוי. אך חוץ מזה לא ידוע הרבה על שיטות וגישות הוראה בבצלאל, על חומרים, על מגעים בין מורים לתלמידים ובין תלמידים לבין עצמם: 'מעבר לביקורת על "בצלאל" שהושמעה כעבור עשרות שנים מפי בוגריו, ומעבר לאנקדוטות העולות בזיכרון [...] אפילו מעבר לעבודות תלמידים ובוגרים ששרדו — אין בידינו חומר שיאפשר לשחזר תמונה בהירה של חיי המוסד'. ובאשר לשטרייכמן, כותב פישר, לא רק שאין כל עדות לפעילותו בציור הרי 'כאשר דיבר על תקופת "בצלאל" שלו, דיבר בהכללה, דיבר על השמרנות, על האיבה לכל מה שהוא "מודרני", אישר את ששמענו מפי בוגרים אחרים, וביניהם ארוך וסטמצקי'.[76]

התפיסה שבצלאל שמרן ואפילו 'אקדמי' (הגם שהוא פעל יותר כבית־ספר לאמנות דקורטיבית מאשר כאקדמיה לאמנות), ונגדו 'מרדו' האמנים המזוהים עם הזרמים החדשים באמנות (מי שהיו האבות 'האמיתיים' של האמנות המודרנית הישראלית), שכיחה אף היא בהיסטוריוגרפיה של התקופה.[77] התחרות על הבכורה בין שתי התקופות, כפי שהיא משתקפת אצל כותבי ההיסטוריה, מאפשרת להציג את רגע ההולדת הלאומי במונחים של אירוע מכונן: אם בתור הנחת אבן פינה לבנייה תרבותית (בית־ספר לאמנות) מתוך זיקה גלויה אל העבר התרבותי־לאומי, ואם בתור התרחשות מהפכנית הדוחה את הישן ומעדיפה לבנות את העתיד במונחי הקִדמה, המודרניות והאוניברסליזם. גם 'תקופת הבראשית' השנייה, זו של שנות העשרים המודרניות והתל־אביביות, מצטיירת באור מיתולוגי תוך כדי מחיקה והעלמה של ביקורת ועימותים ששררו בשדה האמנות וששיקפו חילוקי דעות עמוקים בשאלת האוריינטציה הרצויה של התרבות המתהווה ביישוב הציוני בארץ־ישראל.[78]

76. יונה פישר, **שטרייכמן**, תל־אביב 1997, עמ' 37.
77. תמוז (עורך), **סיפורה של אמנות ישראל**, עמ' 38–39; צלמונה, 'ראשית האמנות המודרנית בארץ־ישראל' (לעיל הערה 18), עמ' 31; Gideon Ofrat, *One Hundred Years of Art in Israel*, Boulder, CO 1998, p. 48; Shechori, *Art in Israel*, p.11
78. לדיון בנושא זה ראו: דליה מנור, 'מודרניזם ישראלי באמנות: מזרח או מערב; מקומיות או אוניברסליות — ראשיתה של מחלוקת', בתוך: עודד היילברונר, לארי אברמסון, מיכה לוין (עורכים), **איך אומרים מודרניזם בעברית?**, רסלינג, תל־אביב 2009 (בדפוס).

בצלאל שאחרי שץ – היסטוריה חסרה

אם כן, אפשר לומר כי בית־הספר בצלאל שהקים שץ רחוק למדי מבית־ספר או מאקדמיה לאמנות במובן שאנו מכירים כיום.[79] יתר־על־כן האמנות מתקופת בצלאל של שץ מזוהה בראש ובראשונה עם יצירתם של המורים בבצלאל, ובהם אחדים שהיו קודם תלמידים — זאב רבן, מאיר גור אריה, פרסוב, אהרון שאול שור, אַבֶּל פַּן וכמובן שץ עצמו. ואילו עבודות התלמידים והפועלים נשארו באלמוניותן על־פי־רוב.[80] בתולדות התרבות הישראלית 'אמנות בצלאל' היתה ונשארה מושג קולקטיבי המזוהה עם סגנון מסוים ועם רפרטואר נושאים מוגדר, הקרוב יותר למושגים מסורתיים של תשמישי קודש ואביזרי קישוט ויש להם נגיעה חלקית בלבד לאמנות, לעיצוב ולחיים המודרניים כפי שהתפתחו ביישוב היהודי בארץ משנות העשרים. כשמסירים את מסך המיתוס מתולדות בצלאל מתברר שהן בתחום הכוונות הן בדרכי מימושן קשה לראות בבצלאל של שץ את ראשיתה של האמנות הישראלית המודרנית.[81] מבחינה אידאולוגית ואף מבחינה ארגונית,

79. חשוב להדגיש שאין קשר לזמן הרב שחלף מאז. בבית־הספר סלייד (Slade) בלונדון, הפועל משנות השבעים של המאה ה־19, למדו בעשור הראשון והשני של המאה ה־20 בכירי האמנים המודרנים הבריטים ועד היום הוא אחד מחשובי בתי־הספר לאמנות.

80. יוצא דופן הוא יחיא ימיני. בהיותו נער הוא הופיע במרכז תצלום מחלקת הפיליגרן של בצלאל מ־1909. ימיני היה מהמבצעים המזוהים והמוזכרים תדיר של עיצוביו של רבן ונעשה צורף עצמאי גם מחוץ לבצלאל. בקטלוג התערוכה 'בצלאל של שץ' (שילה־כהן [עורכת], **בצלאל של שץ**, עמ' 343–357) נמנים עוד תלמידים המוזכרים בספר, מצולמים בו, או שעבודותיהם נמצאות באוסף מוזיאון ישראל. אולם חוץ מאלה שהיו לציירים והתפרסמו אחר־כך, רק אחדים מהם זכו להיזכר כששמם צמוד לעבודה מסוימת, ורובם עדיין נשארו באלמוניותם. ראו: טרטקובר ועפרת, **בצלאל 100, א: 1906–1929**.

81. היו כמובן כמה גורמים שבית־ספר בצלאל של שץ היה אפיזודה חסרת המשך באמנות הישראלית. אפשר לציין כמה מהם: (א) הכישלון הכלכלי לאורך כל הדרך, ובעיקר בשנות העשרים, הִקשה על בצלאל לזכות במעמד ציבורי יציב ולקבל תמיכה של המוסדות הציוניים ביישוב. ולאחר שיבשו מקורות המימון מבחוץ, נאלץ בצלאל להיסגר ב־1929; (ב) בצלאל ייעד את עיקר תוצרתו לקהל יהודי בחו"ל, וחוץ מאריחי הקרמיקה לעיטור בתים בתל־אביב — ניסיון נואש אחרון להציל את בצלאל — הוא התעלם מהיישוב, והדבר תרם לתדמיתו ה'גלותית' והשלילית; (ג) האמנים שהתיישבו בארץ במהלך שנות העשרים והגדירו את עצמם 'אמנים מודרנים' והציגו אמנות 'יפה' ומודרנית (בניגוד לאמנות השימושית של בצלאל) פנו לקהל המקומי ונתנו ביטוי להלכי הרוח ולתפיסות האסתטיות, התרבותיות והאידאולוגיות שהתפתחו ביישוב באותן שנים. האוריינטציה המודרניסטית בתחומי אמנות שונים ביישוב בתקופת המנדט, ומנגד גישתו האנטי־מודרניסטית של שץ, יכולים להסביר את השם 'בצלאל החדש' שניתן לבית־הספר עם פתיחתו שוב ב־1935. זה היה איתות ברור להינתקות מבצלאל של שץ (שבכך הוגדר בעצם 'בצלאל הישן') ולשאיפה לפנות לדרך חדשה ולאמנות חדשה. מעניין לציין כי חרף ההבדלים העמוקים במבנה הארגוני והמוסדי של המערכת, ברפרטואר הנושאים והסגנונות ובסוג התוצרת האמנותית שבין אמנות בצלאל לאמני שנות העשרים, אפשר לזהות קִרבה בין הקבוצות הן ביעדים הלאומיים שיוחסו לאמנות הן בדרכים

תוכניתית וסגנונית, בצלאל היה שייך למאה ה־19. העובדה שבצלאל נֶהגה והוקם בתור מערכת יצרנית בארץ מזרחית לא מפותחת, בעלת כוח עבודה זול המשווקת למערב מוצרים בעבודת־יד שערכם העיקרי הוא סמלי־רגשי, היתה גורם לא מבוטל בכשלונו של בצלאל סמוך להקמתו, נוסף על חוסר ההמשכיות שלו בקרב אמני הדורות הבאים חוץ מאשר בקרב יצרני קישוטים ומזכרות. חרף כשלונו זוכה בצלאל של שץ ליוקרה היסטורית רבה. יוקרה זו מקודמת בעיקר בזכות שני המוסדות הרואים את עצמם צאצאיו החוקיים בירושלים: 'בצלאל אקדמיה לאמנות ועיצוב, ירושלים' ומוזיאון ישראל. אלה הובלטו במיוחד באירועים ובפרסומים שיזמו לציון שנת המאה להקמת בצלאל. אולם ניתן לראות גם התרחבות של מגמה זו מעבר למוסדות הירושלמיים. עשרות בשנים התעלם מוזיאון תל אביב מאמנות בצלאל והדגיש את הציור של מה שמכונה 'האסכולה הארץ־ישראלית' של קבוצת 'הציירים המודרנים' שהוא השלב המוקדם של האמנות הישראלית. הוא עשה זאת באמצעות תערוכות שונות, ובהן 'שנות העשרים באמנות ישראל' משנת 1982,[82] וכמובן במדיניות האיסוף. באחרונה מורגש מפנה בקו זה: שתי רכישות משנת 2002, פסל ראש של ילד תימני מאת רבן (ככל הנראה בעקבות תערוכה מקיפה לאמן זה שהוצגה במוזיאון תל אביב ב־2001) ותבליט לזכרו של הרצל מאת שץ פותחים את המקבץ 'מאה שנות אמנות בישראל' בקטלוג של עבודות נבחרות מאוסף מוזיאון תל אביב לאמנות.[83] דהיינו גם מוזיאון תל אביב לאמנות רואה עתה את היצירה של שץ ושל אמני בצלאל כראשיתה של האמנות הישראלית. המאבק בין הציירים המודרנים של שנות העשרים ובין אמני בצלאל על הבכורה בסיפור הלאומי הוכרע לפי שעה, לפחות ברמה ההיסטוריוגרפית, בנצחונו של שץ. נראה כי בראייה מפוכחת לעתיד, מייסדו ומנהלו של בצלאל עשה רבות כדי לאפשר את הביסוס ההיסטורי הזה. בארכיון הציוני המרכזי בירושלים שמורים תיקים עבים ובהם גזרי עיתונות מן התקופה, שאספו וסידרו שץ ואנשיו. מכיוון שבצלאל אכן זכה לסיקור נרחב בעיתונות היהודית והציונית חומרים אלה הם בסיס חשוב המסייע למחקר ומעודד את קיומו. כנגד זה, פרקים אחרים במאה שנותיו של בצלאל נותרו עלומים ברובם הגדול, ייתכן כי זאת בשל ההתמקדות החוזרת ונשנית בדמותו ובחזונו של שץ עצמו. גם היבטים רבים על פעילותו של המוסד שהקים עדיין לא נחקרו, וגם חפצי האמנות והאומנות שנוצרו בבצלאל זכו עד כה למחקר חלקי בלבד.[84]

שבאמצעותם ביקשו אמנים משתי הקבוצות לממש יעדים אלה, ראו: Manor, *Art in Zion*, pp. 71-73, 182-185

82. אויגן קולב, **ראשית המודרניזם בציור הישראלי 1920–1930**, מוזיאון תל אביב, תל־אביב 1957; מארק שפס (עורך), **שנות העשרים באמנות ישראל**, מוזיאון תל אביב, תל־אביב 1982.

83. Mordechai Omer (ed.), *Highlights from the Tel Aviv Museum of Art*, Tel Aviv 2005, pp. 234-235

84. בתערוכה 'בצלאל של שץ' הוצגו כ־1450 פריטים, ואילו בכרך העבה שליווה את התערוכה (שילה־כהן [עורכת] **בצלאל של שץ**), רק פרק אחד קצר וכוללני (פרק ו) מוקדש לדיון בסגנון ובאיקונוגרפיה של חפצי בצלאל. יעל גילעת עסקה בצדדים הסגנוניים של הצורפות בבצלאל,

בכל הנוגע לאמנות ולעיצוב מודרניים בארץ־ישראל היה זה בלי ספק ׳בצלאל החדש׳ שנפתח בשנת 1935 לאביו מולידו של בצלאל של ימינו. על כך עמד רן שחורי, מנהלה של האקדמיה בשנות השמונים, שיזם תערוכה ומחקר בנושא וקבע כי ׳בצלאל של היום חייב את קיומו ואת הישגיו לקודמיו בשנות השלושים, הארבעים והחמישים׳.[85] ל׳בצלאל החדש׳ — בין מסיבות היסטוריות או ביורוקרטיות — לא נצבר אותו מסד של חומרים תיעודיים כמו בימי שץ. הרבה ממה שנוצר שם לא זכה לתשומת הלב הראויה, חוץ ממחקרו החלוצי של עפרת, שנותר, לאחר יותר מעשרים שנה, בודד בשטח.[86] ככל שגברה תשומת הלב לתקופת בצלאל של שץ כמיתוס המקור של האמנות הישראלית, כך נעלמו מהתודעה שנים רבות וחשובות של עשייה ויצירה, שנים של בנייה איטית של מוסדות אמנות ושל מערכת מורכבת ורבת פנים שאינה עולה בקנה אחד עם הנופך האגדי השורה על סיפור האמנות בישראל.

ראו: ׳׳בצלאל״ ומושבת הצורפים בבן־שמן׳ (לעיל הערה 68). אליק מישורי דן באריחי הקרמיקה של בצלאל שקישטו בתים בתל־אביב של שנות העשרים והיו נושא לתיעוד ומחקר, ראו למשל: אליק מישורי, **שורו הביטו וראו: איקונות וסמלים חזותיים ציוניים בתרבות הישראלית**, תל־אביב **2000**, עמ׳ **94–115**. לדיון באיקונוגרפיה של חפצי בצלאל ראו: Manor, *Art in Zion*, pp. 43-70

85. רן שחורי, ׳פתח דבר׳, בתוך: גדעון עפרת, **בצלאל החדש, 1935–1955**, ירושלים **1987**, עמ׳ **9**.

86. במבוא לספר (שם, עמ׳ 10) מעיד עפרת על הקושי המעשי במחקרו בגלל מיעוט הממצא הארכיוני ומכיר במגבלות התוצאה. ׳הלוואי׳, הוא כותב ׳יעודד ספר זה את הבאים לתקנו ולהשלימו׳ — קריאה זו עדיין לא נענתה.

תלמידים, תלמידות ומורי בצלאל בחזית בית־הספר (הבניין הראשון), 1906
פורסם בירחון *Ost und West*, ינואר 1907

מחלקת האריגה של בצלאל, 1906
פורסם בירחון *Altneuland*, 3, 1906, ובירחון *Ost und West*, ינואר 1907

שטיח 'שיר השירים', 1910–1914,
עבודת בצלאל על־פי עיצוב יעקב
קנטרוביץ ראש מחלקת השטיחים,
צמר, 100x170 ס"מ
באדיבות אוסף אלאן ב' סליפקה,
ירושלים
Courtesy of the Alan B. Slifka
collection, Jerusalem

שטיח 'הר סיני', 1910–1920, עבודת בצלאל, צמר, 160x133 ס"מ
באדיבות אוסף אלאן ב' סליפקה, ירושלים
Courtesy of the Alan B. Slifka collection, Jerusalem

סלסלה לסוכריות, 1913, עבודת בצלאל, כסף פיליגרן, אופייני לעבודת בן שמן, כנראה חלק מסט שולחני, 12x7.5 ס"מ
באדיבות אוסף אלאן ב' סליפקה, ירושלים
Courtesy of the Alan B. Slifka collection, Jerusalem

תיק למגילת אסתר, 1910–1929, עבודת בצלאל, כסף פיליגרן, 5x18 ס"מ
באדיבות אוסף אלאן ב' סליפקה, ירושלים
Courtesy of the Alan B. Slifka collection, Jerusalem

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
אי"ט – ארכיון יד טבנקין, רמת־אפעל
אמ"ע – ארכיון מפלגת העבודה ע"ש משה שרת, בית ברל
א"צ – ארכיון צה"ל, גבעתיים
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

משה ארנס	סביון
אליהו בורוכוב	רמת השרון
אליזבט גולדווין	אורנים — המכללה האקדמית לחינוך
אברהם דורון	האוניברסיטה העברית בירושלים
חוי דרייפוס (בן־ששון)	האוניברסיטה העברית בירושלים
יחיעם ויץ	אוניברסיטת חיפה
אייל כתבן	אוניברסיטת בר־אילן
אירית מילר	אוניברסיטת חיפה
אורלי ק׳ מירון	אוניברסיטת בר־אילן
גיא מירון	מכון שכטר למדעי היהדות
דליה מנור	אוניברסיטת לונדון
יורם עברון	אוניברסיטת חיפה
מוטי ענברי	אוניברסיטת ברנדייס, בוסטון
שלום רצבי	אוניברסיטת תל־אביב
פנינה שוקרון־נגר	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
אלחנן שילה	מכללת אורות ישראל והמכינה הקדם צבאית של התנועה ליהדות מתקדמת
אילון שמיר	המכללה האקדמית בית ברל

מכון בן־גוריון לחקר ישראל – רשימת ספרים

אביזוהר מאיר, 1985, הציונות הלוחמת: מבוא ליומן בן־גוריון ולזכרונותיו 1939.

אביזוהר מאיר, 1990, בראי סדוק: אידיאלים חברתיים ולאומיים והשתקפותם בעולמה של מפא"י, בשיתוף עם הוצאת עם עובד.

אביזוהר מאיר, פרידמן ישעיהו (עורכים), 1948, עיונים בתכניות החלוקה, 1937–1947.

אדר לילי (עורכת), 1998, דוד בן־גוריון: ביבליוגרפיה, כרך א: 1904–1948.

אדר לילי (עורכת), 2000, אוצר מונחים בתולדות הציונות ובתקומת ישראל.

אדר לילי (עורכת), 2003, דוד בן־גוריון, ביבליוגרפיה, כרך ב: 1949–1973.

אדר לילי (עורכת), 2006, דוד בן־גוריון, ביבליוגרפיה, כרך ג: מאמרים על בן־גוריון, 1921–1999.

אהרונסון שלמה, 1999, דוד בן־גוריון: מנהיג הרנסנס ששקע.

אהרונסון שלמה, 2008, היטלר, בעלות הברית והיהודים, בשיתוף עם הוצאת הקיבוץ המאוחד.

אוחנה דוד, 2003, משיחיות וממלכתיות: דוד בן־גוריון והאינטלקטואלים בין חזון מדיני לתאולוגיה פוליטית.

אונגר שבתי, 2001, פועלי־ציון בקיסרות האוסטרית, 1904–1914, בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב.

אופנהיים ישראל, 1993, תנועת החלוץ בפולין, 1929–1939.

אור אמדע, בן־אשר סמדר (עורכות), 2007, המוכר והזר: ייצוגים חברתיים בקבוצות בישראל.

אורון יאיר, 1999, כולנו יהודים גרמנים: רדיקלים יהודים בצרפת בשנות השישים והשבעים, בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב והוצאת עם עובד.

אייזנשטדט שמואל נח, 2002, הציוויליזציה היהודית: הניסיון ההיסטורי היהודי בפרספקטיבה השוואתית וגילוייו בחברה הישראלית.

אסיה אילן, 1994, מוקד הסכסוך: המאבק על הנגב 1947–1956, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי.

ארנוולד משה, 2004, מצור בתוך מצור: הרובע היהודי בירושלים העתיקה במלחמת העצמאות, בשיתוף עם העמותה לחקר כוח המגן ע"ש ישראל גלילי, משרד הביטחון — ההוצאה לאור והארכיון לתולדות "ההגנה".

באואר יהודה, 2008, הרהורים על השואה, בשיתוף עם יד ושם.

באומל תידור יהודית, 2004, גיבורים למופת: צנחני היישוב במלחמת העולם השנייה ועיצוב הזיכרון הקולקטיבי הישראלי.

ביגר גדעון, 2001, ארץ רבת גבולות: מאה השנים הראשונות של תיחום גבולותיה של ארץ־ישראל, 1840–1947.

בלשן צביה, 4002, איחוד מפולג: הברית העולמית של מפלגות פועלי־ציון, 1907–1920.

בן־גוריון דוד, 1987, **זכרונות ו (מן העיזבון)**, עורך: מאיר אביזוהר, בשיתוף עם הוצאת עם עובד.
בן־גוריון דוד, 1993, **לקראת קץ המנדט (זכרונות מן העיזבון)**, עורך: מאיר אביזוהר, בשיתוף עם הוצאת עם עובד.
בן־גוריון דוד, 1993, **פעמי מדינה (זכרונות מן העיזבון)**, עורך: מאיר אביזוהר, בשיתוף עם הוצאת עם עובד.
בן־גוריון דוד, 1997, **נילחם כאומה (זכרונות מן העיזבון)**, עורך: מאיר אביזוהר, בשיתוף עם הוצאת עם עובד.
בן־ישראל חדוה, 2004, **בשם האומה: מסות ומאמרים על לאומיות וציונות**, בשיתוף עם מרכז צ׳ריק לתולדות הציונות, היישוב ומדינת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים.
בן פורת אמיר, 2002, **ממשחק לסחורה: הכדורגל הישראלי, 1948–1999**.
בן־רפאל אליעזר, 2001, **זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן־גוריון**.
בר דורון, 2007, **לקדש ארץ: המקומות הקדושים היהודיים במדינת ישראל 1948–1968**, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי.
בר־און מרדכי, 1991, **אתגר ותגרה: הדרך למבצע קדש — 1956**.
בר־און מרדכי, 2001, **גבולות עשנים: עיונים בתולדות מדינת ישראל, 1948–1967**, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי.
בר־גיל שלמה, 1999, **מחפשים בית מוצאים מולדת: עליית הנוער בחינוך ובשיקום שארית הפלטה, 1945–1955**, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי.
בר־גיל שלמה, 2005, **בראשית היה חלום: בוגרי תנועות הנוער החלוציות מאמריקה הלטינית בתנועה הקיבוצית 1946–1967**.
גולן ארנון, 2001, **שינוי מרחבי — תוצאת מלחמה: השטחים הערביים לשעבר במדינת ישראל, 1948–1950**.
גורן תמיר, 2006, **חיפה הערבית בתש״ח: עוצמת המאבק וממדי ההתמוטטות**, בשיתוף עם משרד הביטחון — ההוצאה לאור והארכיון לתולדות ״ההגנה״.
גורני יוסף, 1998, **בין אושוויץ לירושלים**, בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב והוצאת עם עובד.
גורני יוסף, בראלי אבי, גרינברג יצחק (עורכים), 2000, **מחברת עבודה לארגון עובדים: לקט מאמרים על הסתדרות העובדים בימי היישוב והמדינה**, בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב.
גינוסר פנחס (עורך), 1989, **הספרות העברית ותנועת העבודה**.
גל אלון, 1985, **דוד בן־גוריון: לקראת מדינה יהודית**.
גל אלון (עורך), 1999, **ישראל הנכספת: האידיאלים והדימויים של יהודי צפון־אמריקה**, בשיתוף עם הספרייה הציונית.
גל ג׳וני, 2002, **האומנם נטל מרצון? — סיפורה של ההתמודדות עם האבטלה, 1920–1995**.

גלבוע משה, 1994, **י׳ ליבוביץ: דברים והיפוכם**.
גל־נור יצחק, 1994, **ושבו בנים לגבולם: ההכרעות על מדינה ושטחים בתנועה הציונית**, בשיתוף עם הוצאת מאגנס.
גרינברג יצחק, 2001, **עם לוחם: הנחת היסודות למערך המילואים, 1949–1950**.
דה־מלאך יואל, שילוני צבי, 2003, **המחקר החקלאי ברמת־הנגב**.
דהאן־כלב הנרייט, ינאי ניצה, ברקוביץ ניצה (עורכות), 2005, **נשים בדרום: מרחב, פריפריה, מיגדר**, בשיתוף עם הוצאת חרגול.
דורמן מנחם, קומם אהרן (עורכים), 1989, **אלתרמן ויצירתו**, בשיתוף עם הוצאת הקיבוץ המאוחד.
דרורי זאב, 2000, **אוטופיה במדים: תרומת צה״ל להתיישבות, לקליטת העלייה ולחינוך בראשית ימי המדינה**.
ויץ יחיעם, 2002, **ממחתרת לוחמת למפלגה פוליטית: הקמתה של תנועת החרות 1947–1949**.
זית דוד, 2002, **האוטופיה השומרית: השומר־הצעיר בפולין, 1921–1931**, בשיתוף עם יד יערי, גבעת חביבה.
חבר חנן, 1995, **בשבי האוטופיה: מסה על משיחיות ופוליטיקה בשירה העברית בארץ־ישראל בין שתי מלחמות העולם**.
טובי יעקב, 2008, **על מפתן ביתה: התגבשות מדיניותה של ישראל בסוגיית הפליטים הפלסטינים, 1948–1956**, בשיתוף עם מוסד הרצל, אוניברסיטת חיפה.
טופל מנחם, 2005, **המנהלים החדשים: הקיבוץ על דרך אחרת**, בשיתוף עם יד טבנקין, רמת אפעל.
טל דוד, 1998, **תפיסת הביטחון השוטף של ישראל: מקורותיה והתפתחותה 1949–1956**.
יבלונקה חנה, 2008, **הרחק מהמסילה: המזרחים והשואה**, בשיתוף עם ידיעות אחרונות — ספרי חמד.
כהן אורי, בן־רפאל אליעזר, בראלי אבי, יער אפרים (עורכים), 2006, **ישראל והמודרניות: למשה ליסק ביובלו**, בשיתוף עם יד יצחק בן־צבי, המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב ומכון צ׳ריק לתולדות הציונות, האוניברסיטה העברית בירושלים.
כוגן מרדכי (עורך), 1989, **בן־גוריון והתנ״ך: עם וארצו**.
כנרי ברוך, 2003, **טבנקין בארץ־ישראל**, בשיתוף עם יד טבנקין, רמת אפעל.
לבל אודי (עורך), 20052, **ביטחון ותקשורת: דינמיקה של יחסים**.
ליפסקר אבידב, 2000, **לעמל יולד: שירת אברהם ברוידס, תרע״ט–תשל״ד**, בשיתוף עם הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה.
מישקינסקי משה, 2004, **עיונים בסוציאליזם היהודי: אסופת מאמרים**, בשיתוף עם המכון לחקר התפוצות באוניברסיטת תל־אביב ומכון גוטאיינר לחקר הבונד ותנועת הפועלים היהודית באוניברסיטת חיפה.

נבו גידי, 2005, **שבעה ימים בנגב: על 'ימי צקלג' לס. יזהר**, בשיתוף עם הוצאת הקיבוץ המאוחד.
נבו גידי, ארבל מיכל, גלוזמן מיקי (עורכים), 2008, **עִתּוֹת של שינוי: ספרויות יהודיות בתקופה המודרנית**.
ניר הנרי, 2008, **רק שביל כבשו רגלי: תולדות התנועה הקיבוצית**, בשיתוף עם מוסד ביאליק והוצאת הקיבוץ המאוחד.
עזריהו מעוז, 1995, **פולחני מדינה: חגיגות העצמאות והנצחת הנופלים, 1948–1956**.
עזריהו מעוז, 2005, **תל־אביב העיר האמיתית: מיתוגרפיה היסטורית**.
עילם יגאל, 2000, **יהדות כסטטוס קוו: פולמוס מיהו יהודי 1958 כהארה על יחסי דתיים וחילוניים במדינת ישראל**, בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב והוצאת עם עובד.
ערפלי בעז, 1998, **רב־רומאן: חמשה מאמרים על תמול שלשום לש"י עגנון**, בשיתוף עם הוצאת הקיבוץ המאוחד.
פורת חנינא, 1996, **מישימון לארץ נושבת: רכישת קרקעות והתיישבות בנגב, 1930–1947**, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי.
פורת חנינא, 2002, **הנגב: ממדבר לארץ מזרע: פיתוח ויישוב הנגב 1949–1956**.
פז־ישעיהו אביגיל, גורני יוסף (עורכים), 2006, **הישג היסטורי בתמורותיו: ההתיישבות הקיבוצית והמושבית, 1910–1990**, בשיתוף עם יד טבנקין, רמת אפעל, יד יערי, גבעת חביבה והמכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב.
פינקוס בנימין, 1986, **יהודי רוסיה וברית־המועצות: תולדות מיעוט לאומי**.
פינקוס בנימין (עורך), 1987, **יהדות מזרח אירופה בין שואה לתקומה, 1944–1948**.
פינקוס בנימין, 1993, **תחייה ותקומה לאומית: הציונות והתנועה הציונית בברית־המועצות, 1947–1987**.
פינקוס בנימין, 1999, **סופה של תקופה: יהודי ברית־המועצות בעידן גורבצ'וב, 1985–1991**.
פינקוס בנימין, 2005, **מאמביוולנטיות לברית בלתי כתובה: ישראל, צרפת ויהודי צרפת 1947–1957**.
פינקוס בנימין, 2007, **'יחסים מיוחדים': ברית המועצות ובעלות בריתה ויחסיהן עם העם היהודי, הציונות ומדינת ישראל 1939–1959**.
פינקוס בנימין, בנסימון דוריס (עורכים), 1992, **יהדות צרפת, הציונות ומדינת ישראל**.
פינקוס בנימין, טרואן אילן (עורכים), 1988, **סולידריות יהודית לאומית בעת החדשה**.
פלדשטיין אריאל, 2003, **קשר גורדי: דוד בן־גוריון, ההסתדרות הציונית ויהדות ארצות־הברית 1948–1963**.
פנסלר דֶֶרֶק יונתן, 2001, **תכנון האוטופיה הציונית: עיצוב ההתיישבות היהודית בארץ־ישראל, 1870–1918**, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי.
פרידמן ישעיהו, 1996, **גרמניה, תורכיה והציונות, 1897–1918**, בשיתוף עם אוניברסיטת בן־גוריון בנגב ומוסד ביאליק.

פרידמן ישעיהו, 2004, מיתוס של כפל ההבטחות: בריטניה, הערבים והציונות, 1915–1920.

פרילינג טוביה, 1998, חץ בערפל: דוד בן־גוריון, הנהגת היישוב ונסיונות הצלה בשואה, בשיתוף עם המכון ליהדות זמננו באוניברסיטה העברית.

צור אלי, 1998, נופי האשליה: מפ"ם 1948–1954.

צור אלי (עורך), 2005, עולם ישן אדם חדש: קהילות ישראל בעידן המודרניזציה.

צור אלי, 2006, לפני בוא האפלה: השומר הצעיר בפולין ובגליציה, 1930–1940, בשיתוף עם יד יערי, גבעת חביבה.

צור מוקי (עורך), 2001, בשנה הבאה: 'שנות טובות' מן הקיבוץ, בשיתוף עם יד יערי, גבעת חביבה ויד טבנקין, רמת אפעל.

צור מוקי, 2007, פָּרְעָה בָּרוּחַ: עיונים בתרבות הקיבוץ והתרבות הישראלית, בשיתוף עם יד טבנקין, יד יערי והמכון לחקר הקיבוץ, אוניברסיטת חיפה.

צור מוקי ודניאלי יובל (עורכים), 2004, יוצאים בחדש האביב: פסח ארץ־ישראלי בהגדות מן הקיבוץ, בשיתוף עם יד יצחק בן־צבי, יד טבנקין, רמת אפעל ויד יערי, גבעת חביבה.

צמרת צבי, 1993, ימי פור ההיתוך: ועדת חקירה על חינוך ילדי העולים (1950).

צמרת צבי, 1997, עלי גשר צר: עיצוב מערכת החינוך בימי העלייה הגדולה.

קנטור אפרת, 2007, 'בעצמם הם כותבים להם שיר': עיצוב הזיכרון הקולקטיבי בקיבוץ המאוחד 1948–1978, בשיתוף עם יד טבנקין.

קצבורג־יונגמן מירה, 2008, נשים ציוניות באמריקה: הדסה ותקומת ישראל.

קרן מיכאל, 1988, בן־גוריון והאינטלקטואלים: עוצמה, דעת וכריזמה.

רוז'נסקי רחל, 2004, זהויות נפגשות: פועלי־ציון בצפון אמריקה 1905–1931.

רצבי שלום, 2003, בין גורל לייעוד: השיח התיאולוגי היהודי בארצות הברית, בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב והוצאת עם עובד.

שאלתיאל שלמה (עורך), 1999, אמנות בשירות רעיון: כרזות השומר הצעיר, 1937–1967, בשיתוף עם יד יערי, גבעת־חביבה.

שגב זוהר, 2007, מפוליטיקאים אתניים למנהיגים לאומיים: ההנהגה הציונית־אמריקנית, השואה והקמת מדינת ישראל.

שהם ראובן, 1997, סנה בשר ודם: פואטיקה ורטוריקה בשירתו המודרניסטית והארכיטיפית של אורי צבי גרינברג.

שורץ שפרה, 1997, קופת־חולים הכללית: עיצובה והתפתחותה כגורם המרכזי בשירותי הבריאות בארץ־ישראל, 1911–1937.

שורץ שפרה, 2000, קופת חולים, הסתדרות, ממשלה: מהלכים בעיצובה של מערכת הבריאות בישראל, 1947–1960.

שטאובר רוני, 2000, הלקח לדור: שואה וגבורה במחשבה הציבורית בארץ בשנות החמישים, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי.

שיף עופר, 2001, **יהודים משתלבים: אוניברסליזם רפורמי אמריקני מול ציונות, אנטישמיות ושואה**, בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב, המכון לחקר השואה באוניברסיטת בר־אילן והוצאת עם עובד.

שלום זכי, 1995, **דוד בן־גוריון, מדינת ישראל והעולם הערבי, 1949–1956**.

שלום זכי, 2004, **בין דימונה לוושינגטון: המאבק על פיתוח האופציה הגרעינית של ישראל 1960–1968**, בשיתוף עם מכון יפה למחקרים אסטרטגיים באוניברסיטת תל־אביב.

שלום זכי, 2004, **כאש בעצמותיו: דוד בן־גוריון ומאבקיו על דמות המדינה, 1963–1967**.

שלם חיים, 2007, **עת לעשות להצלת ישראל: אגודת ישראל בארץ ישראל לנוכח השואה, 1942–1945**.

שמש משה, טרואן אילן (עורכים), 1994, **מבצע קדש ומערכת סואץ 1956: עיון מחדש**.

שמש משה, 2004, **מהנַכְבָּה לנַכְסָה: הסכסוך הערבי־ישראלי והבעיה הלאומית הפלסטינית, 1957–1967, דרכו של נאצר למלחמת ששת הימים**.

שמש משה, דרורי זאב (עורכים), 2008, **טראומה לאומית: מלחמת יום הכיפורים אחרי שלושים שנה ועוד מלחמה**.

Aronson Shlomo (ed.), 2002, *New Records - New Perspectives*.

Ben-Gurion David, 1997, *Like Stars and Dust: Essays from Israel's Government Year Book*.

Bensimon Doris & Pinkus Benjamin (eds.), 1989, *Les Juifs de France, le Sionisme et l'État d'Israel*, Paris: l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO).

Gal Allon, 1991, *David Ben-Gurion and the American Alignment for a Jewish State*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press & Jerusalem: The Magnes Press.

Gal Allon (ed.), 1996, *Envisioning Israel: The Changing Ideals and the Images of North American Jews*, Jerusalem: The Magnes Press.

Gal Allon & Gottschalk Alfred (eds.), 2000, *Beyond Survival and Philanthropy: American Jewry and Israel*, Cincinnati: Hebrew Union College Press (in associ ation with the Ben-Gurion Research Center and the Center for North American Jewry, Ben-Gurion University of the Negev).

Troen S. Ilan & Shemesh Moshe (eds.), 1990, *The Suez-Sinai Crisis 1956: Retrospective and Reappraisal*, London: Frank Cass.

Troen S. Ilan & Pinkus Benjamin (eds.), 1992, *Organizing Rescue: National Jewish Solidarity in the Modern Period*, London: Frank Cass.

כתבי עת

עיונים בתקומת ישראל: מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל, 1 (תשנ"א/1991), עורך: פנחס גינוסר.
עיונים בתקומת ישראל, 2 (תשנ"ב/1992), עורך: אבי בראלי.
עיונים בתקומת ישראל, 3 (תשנ"ג/1993), עורך: פנחס גינוסר.
עיונים בתקומת ישראל, 4 (תשנ"ד/1994), עורך: פנחס גינוסר.
עיונים בתקומת ישראל, 5 (תשנ"ה/1995), עורך: פנחס גינוסר.
עיונים בתקומת ישראל, 6 (תשנ"ו/1996), עורך: פנחס גינוסר.
עיונים בתקומת ישראל, 7 (תשנ"ז/1997), עורך: פנחס גינוסר.
עיונים בתקומת ישראל, 8 (תשנ"ח/1998), עורך: פנחס גינוסר.
עיונים בתקומת ישראל, 9 (תשנ"ט/1999), עורך: פנחס גינוסר.
עיונים בתקומת ישראל, 10 (תש"ס/2000), עורך: פנחס גינוסר.
עיונים בתקומת ישראל, 11 (תשס"א/2001), עורך: פנחס גינוסר.
עיונים בתקומת ישראל, 12 (תשס"ב/2002), עורכים: פנחס גינוסר ואבי בראלי.
עיונים בתקומת ישראל, 13 (תשס"ג/2003), עורכים: פנחס גינוסר, אבי בראלי, גדעון כ"ץ.
עיונים בתקומת ישראל, 14 (תשס"ד/2004), עורכים: אבי בראלי וגדעון כ"ץ.
עיונים בתקומת ישראל, 15 (תשס"ה/2005), עורכים: אבי בראלי וגדעון כ"ץ.
עיונים בתקומת ישראל, 16 (תשס"ו/2006), עורכים: אבי בראלי, גדעון כ"ץ.
עיונים בתקומת ישראל, 17 (תשס"ז/2007), עורכים: אבי בראלי, גדעון כ"ץ.
עיונים בתקומת ישראל, 18 (תשס"ח/2008), עורכים: אבי בראלי, גדעון כ"ץ.

ציונות: פולמוס בן זמננו (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 1996, עורכים: פנחס גינוסר ואבי בראלי. בשיתוף עם המכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב.

כלכלה וחברה בימי המנדט, 19181–1948 (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 2003, עורכים: אבי בראלי ונחום קרלינסקי.

איש בסער: מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 2004, עורכים: אבי בראלי ופנחס גינוסר. בשיתוף עם מוסד הרצל לחקר הציונות ולימודה באוניברסיטת חיפה, מכון ז'בוטינסקי בישראל, תל־אביב, ומרכז מורשת מנחם בגין, ירושלים.

חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 2005, עורכים: אבי בראלי, דניאל גוטוויין, טוביה פרילינג, בשיתוף עם הוצאת יד יצחק בן־צבי, 2 כרכים.

מסביב לנקודה: מחקרים חדשים על מ"י ברדיצ'בסקי, י"ח ברנר וא"ד גורדון (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), 2008, עורכים: אבנר הולצמן, גדעון כ"ץ, שלום רצבי.

ישראלים, 1 (2007), עורך: אמיר פלג, בשיתוף המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב.

Israel Studies, vol. 1, nos. 1-2 (1996); vol. 2, nos. 1-2 (1997); vol. 3, nos. 1-2 (1998); vol. 4, nos. 1-2 (1999); vol. 5, nos. 1-2 (2000); vol. 6, nos. 1-3 (2001); vol. 7, nos. 1-3 (2002), vol. 8, nos. 1-3 (2003); vol. 9, nos. 1-3 (2004); vol. 10, nos. 1-3 (2005); vol. 11, nos. 1-3 (2006); vol. 12, nos. 1-3 (2007), vol. 13, nos. 1-3 (2008). Editor: S. Ilan Troen. A joint publication of the Ben-Gurion Research Center and the Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies, in affiliation with the Association for Israel Studies – Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

Shvut: Studies in Russian and East European Jewish History and Culture, vols. 1-2 (17-18) (1995); vols. 3-4 (19-20) (1996); vols. 5-6 (21-22) (1997); vol. 7 (23) (1998); vol. 8 (24) (1999); vol. 9 (25) (2000); vol. 10 (26) (2001); vol. 11 (27) (2002-2003). Editor: Benjamin Pinkus. In cooperation with the Diaspora Research Institute, Tel Aviv University.

ISRAEL STUDIES

*"Publishing original scholarship investigating the founding and cultural evolution of the State of Israel, [**Israel Studies**] takes a truly interdisciplinary approach, encompassing not only history, economics, and political science but also literature and sociology."*

Library Journal

Israel Studies is a publication of and edited at the Ben-Gurion Research Institute for the Study of Israel & Zionism, Ben-Gurion University of the Negev. It presents multidisciplinary scholarship on Israeli history, politics, society, and culture. It is published three times a year. Each issue includes essays and documents on issues of broad interest reflecting diverse points of view. Temporal boundaries extend to the pre-state period, although emphasis is on the State of Israel. Due recognition is also given to events and phenomena in Diaspora communities as they affect the Israeli State. In addition to articles, issues include documents and review essays of recent scholarly research on Israel.

Editor: S. Ilan Troen

Assistant Editor: Natan Aridan

RECENT EDITIONS

Volume 13, no. 1 (Spring 2008)

Special Volume: Territory and Space in Israeli Society and Politics

Guest Editor: David Newman

David Newman
Introduction – Geographic Discourses: The Changing Spatial and Territorial Dimensions of Israeli Politics and Society
Stanley Waterman
Constructing Spatial Knowledge: Geography as a Discipline: A Critical Overview of the Evolution of Israeli Human Geography
Yoram Bar-Gal and Bruria Bar-Gal
'To Tie the Cords between the People and its Land': Geography Education in Israel
Gideon Biger
The Boundaries of Israel – Palestine, Past, Present and Future: A Critical Geographical View
Haim Yacobi
Architecture, Orientalism and Identity: The Politics of the Israeli-Built Environment
Alon Tal
Space Matters: Historic Drivers and Turning Points in Israel's Open Space Protection Policy
Moshe Brawer
The Image of Israel's Geographical Transformation (In Honor of Israel Prize Recipient, Prof. Elisha Efrat)
Eran Razin
Arie Shachar (1935-2006) – Transformations of Israel's Urban Geography

Volume 13, no. 2 (Summer 2008)

Articles

Alexander Yakobson
Jewish Peoplehood and the Jewish State, How Unique? – A Comparative Survey

Moshe Shemesh
The Origins of Sadat's Strategic ***Volte-Face*** *(Marking 30 Years Since Sadat's Historic Visit to Israel, November 1977)*

Menachem Klein
Jerusalem as an Israeli Problem – A Review of Forty Years of Israeli Rule over Arab Jerusalem

Dov Waxman
From Conflict to Consensus: Cultural Conflict and the Israeli Debate over Territorial Withdrawal

Paula Kabalo
Mediating between Citizens and a New State: The History of ***Shurat ha-mitnadvim***

Yaron Peleg
From Black to White: Changing Images of Mizrahim in Israeli Cinema

Ted Sasson and Shaul Kelner
From Shrine to Forum: Masada and the Politics of Jewish Extremism

Yagil Levy
The Sociological Heritage of Moshe Lissak: The Bi-directional Utilization of a Conceptual Framework

Review Essays

Shlomo Aronson
Tom Segev, *1967 – Israel, War and the Year that Transformed the Middle East*, and, Isabella Ginor and Gideon Remez, *Foxbats over Dimona: The Soviets' Nuclear Gamble in the Six-Day War*

Mitchell Bard
Michael Oren, *Power, Faith, and Fantasy: America in the Middle East: 1776 to the Present*

Volume 13, no. 3 (Fall 2008)

Special Volume: Israeli Secular-Religious Dialectics
Guest Editor: Gideon Katz

Introduction
Gideon Katz

Articles

Doron Bar
Reconstructing the Past: The Creation of Jewish Sacred Space in the State of Israel, 1948-1967

Nissim Leon
The Secular Origins of Mizrahi Traditionalism
Gideon Katz
Secularism and the Imaginary Polemic of Israeli Intellectuals
Ron Margolin
The Implicit Secularism of Martin Buber's Thought
Eliezer Ben-Rafael
The Faces of Religiosity in Israel: Cleavages or Continuum?
Shalom Ratzabi
Religious Thinkers on the Secular State
Haim Rechnitzer
Redemptive Theology in the Thought of Yeshayahu Leibowitz
Yuval Jobani
Three Basic Models of Secular Jewish Culture

Document
"Who Is a Jew?" – Professor Isaiah Berlin's Memorandum to the Prime Minister of Israel, 23 January 1959

ABSTRACTS

The Philosophical Foundation of the Pioneering Idea in Nachman Syrkin's Thought

Eilon Shamir

Historical academic research has barely dealt with Nachman Syrkin, despite his major importance in establishing the pioneer ethos of social Zionism. His thought relates to non-Marxist socialism, which enhances moral aspects in socialism, relying on Moshe Hess's theory, on the one hand, and on Narodnik's thought, on the other.

In his early twenties, Syrkin took on the task of constructing a political theory that would incorporate the seemingly contradicting aspirations of socialism and Zionism. At the core of his theory stood the confrontation with Marxism, as it was perceived at the time, with its rigid determinism and materialism. Syrkin dealt with philosophical-epistemological and historical aspects of the issue, in order to enhance the idea of the individual's freedom of will.

Freedom of will is important at the historical-political level: general movements stemming from materialistic developments are important in history; however, individuals and groups of individuals that can contribute a new interpretation to history are important, too. These individuals deviate from the society they belong to, and can direct history according to the ideas they present to society. Those voluntarily-contributed ideas helped lay down an important conceptual foundation for the development of constructive socialism in Eretz-Israel, in the second decade of the twentieth century, including the *Hehalutz* movement.

Zionism in the Thought of Rabbi Z.Y. Kook and the Origins of *Gush Emunim*

Motti Inbari

Rabbi Zvi Yehuda Kook (1891-1981) is one of the most important spiritual leaders of Religious Zionism and a major figure in the shaping of Israeli society. The *Gush Emunim* movement was established in 1974 under his spiritual leadership.

His teachings changed dramatically over the years, and can be divided into two major stages. During the first stage of his spiritual development, Rabbi Kook totally identified with Zionist ideology, and was very vocal against its opponents from the Orthodox world. After the 73' War, however, a dramatic change occurred, after which he started to shun from a complete identification with Zionism, while attacking the very legitimacy of the State to conduct an independent policy, when it came to returning land to Arab rule.

Analyzing the changes in his approach will provide a better understanding of the reasons that led him to change from a spiritual back-stage player to a political leader and spiritual guide for a mass movement, who was active in the public sphere. Hence we will be able to examine the spiritual background for the establishment of *Gush Emunim*, and the internal tensions that characterize this movement, from its very beginning to the present day.

Rabbi Kook's Interpretation of Lurianic Kabbalah: The Appearance of New Souls and *Tikkun Ha'olam*

Elchanan Shilo

This article presents the topic of the appearance of souls in Rabbi Kook's writings and demonstrates how he introduced modern ideas into the processes of Lurianic Kabbalah.

The article is divided into three parts: (a) The appearance of the souls through sifting; (b) The appearance of souls from the elevation of Worlds; (c) New souls in the future. The article compares texts of Lurianic Kabbalah with passages from Rabbi Kook's writings and dispels much of the obscurity surrounding his work. By comparing Rabbi Kook's writings to his use of Lurianic Kabbalistic sources,

we can see his creativity, not only as a philosopher, but also as an exegete. Thus we can appreciate Rabbi Kook both as a Lurrianic Kabbalist and as a modern philosopher.

The Universal Mission of the Jewish People in the Thought of Emmanuel Levinas

Elisabeth Goldwin

Emmanuel Levinas's definition of ethics does not differentiate between Jews and non- Jews. However, in his Jewish writings, the Jewish people keep their particularity and do not disappear within ethnic universality. This paradoxical position has already been discussed. I would like to add the following points to the discussion:

a. Levinas's Talmudic readings are not research, but interpretation; it is a reading geared towards linking the text to reality. The article interprets one of his Talmudic readings ('Vieux comme le monde?') dealing with this topic. Levinas's reading, while discussing whether Judaism is necessary to the world and to the universal values contained in the Torah, also leads to the importance of the Halacha in keeping those values, in connection with actual behavior and with Jewish destiny, as a special heritage. Thus the complexity of Levinas's approach to the question is uncovered.
b. In Levinas's later writings, the self 'substitutes' for the other, although it remains separate and chosen, chosen for this substitution. There is a structural similarity between this point and the way Levinas envisions the relationship between the Jewish people and other peoples.
c. Levinas's attitude towards the State of Israel and his expectation that in it a new balance between ethics and politics would be invented constitutes the second part of this article. Although his vision is utopian, it is connected to a specific reality and represents another aspect of the particularity of the Jewish people nowadays.
d. Levinas's approach sets a challenge for the State of Israel and its self-definition as a Jewish State.

Gershom Scholem: From a Critique of Martin Buber's Hassidism to Its Negation

Shalom Ratzabi

The article discusses Martin Buber's interpretation of the Hasidic movement and Gershom Scholem's criticism of the enterprise. Its aim is twofold: the first is to reconstruct the polemic between Buber and Scholem. I follow the sources and the course of Scholem's arguments, while at the same time I heed to Buber's responses, when he did respond. The second goal is to understand the development of this polemic. Scholem's criticism of Buber's interpretation of Hasidism only reached its immoderate form in his article from 1961. The article concludes that we should understand Scholem's criticism of Buber on a larger basis than one that is purely scholarly. In order to understand the Buber-Scholem polemic around the Hasidic movement we should take into account not only their disputes on erudite matters but also their political attitudes, as well as their personal relations.

Unemployment in Israel at the Turn of the 21th Century: Why Have the Unemployed Not Formed a Protest Movement?

Avraham Doron

Israel holds high unemployment rate of more than 10 percent, in the last decade, and a parallel continuous erosion of unemployment insurance benefits. This article explains the reasons for the passivity and for the lack of protest and resistance among the unemployed.

Israel is essentially an immigrant society, in which the bonds of solidarity among the various population groups remain weak. The economic and social gaps within Israeli society are mostly corollary to the issues of origin and identity that separate the various groups. Thus, the unemployed are seen as another separate group within the wider Israeli society, which draws negative attitudes toward them, thereby affecting their capacity to organize collective protest activities.

Other salient factors that limited the possibilities of the jobless to organize protest activities were linked to the indifference of the major labor parties towards the predicament of the unemployed; the weakness of the *Histadrut* – the Labor

Unions Federation – in general, and in particular among the lower etchelons of the workforce; the open and hidden efforts on the part of the government to de-legitimize the unemployed by manipulating public opinion against them and using various methods to control their behavior; the efforts to individualize the problem of high unemployment; and the heterogeneity of the unemployed themselves, regarding their individual frustration and incapacity to organize and act together.

A Comment on Yitzhak Greenberg's *Anatomy of a Crisis Foretold: The Collapse of Labor Owned Enterprises in the '80s*

Eliahu Borukhov

Reading Greenberg's book, one may gain the wrong impression that the liquidation of the '*Hevrat Ha'ovdim*' (the holding company of the worker's economy) was the result of the economic crisis in the 1980's. The article describes the recovery of the main industrial companies that were owned by the *H.H*. during the years 1988-1991. It then criticizes Greenberg's analysis of the causes that led to the economic crisis of the 1980's, and rejects the claim according to which it stemmed from a 'genetic fault' on the part of labor-owned economic enterprises (as suggested by Greenberg) and lists several outcomes of the catastrophic policy of the *Likud* government during the years 1984-1988, and the economic stabilization policy of 1985: (1) The real appreciation of the exchange rate; (2) The astronomic interest rates after 1985; (3) The decline in construction activity; (4) The drop in the demand for military equipment.

The article describes the policy of Chaim Ramon, who was elected Secretary of the *Histadrut* in May 1994, and his decision to liquidate the *H.H*. Finally, it describes the general sale of the industrial holdings of the *H.H*. for more than NIS one billion (approximately $350 million).

The Founding of the 'Medical Office' and the Main Organization of Medical Examination of Immigrants to Eretz-Israel (1934-1939)

Eyal Katvan

When immigration to Eretz-Israel resumed in 1919, Zionist organizations required prospective immigrants to undergo medical and mental examinations in their country of origin, as a prerequisite to immigration. Further examinations were held soon after they reached Eretz-Israel. The links between both sets of medical examinations were loose and relied on different and inconsistent instructions. It was only in 1934 that the Medical Office was founded alongside the Zionist Immigration Department, and the administration of immigrants to Eretz-Israel was placed in the hands of a central authority. This was also a significant step towards the foundation of a wide-ranging system based on a holistic view of its authority in relation to the medical treatment (including physical examination) of immigrants.

This article centers on the foundation and operation of the Medical Office, focusing on the hygiene-related program, in general, and the medical examination of immigrants and prospective immigrants, in particular. Looking into the scientific and bureaucratic foundations of the establishment of the Medical Office provides a chapter in the history of medicine and the foundation of medical organizations in pre-State Israel. Furthermore, the discussion throws light on the history of Zionism and immigration policies at the time. The article proposes that during the period in question, the aims of the medical examination of immigrants changed from a medical tool whose main goal was to select prospective immigrants, to a medical tool within a complex mechanism of education, assimilation and 'normalization' of immigrants to Eretz-Israel. The reasons for this shift stem from a change in the nature and composition of immigration, as well as from personal and individual interests of those associated with establishing this mechanism.

Economic Nationalism in a Comparative Perspective: Jewish Port Workers between Salonika and Haifa, 1923-1936

Orly C. Meron

The article presents a comparative analysis of the patterns of economic nationalism as observed in two port cities – Salonica, Greece, and Haifa, Eretz-Israel - during

different phases of the development of the respective nation-states. The article positions Salonica's Jewish port workers in the role of 'control population' within the context of the ports of Salonica and Haifa. This enables a comparison of revelations of economic nationalism associated with the forms of initial formation of the national labor forces in industrial sectors linked to the port – the public infrastructure; it is therefore sensitive to discrimination based on national criteria.

The article examines signs of Greek economic nationalism directed against the Jewish minority labor force, which was eventually driven out of its traditional positions in the port of Salonica, for the benefit of Greek orthodox refugees from Anatolia (1923) during the final demographic and geo-political consolidation of the Greek nation-state (the 'post-colonial phase'). The preference for Athens and the port of Piraeus, as opposed to Salonica and its port; the drop in job opportunities in the port as a result of newly-introduced efficiency measures; and the tendency among Greek shippers from the already-established Greek-owned shipping industry to employ co-nationals – i.e. Greek (and not Ladino) speakers – for onshore work; all of the above contributed not only to intensifying the competition between Jewish and Greek port workers in Salonica, but also to negatively divert the scope of Jewish labor employed in the port.

The article shows that expressions of economic nationalism by Jewish leaders in pre-State Israel – who hoped to absorb Salonica's Jewish port workers in order to establish a Jewish manual working class – and the 'Judaization' of the work force, which took place simultaneously in the new port of Haifa during the long processes, both stemmed from the processes of de-colonization from alien rule (British) and of the formation of the Jewish nation-state.

Sino-Israeli Relations in Retrospect

Yoram Evron

Prior to the establishment of their secret relations in the late 1970s, and in the ensuing decades, Israel and the People's Republic of China have striven to define their interests and policies vis-à-vis each other. These attempts have been influenced by their respective attitudes towards these relations and by mutual misperceptions. Over the years the relations have shifted radically from deep hostility to exceptional amity until, in 2005, the disillusionment regarding the arms transfer led to a crisis whose consequences for Israel remain to be fully understood.

The article outlines the major developments in Sino-Israeli relations since Israel officially recognized China, in an attempt to outline their typical patterns and motives. To this end, it refers to previous analyses and relies on a variety of Israeli and Chinese sources. The main conclusions are that in light of their relations, China takes into account their consequences on its international position to a much wider extent than does Israel; that Israel does not have – and has never had – leverage over China's political decision-making; and that Israel should learn how to better handle its relations with both China and the U.S.

'A Ship without a Steering Wheel Sailing Towards the Unknown': The Warsaw Ghetto, 22 September 1942-17 January 1943

Havi Dreifuss (Ben-Sasson)

This article deals with one of the less known aspects of the Warsaw Ghetto daily life between the Great Deportation (22.7-21.9.1942) and the January *Aktion* (18.1.1943). A few months prior to the Warsaw Ghetto Uprising, it numbered approximately 50,000 shattered Jews. These were the survivors of the largest Ghetto the Germans had set up and who, despite the inhuman conditions that prevailed, managed to create a vital life until most of its inhabitants were sent to Treblinka and murdered. In the months between the summer of 1942 and the spring of 1943, the remaining members of the Jewish community underwent many changes – from deep sorrow and depression, through moral and social disintegration, until the establishment of a basis for a communal organization that led to the renewal of various aspects of Jewish public life.

On the basis of rich archival documentation, life in the Warsaw Ghetto following the Great Deportation is described, as well as the important role played by the labor force in the diminished Ghetto. Diaries, testimonies and later accounts expose the social life which emerged in the Ghetto, and the role played by the young Underground activists in the new structure. The activities carried out by the Jewish Underground at the different stages of the Ghetto are presented in a broad context, in order to place them in the framework they revolved, particularly as part of the social processes and public and private life which developed in the Ghetto. Thus, the Underground grew out of the despair which they shared by all Ghetto Jews and were part of a wider Jewish structure that managed to develop in spite of the horror – albeit facing many difficulties.

Not United in a Common Struggle

Moshe Arens

In April 1943, outnumbered and outmatched Jewish fighters in the Warsaw Ghetto rose up against German troops, who were assisted by Ukrainian military companies. This battle is considered the first uprising against German troops in occupied territory in WWII. The Jewish fighters received no assistance from the Allied Forces, throughout the battle, which lasted a few days.

Two Jewish organizations took part in this struggle: the ETZI [Hebrew acronym for Jewish Military Organization] (in Polish, *Żydowski Żwiazek Wojskowy*), a group mostly associated with the Revisionists and Betar, followers of Jabotinsky; and the ŻOB (*Żydowsky Organizacja Bojowa*), the Jewish Fighters' Organization, which included members of all the other Zionist organizations, as well as the anti-Zionist Bund, and communists. Although these organizations fought to achieve the same goal, they did not cooperate. Even in the Ghetto, the same antagonism, which had caused a rift between these political camps apart prior to the eruption of WWII, subsided. In Vilna, however, the organizers of the Jewish underground movement, the FPO [Yiddish acronym for *Fareinigte Partizaner Organizacje*] managed to overcome these obstacles. They formed one organization comprising quasi all the groups found in the Vilna Ghetto.

The article deals with the question as to why this did not happen in the Warsaw Ghetto, and why these organizations, all of them fighting to achieve the same goal, did not unite.

A 'Useful Past' and the Crisis of the European Jews: Popular Jewish Historiography in Germany, France and Hungary in the 1930s

Guy Miron

The article presents various types of historical writings and the use of memory on the part of European Jewish public spokesmen in the 1930s, in order to cope with the rising threat of Fascism and Nazism. It focuses on the level of popular writing and is based first and foremost on publications in liberal and communal Jewish

journals. The developing forms of the useful past are examined comparatively in three communities: Germany, France and Hungary.

Modern German, French and Hungarian Jewries were formed under the impact of emancipation. As a part of this process, mainstream spokesmen in these communities developed a new form of historiography, by presenting a useful past that supported their aspiration to integrate into the local societies as equal citizens. Their views on the past were therefore based both on Jewish and on local national historical narratives, attempting to harmonize between them.

Examining the discourse of the 1930s on Jewish history, the article seeks to point to continuity and change in the presentation of the Jewish past. Thus, for example, it presents the ongoing intensive use of the recalling of key historical heroes (such as Moses Mendelssohn, in Germany, and Adolf Crémieux, in France), as well the change in the emphasis of their public representation. A key issue that is dealt with in the article is the changing attitude of certain liberal Jewish spokesmen to the idea of progress.

The Languages of the 'Disengagement'

Pnina Shukrun-Nagar

The article examines a text written by Moshe Arens, published by Ari Shavit in his book '*Halukat Ha'aretz*' (the Division of the Land). This text, as all those comprised in the book, contemplates possible outcomes of the 'Disengagement' (August 2005).

Naturally, the multiple ideological and emotional standpoints towards the process are reflected in the language: the process, officially entitled 'Disengagement', was also labeled 'withdrawal', 'deportation', 'evacuation', and more. The region in which the process took place was called 'the Gaza Strip', 'Gush Katif' (the name of the actual location), 'the Occupied Territories', etc. and the people involved were named 'settlers', 'extracted', 'displaced persons' etc. In Bakhtin's terms, this diversity is an expression of the presence of polyglots, of the multiplicity of languages. The article concentrates on polyphony, on the multiplicity of languages within a single person's language.

Arens's stance towards the process, as expressed in the text, is complex and consists of several points, differing ideologically, emotionally and linguistically,

each seen as a separate and unique 'voice'. Some of the voices act as external voices, opposed to Arens's own voice, such as, for example, the Palestinian voice, which is extremely foreign to the text and, to some extent, the voice of '*Eretz Israel Hashlema*' (The Greater Israel, literally, the Complete Land of Israel). In contrast, some of the voices blend with what Arens presents as his own voice, and therefore may be considered as additional internal levels of consciousness. These are the voices of the region's residents and of the history of the Jewish nation.

Ha'olam Hazeh between the Kastner Trial and the Eichmann Trial

Yechiam Weitz

In the early years of the State of Israel, two main trials dealing with the Holocaust were held – the first one was the Kastner Trial and the second one was the Eichmann Trial.

The research literature has dealt in depth with the attitude of ***Ha'olam Hazeh*** and its editor Uri Avneri towards the first trial, but has neglected the second trial. The purpose of this article is to deal with the attitude of this weekly towards the second trial, which can be summed up as follows:

1. The Israeli government made serious errors in it treatment of the 'Eichmann Affair'; from a huge success, it therefore turned into a clear failure.
2. It supported unpopular suggestions connected with the trial. An example was Dr. Nachum Goldmann's suggestion to create a special International Court for judging Eichmann. A large majority of Israelis were against it, but the weekly supported it.
3. It repeatedly tried to raise issues connected to the 'Kastner Trial'.
4. Avneri insisted that Nazism was a universal phenomenon rather than a German one, and that it could appear anywhere in the world – including Israel. In the course of the Eichmann Trial, this claim was rarely made.

Anglo-Jewish Exhibitions at the Turn of the 20th Century: Integration and Separatism

Irit Miller

At the turn of the 20th century, two Anglo-Jewish exhibitions took place in London: *The Anglo-Jewish Historical Exhibition* in 1887 at the Royal Albert Hall, which was the first major Jewish exhibition, and the exhibition entitled *Jewish Art and Antiquities* in 1906, at the Whitechapel Art Gallery. This article examines both exhibitions, their historical conditions and background, and their aims and target audience.

The Anglo-Jewish Historical Exhibition spotlighted Jewish ceremonial artifacts and displayed records of Anglo-Jewish history. The uniqueness of *The Jewish Art and Antiquities* exhibition was in presenting works by Jewish artists active in England and on the continent. The goal of the exhibitions was to impart the roots of the Jewish community in England, its cultural heritage, achievements and contributions. The exhibitions aimed at showing integration and acculturation, and to strengthen the community's standing within English society. At the same time, the exhibitions promoted communal alliances, raised issues of identity and self-image, and questions about Jewish culture and art.

Art, Nationalism and Public Relations: The Myth of Betzalel

Dalia Manor

According to a commonly perceived notion, Israeli art was born at a specific moment in history: the founding of the Betzalel School of Arts and Crafts in Jerusalem in 1906, by Boris Schatz. Paradoxically, this notion was accompanied for a long time by the view that Betzalel was in effect a failure, particularly with regards to later artistic developments in Jewish Palestine. The newly arrived artists in the 1920s – known as the Modernists – were then thought of as representing the 'true' beginning of Israeli art. The historical campaign to crown Betzalel as the origin of Israeli art emerged in the 1980s, in the context of a new and relatively short-lived attention allocated to the history of Israeli art, and of a wider concern with issues of identity in Israeli society and culture. This interest was exhibited across several studies,

books and historical exhibitions, all of which aiming through different arguments and by focusing on various artists, to point at the 'real father' of Israeli art.

Despite being credited as representing the origin of Israel's modern art, Betzalel and its set of workshops, which produced decorative objects and Holy Land souvenirs, was well rooted in 19th century ideas about Jewish national art and the need to cultivate it, and in the concept of productivization of the Jews and of the need to supply trade education and jobs to the poor Jewish community of Jerusalem in order to relieve them from charity. An important concept behind the financial management of Betzalel was the low wages paid to the artisans, especially the Oriental Jews, who were considered cheap labor. The clash between these ideas in their realization caused constant problems that finally brought Betzalel to its closure in 1929. In 2006 the centenary of Betzalel was grandly celebrated by the two institutions, which declare themselves its descendents, the Israel Museum and the Betzalel Academy of Art and Design. Once again the focus was on Boris Schatz as the legendary 'father of Israeli art', overlooking the 'New Betzalel' and many decades of creative developments in Israeli art and design that have fallen into oblivion.

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 18

THE BEN-GURION RESEARCH INSTITUTE • SEDE BOQER CAMPUS
BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV
2008

Editors: Avi Bareli, Gideon Katz
Assistant Editor: Orna Miller
Editorial Board: Avi Bareli, Tuvia Friling, Daniel Gutwein, Aviva Halamish, Gideon Katz, Moshe Lissak, Israel Oppenheim, Zaki Shalom, Avigad Vonshak
Advisory Board: Avi Bareli, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Menahem Brinker, Hebrew University; Itamar Even-Zohar, Tel Aviv University; Tuvia Friling, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Allon Gal, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Reasearch Institute; Daniel Gutwein, Haifa University; Aviva Halamish, Open University; Gideon Katz, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Moshe Lissak, Hebrew University; Matityahu Mintz, Tel Aviv University; Israel Oppenheim, Ben-Gurion University of the Negev; Benjamin Pinkus, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Zaki Shalom, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Moshe Shemesh, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Ilan Troen, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Avigad Vonshak, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute

Style Editing: Israel Ronen, Ravit Delouya, Nurit Valk, Einat Amit-Yairi
Type Editing: Nili Hirt
Abstracts Editing: Myriam Roth-Ron
Cover Design: Adth Vanooijen
Production Manager: Shaul Shragai

ISSN 0792-7169
© 2008
All Rights Reserved
The Ben-Gurion Research Institute

Photo Typesetting: Sefi Graphics Design, Beer Sheva
Printed in Israel at Keterpress Enterprises, Jerusalem

CONTENTS

Thought

Eilon Shamir	The Philosophical Foundations of the Pioneering Idea in Nachman Syrkin's Thought	1
Motti Inbari	Zionism in the Thought of Rabbi Z.Y. Kook and the Origins of *Gush Emunim*	29
Elchanan Shilo	Rabbi Kook's Interpretation of Lurianic Kabbalah: The Appearance of New Souls and *Tikkun Ha'olam*	55
Elisabeth Goldwin	The Universal Mission of the Jewish People in the Thought of Emmanuel Levinas	79
Shalom Ratzabi	Gershom Scholem: From a Critique of Martin Buber's Hassidism to Its Negation	99

Society

Avraham Doron	Unemployment in Israel at the Turn of the 21th Century: Why Have the Unemployed Not Formed a Protest Movement?	125
Eliahu Borukhov	A Comment on Yitzhak Greenberg's *Anatomy of a Crisis Foretold: The Collapse of Labor Owned Enterprises in the '80s*	153
Eyal Katvan	The Founding of the 'Medical Office' and the Main Organization of Medical Examination of Immigrants to Eretz-Israel (1934-1939)	167
Orly C. Meron	Economic Nationalism in a Comparative Perspective: Jewish Port Workers between Salonika and Haifa, 1923-1936	193

Foreign Relations

Yoram Evron	Sino-Israeli Relations in Retrospect	237

The Crisis of the European Jews

Havi Dreifuss (Ben-Sasson)	'A Ship without a Steering Wheel Sailing Towards the Unknown': The Warsaw Ghetto, 22 September 1942-17 January 1943	265
Moshe Arens	Not United in a Common Struggle	289
Guy Miron	A 'Useful Past' and the Crisis of the European Jews: Popular Jewish Historiography in Germany, France and Hungary in the 1930s	307

Linguistic and the Media

Pnina Shukrun-Nagar	The Languages of the 'Disengagement'	341
Yechiam Weitz	***Ha'olam Hazeh*** between the Kastner Trial and the Eichmann Trial	363

Art

Irit Miller	Anglo-Jewish Exhibitions at the Turn of the 20th Century: Integration and separatism	389
Dalia Manor	Art, Nationalism and Public Relations: The Myth of Betzalel	417

Abbreviations 442

List of Participants 443

List of Books Published by The Ben-Gurion Research Institute 444

ISRAEL STUDIES 454

English Abstracts i

משתתפים:

משה ארנס
אליהו בורוכוב
אליזבט גולדווין
אברהם דורון
חוי דרייפוס (בן־ששון)
יחיעם ויץ
אייל כתבן
אירית מילר
אורלי ק' מירון
גיא מירון
דליה מנור
יורם עברון
מוטי ענברי
שלום רצבי
פנינה שוקרון־נגר
אלחנן שילה
אילון שמיר