עיונים בתקומת ישראל



16

עיונים בתקומת ישראל

מאסף לבעיות הציונות, היישוב
ומדינת ישראל

כתב העת יוצא לאור בסיוע
יד דוד בן־גוריון

המערכת: מכון בן־גוריון לחקר ישראל, מדרשת בן־גוריון, מיקוד 84990
טל׳ 1/6596940(08), פקס 6596939(08)

כתובת אלקטרונית: omiller@bgu.ac.il

מאמרים יש להגיש באמצעות תקליטון או בדואר אלקטרוני. יש לצרף תקציר בשפה האנגלית (עד 300 מילים לרבות שם המאמר ושם המחבר).

עיונים בתקומת ישראל

מאסף לבעיות הציונות, היישוב ומדינת ישראל

כרך 16



מכון בן־גוריון
לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן־גוריון • קריית שדה־בוקר
הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
תשס"ו – 2006

עורכים: אבי בראלי, גדעון כ״ץ

עורכת משנה: אורנה מילר

מערכת: ישראל אופנהיים, אבי בראלי, דניאל גוטוויין, פנחס גינוסר, יהודה גרדוס, אביבה חלמיש, גדעון כ״ץ, משה ליסק, טוביה פרילינג

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; פנחס גינוסר, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; אלון גל, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; יהודה גרדוס, 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; יונתן פרנקל, האוניברסיטה העברית בירושלים; זכי שלום, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון; משה שמש, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, מכון בן־גוריון

עריכת לשון: ישראל רונן, רוית דלויה, נורית וַלק, נילי הירט, עינת אמית־יאירי

התקנה: נילי הירט

תרגום ועריכה אנגלית: שולמית עמיר־זרמי

עיצוב העטיפה: אד ואן אויין

מרכז ההוצאה לאור: שאול שרגאי

ISSN 0792-7169

תוכן המאמרים על אחריות המחברים

© 2006

כל הזכויות שמורות

למכון בן־גוריון

אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

קריית שדה־בוקר תשס״ו

סדר צילום: ספי עיצוב גרפי, באר־שבע

נדפס בישראל במפעלי דפוס כתר, ירושלים

תוכן העניינים

ספרות ותרבות

איריס פרוש — 'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה') — 1
ברכה דלמצקי־פישלר

אירית מילר — אבירות, לאומיות וזהות אנגלית־יהודית ביצירתו של סולומון ג'וזף סולומון — 41

זכריה פלווין — המלחין ארנסט בלוך וזיקתו לרעיון הלאומי־היהודי — 63

דת וחילוניות

נסים ליאון — 'מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?': לשאלת התפתחותה של החרדיות המזרחית בישראל — 85

בועז הוס — 'קומוניזם אלטרואיסטי': הקבלה המודרניסטית של הרב אשלג — 109

אריה נאור — 'גם לאפיקורסים יש חלק בסיני': לבירור יחסו של זיבוטינסקי למורשת היהודית — 131

צבי צמרת — אחד העם ועיצוב החינוך החילוני בישראל — 171

צבא ודיפלומטיה

זכי שלום — דיפלומטיה בצל מלחמה: ישראל, ארצות־הברית ומצרים בשלביה הראשונים של תקופת ההמתנה, 14-23 במאי 1967 — 195

זאב דרורי — צבא וחברה במדינת ישראל בשנות החמישים — 342

פוליטיקה וחברה

אברהם דורון — חלוקת מזון ובתי־תמחוי: תחליף למדיניות רווחה בישראל של שנות האלפיים — 275

אמיר גולדשטיין — שקיעת הציונים־הכלליים וכשלון האלטרנטיבה הליברלית, 1959-1961 — 293

אלון גן — שינויים חברתיים בתנועה הקיבוצית בשנות השישים — 343

הדס שדר — שלוש תפישות של מקום בשיכון הציבורי בישראל בשנות החמישים — 373

יאיר בוימל — עקרונות מדיניות האפליה כלפי הערבים בישראל, 1948-1968 — 391

עיתונות

רענן ריין — שובו של חואן פרון לשלטון בראי העיתונות העברית: ארגנטינה, ישראל והיהודים, 1973-1974 — 415

מוסטפא כבהא — יהודים מזרחים בעיתונות הערבית בישראל, 1948-1967 — 445

העולם היהודי

אליעזר בן־רפאל וליאור בן חיים־רפאל — זהויות יהודיות בנות זמננו: עדיין 'עם יהודי' אחד? — 463

אהוד מנור — 'הם כמו הבונד': תמיכת פארווערטס בציונות משנות העשרים — 499

מתתיהו מינץ — הנוסחה החבויה של לנין בשאלה היהודית ונוכחותה בשיח הסובייטי־יהודי — 533

עיון וביקורת

שלמה סבירסקי — על כלכלה וחברה בימים של אימפריה — 549

רשימת קיצורים — 594

רשימת משתתפים — 594

רשימת ספרים – מכון בן־גוריון לחקר ישראל, הציונות ומורשת בן־גוריון — 595

ISRAEL STUDIES — 602

תקצירים באנגלית — i

ספרות ותרבות

'מה אנחנו עושים כאן?'
(עוד קריאה ב'הדרשה')

איריס פרוש וברכה דלמצקי־פישלר

חלק א

'הציונות לא המשך, לא רפואה שם למכה'

יש מי שמדבר על עצמו כמשמעו – על עצמו וגופו. ויש מי שמדבר בחברו ונמצא שאינו מדבר אלא על עצמו; ויש מי שמדבר על עמו וגורלו, תרבותו וספרותו – ואף הוא אינו מדבר אלא על עצמו.
(חיים הזז, 'הלשון העברית', **תרבות**, כ [תשכ"ז], עמ' 34)

סיפורו של חיים הזז 'הדרשה' נכתב חודשים ספורים לפני שהגיעו לארץ הידיעות על שואת יהודי אירופה, ופורסם לראשונה בסוף שנת 1942, כשהחלו לזרום הידיעות הראשונות.[1] מיד עם הופעתו עורר הסיפור תגובות קוטביות, והפולמוס הנמשך סביבו תרם לא במעט לקביעת מקומו המרכזי בתודעת התרבות הישראלית.

במלאות חמישים שנה לפרסום הסיפור הקדיש דן לאור מאמר מקיף לפרשת התקבלותו.[2] לא כאן המקום לחזור ולדון בה לפרטיה. לענייננו די לעמוד על כמה מן המגמות הבולטות שהסתמנו בפרשה זו.

* תודתנו מסורה לגב' דלית ברמן, לפרופ' משה טאובה ולמר אליעזר ניבורסקי, שנשאלו על סוגיות ביידיש והשיבו בחפץ לב, לגב' קרן דובנוב וד"ר מיכאל ריז'יק על תרומתם בפענוח המילים והצירופים שמקורם ברוסית ובתַעתּוּק של המילים הרוסיות לאותיות לטיניות (תעתיק עממי, לנוחיות הקורא), ולמר אמנון שפירא שהיה כתובת נאמנה לשאלות בלשניות. תודה מקרב לב גם לגב' אביבה הזז יושבת ראש 'יד למורשת חיים הזז' ולמר גיל וייסבלאי, מנהל הארכיון בה, על הסיוע במידע ובמסמכים ארכיוניים, ולאקדמיה ללשון העברית על הרשות לדלות מידע ממאגרי המילון ההיסטורי. ההדגשות במובאות הן משלנו אלא אם צוין אחרת.

1. דן לאור, 'מ"הדרשה" ל"כתב אל הנוער העברי": הערות למושג "שלילת הגולה" ', **אלפיים**, 21 (תשס"א), עמ' 171-186.
2. דן לאור, '"הדרשה" אחר חמישים שנה', **הארץ**, ערב סוכות תשנ"ד, 29 בספטמבר 1993.

אחת התופעות המתמיהות בהתקבלותו של הסיפור היא, שבחמישים שנות הפולמוס שהתנהל סביבו לא נתגלו חילוקי דעות של ממש באשר לפירושו. למן המאמרים שפורסמו על הסיפור מיד עם הופעתו, פרי עטם של שרגאי בהצופה, אב"א אחימאיר בהמשקיף ורבקה גורפיין בהשומר הצעיר, דרך תגובותיהם של כנענים כמו בנימין תמוז, יונתן רטוש ובועז עברון ועד למאמריהם של ברוך קורצווייל, אברהם קריב ודן מירון נתגלתה בין המבקרים הסכמה כללית. בין בגלוי ובין במובלע התפרשה דרשתו של יודקה על דעת כולם כמין מניפסט ציוני או פרוטו־כנעני, המזהה את היהדות עם הגלות ותובע בנחרצות להינתק משתיהן גם יחד – כי 'ארץ ישראל זה כבר לא יהדות'.[3]

היחיד שעמד על האופי הרב־משמעי של 'הדרשה' היה מיכאל קרן, שסבר כי הביקורת לא הבחינה בממד האירוני של הסיפור והחמיצה את אופיו הדיאלקטי. קרן לא עסק בניתוח שיטתי של הסיפור, אלא דן בו בקצרה במסגרת דיון כולל ביחסיו של בן־גוריון עם האינטלקטואלים, ואת העמדות המיוחסות להזז ביסס לא רק על 'הדרשה' אלא גם על נאום שנשא הזז בשנת 2691 (כעשרים שנה לאחר פרסום 'הדרשה'). כמו קודמיו, גם קרן ראה בדרשה מניפסט פוליטי, אך שלא כמותם סבר שהיא מניפסט של אינטלקטואל ספקן הנמנע מקביעות נחרצות. לדעתו שיקף הסיפור את עמדותיו של הזז א י ש ה ר ו ח, אשר 'מילא תפקיד חשוב בתהליך ההיסטורי של התחייה הלאומית־התרבותית, ובאותה עת הטיל ספק בטבעו האותנטי של תהליך זה'.[4]

בהיעדר חילוקי דעות פרשניים של ממש בין המבקרים שהעמידו את היצירה הספרותית במרכז דיונם, התמקדה המחלוקת על 'הדרשה' בשתי שאלות: האחת – האם יודקה, גיבור 'הדרשה', מבטא את השקפותיו של הסופר חיים הזז? והשנייה – האם יש לחייב או לשלול את ההשקפות הללו? בחינת העמדות של משתתפי הפולמוס מעלה שהשאלה השנייה היא שהזינה לאורך שנים את המחלוקת. רוב המתדיינים נטו לזהות את חיים הזז עם גיבורו יודקה אך חלקו זה על זה ביחסם אל עמדותיו. מן העבר האחד ניצבו המחייבים שהזדהו עם חזונם של יודקה והזז כפי שהבינוהו, ותבעו הינתקות מן היהדות ומן הגולה, ומן העבר האחר ניצבו השוללים, שתקפו את האנטישמיות הציונית שייחסו לשניהם כאחד.

3. גם לאחרונה, במאמר בשם 'לשחרר את ההיסטוריה מן הפוליטיקה' מציג מחברו את 'הדרשה' כדוגמה המובהקת ביותר לקוטב פוליטי חד־משמעי, ואת 'תפיסת הציונות הרדיקלית של יודקה כפוסט־יהדות וכניתוק מוחלט של כל הזיקות לגולה'. ראו: שמואל פיינר, 'לשחרר את ההיסטוריה מן הפוליטיקה', **גיליונות**, 23 (2003), מובא במרשתת האינטרנט (www.itu.org.il).

4. מיכאל קרן, **בן־גוריון והאינטלקטואלים**, קריית שדה בוקר 1988, עמ' 132-135. מחשבה בכיוון זה אפשר למצוא גם בדבריה של נורית גרץ על מכלול סיפוריו של הזז, ובעיקר אלה משנות השלושים. ראו: נורית גרץ, **ספרות ואידיאולוגיה בארץ־ישראל בשנות השלושים**, תל־אביב תשמ"ח, פרקים 5-6. גרץ מבחינה שהמשחק בין העמדות השונות שהזז מציג 'יוצר מרחק ספרותי, בטוח, מהאידיאולוגיה הציונית עצמה, ומאפשר לבדוק אותה בפרספקטיבה המורכבת של הספרות' (עמ' 126). על דרכים אחרות לערעור המגוסות האידאולוגית בסיפורי הזז ראו שם, עמ' 154.

רק קורצווייל ומירון (ובמידה פחותה יעקב בהט ובנימין מיכלי) הסתייגו מן הזיהוי של הזז עם גיבורו. קורצווייל טען ש'הזז יודע על מהות ההיסטוריה היהודית יותר ממה שיודע גיבורו, יודקה, המבטא רק את העמדה הפולמוסית שבנשמת הזז', וכי יש להבין את ההקשרים הדיאלקטיים שבהם מופיע טקסט מעין זה, ואילו מירון טען ש'הדרשה' הוא סיפור בדיוני, אחד מכמה סיפורים העוסקים בתֵמות דומות ומבטאים השקפות שונות. אשר על כן 'לא יודקה מבטא את הזז ולא דרבקין או מורושקה, אלא יודקה, דרבקין, מורושקה וכל השאר – ביחד. לכולם זכות קיום שווה לא רק כגיבורים סיפוריים שונים, אלא אף כנציגים אידאיים של המחבר'.

הדחייה של הזיהוי הפשטני בין חיים הזז לגיבורו יודקה לא נבעה רק מן הדקדוק בהבחנות מתחום 'תורת הספרות', אלא גם, ואולי בעיקר, מטעמים אידאולוגיים. הניתוק בין יודקה להזז סיפק את הצורך 'לגייר' את הסופר חיים הזז ולהשיב לו את יהודיותו, בהנחה שגיבורו יודקה אכן שולל את היהדות והגלות שלילה מוחלטת. גיוס מכלול יצירתו של הזז על הקשריה הדיאלקטיים כדי להצביע על יחסו המורכב של הזז ליהדות ולציונות הוא אכן צעד מתבקש אך ורק אם הסיפור 'הדרשה' איננו אלא פמפלט ציוני או פרוטו־כנעני בוטה וחד־משמעי.

הקריאה שבכוונתנו להציע כאן באה לחלוק על פרשנות מקובלת זו לסיפור 'הדרשה'. בכוונתנו להראות שאין צורך לגייס את מכלול יצירתו של הזז כדי לגלות את מורכבותן של עמדותיו כלפי היהדות, הגולה, הציונות וארץ־ישראל. הדרשה של יודקה כשהיא לעצמה איננה כה ברורה וחד־משמעית כפי שמקובל לחשוב, וכמו ברוב המקרים שמעורב בהם טקסט ספרותי, עמדת המחבר־המובלע בסיפור נבדלת – ולרוב אף מורכבת ורב־משמעית יותר – מעמדתו המנוסחת של חיים הזז האזרח, הפובליציסט והפולמוסן.

בפירוש המוצע כאן תיחשף הפוליפוניה בדרשה של יודקה ובסיפור בשלמותו. במסגרת זו ייבחנו האמצעים התוכניים, הפואטיים והלשוניים שבאמצעותם חותר הטקסט תחת מה שנראה כאמיתותיו שלו, ומערער את התפיסה המבכרת את הציונות הארץ־ישראלית על פני היהודיות הגלותית. יתרה מזו, כפי שננסה להראות, תפיסת הלשון של הזז בסיפור שלפנינו ממשת הלכה למעשה את הבחירה בפוליפוניה ובערעור הבינאריות הדיכוטומית בין עבריות לגלותיות. היא מגלה התנגדות (resistance) ללחצים הטהרניים (הפוריסטיים) והפוסקניים (הנורמטיביסטיים) שאפיינו את התקופה,[5] וחותרת תחת התביעה לתקניות לשונית, המזוהה עם ההגמוניה הציונית ההולכת ומתבססת.

מאמר זה יתבסס על הנוסח הראשון של הסיפור, כפי שפורסם בשנת תש"ב בלוח הארץ לשנת תש"ג (ומספרי העמודים אשר יובאו בסוגריים בצד המובאות מוסבים אל מהדורה זו).

5. ראו: ברכה דלמצקי־פישלר, 'עגנון, ילון וטור הלשון: שיקולי הסופר, הבלשן והפוסק בסוגיית הנורמטיביות', בתוך: אורה רודריג־שורצולד, שושנה בלום־קולקה, עלית אולשטיין (עורכים), ספר רפאל ניר, ירושלים תש"ס, עמ' 144-146.

לשאלת חילופי הנוסח נציין שרוב השינויים שהזו הטיל בסיפור במהדורת תשכ״ח התמקדו בקיצוצים והשמטות ברוח הקיצוצים שערך הזו במהדורת **כל כתבי חיים הזו** (תשכ״ח), המצביעים על מגמה להמעיט מן העודפות הבארוקית האופיינית לסגנון דמות המספֵּר של הזו בדרך־כלל. תשעה קבין של קיצוצים הם מנת חלקו של המספר,[6] ואילו בלשונו של יודקה, היינו בלשון הדרשה עצמה, נמצאו רק שני קיצוצים מן הסוג הזה.[7] מיתון זה של העודפות הבארוקית בלשון המספר פועל, בין השאר, למיעוט דמותו, להצנעת קולו ולכרסום בסמכותו. בסיפור 'הדרשה' תורם הוויתור על נוכחותו הסמכותית של המספר להרחבת האוטונומיה של גיבורו יודקה, אך גם, כפי שנראה בהמשך, להבלטת הממד הפוליפוני בדרשה שהוא נושא.

6. דוגמאות לקיצוצים (בסוגריים מרובעים יובאו המילים שהושמטו בנוסח שבכל **כתבי חיים הזו**, ובסוגריים עגולים – מספרי העמודים שבשני הנסחים, בזה אחר זה): 'זו שאינה גלויה אלא לצנועים [וליחידים המזומנים לה]' (82>219), 'כולם ברורים ועזים. [כמיני ראשי גייסות וגיבורים עושי מלחמה.]' (82>219), 'בבת צחוק של ניזוק, [חולנית ורופפת]' (83>222), 'כאילו הורע מזלו באותה השעה [ובא לידי פורענות ולידי יסורים]' (84>222), 'שהוא מסוים בדעתו [ומוחלט בדבריו]' (85>223). צמצום שמות התואר והדימויים שבלשון המספר מפָּנה ממילא יותר מרחב לאפיון הבלתי־אמצעי המשתמע מדברי הדמויות עצמן. יתר־על־כן, במקצת המקרים הרכיבים המושמטים הם פרטי תיאור פסיכולוגי ומטפורי: 'ופרץ בצחוק [חטוף ונמהר]' (83>221), 'מיד שתקו כולם [וגרעה קומתם]' (84>221), '[טרף בידו בחללו של בית כמסיע אבנים ומפקפק קורות,] ונמשך בדברים [ושוב לא יכול להעמיד את עצמו]' (85>223). פרטים אחרים מוחלפים בתיאור חיצוני מאופק: 'זקף עצמו ראש־החבורה ונטל ממשלה בידו' > 'הכה ראש ההגנה במצילה' (93>234), 'נבהל ונזדרז לכאן ולכאן ושמט וישב וערפו שבור' > 'נפנה לכאן ולכאן וישב וראשו כבוש' (84>221). חילוף אחד בלבד הוא תיקון מן הלא־תקני אל התקני: 'שוב פעם ביקש ראש־החבורה להפסיקו' (89) תוקן: 'שוב ביקש ראש ההגנה להפסיקו' (229); 'שוב פעם שתק' (91) תוקן: 'חזר ושתק' (232). 'שוב פעם' מקורו בקריאה שגויה של נוסחת הפתיחה התלמודית לסיפור עוקב: 'שוב, פעם אחת...' (כגון מכות כד, ע״ב ועוד), והוא רגיל בספרות. ראו: 'לשוננו לעם', **הארץ**, י״ב באדר תרצ״ג (10 במרס 1933), עמ' 6. להיקרותו בלשונו של עגנון ראו: שרגא אסיף, 'עוד פעם אחת ל״שוב פעם״', **במכללה**, 8 (תשנ״ו), עמ' 64-74. חילוף שהזמן גרמו הוא החילוף 'בני החבורה' > 'חברי ההגנה' (82>219). הצירוף 'בני חבורה' (או מאוחר יותר 'בני החבורה') מקורו בהלכות שחיטת הפסח ואכילתו, ונהיה למושג ניטרלי (='שהם בחבורה אחת') הנפוץ גם בספרות היפה. ראו: אליעזר בן־יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה, א, ירושלים-תל־אביב ל״א להצהרת בלפור [תש״ח], ערך 'בן', עמ' 561, טור 2. האקסקלוסיביות המשתמעת מן הצירוף נקשרת אל תיאור הוועדה כזו ש'אינה גלויה אלא לצנועים וליחידים' (83). הצירוף המסורתי הוחלף בתשכ״ח במילים 'חברי ההגנה' כדי לקבוע תאריך לסיפור: לפני קום המדינה. כיוצא בו החילוף: 'ראש החבורה' > 'ראש ההגנה' (82>219).

7. ואלה הם: 'ניוול [וכיעור]' (86>224); '[גזירות] ופורענויות ויסורים שונים' (91>230). החילוף היחיד בלשון יודקה ברוח התקן הוא: 'האיך > היאך' (95>236). יש להוסיף שבכתב היד שנמסר לפרסום (מודפס במכונת כתיבה עם תיקונים ותוספות בכתב ידו של הזו) ההתערבויות של המחבר בקריאה שנייה (בכתב ידו) רובן בלשון המספר ומיעוטן בלשון הדרשה עצמה, להוציא פסקה אחת שתידון בהמשך (ראו גם תצלום, עמ' 24). עובדה זו מחזקת את טענת הבלתי־אמצעיות שבכתיבת השיחה והדרשה עצמה לעומת הסגנון והעיבוד שהם נחלת קטעי התיאור.

א. 'בעצם הייתי צריך לגמרי לשתוק' – הזיקה לדרשה המסורתית

אחת הסיבות לכך שהסיפור 'הדרשה' התפרש כהרצאה סדורה של עמדת גיבורו – ולפי אחדים גם של עמדת יוצרו – קשורה לאופיו המונולוגי־הדידקטי של הסיפור, שנראה כמשמר ומקיים כמה ממאפייניה וממוסכמותיה של הדרשה המסורתית. למקרא הסיפור קשה שלא להבחין במודעות של הדובר לעצמו ולדיבורו. יודקה פותח את הדרשה בסדרת משפטים הפותחים בגוף ראשון: 'אני לא באתי הנה לנאום,[8] רק לומר דבר נחוץ... בעצם, הייתי צריך לגמרי לשתוק... [...] אבל אני מוכרח לדבר! [...] אני לא מבין כלום...' (82-83), ואף מסכם אותה בסדרה דומה: 'אני כבר אמרתי את זה והנני חוזר ואומר, ותמיד תמיד אחזור על זה יומם ולילה... [...] בזה אני אמרתי הרבה, הכל... כל מה שיש בלבי... ולאחר זה אני לא רוצה לומר כלום. אין לי עוד מה להוסיף... די!' (95).

כשם שהדרשה המסורתית[9] נפתחת בטענה שבעצם על הדרשן לשמור על שתיקה, כך גם יודקה טוען: 'בעצם, הייתי צריך לגמרי לשתוק', וכשם שהדרשן המסורתי מעודד את עצמו לדבר ומביא סיבות חזקות מן הקודמות לשאת את הדרשה, כך גם יודקה דורש את דרשתו ומתגבר והולך. עוד כמה קווי דמיון נמשכים מדרשתו של יודקה אל הדרשה המסורתית. כמו הדרשן המסורתי גם יודקה מאזכר מאורעות היסטוריים, רעיונות פילוסופיים ומיסטיים[10] ושאלות של דת, מוסר והווי, וכמוהו הוא שם בראש נושאיו את ייסורי הגלות וכיסופי הגאולה. כמוהו הוא מסתייע בפסוק ובמאמר חז"ל, וכמוהו הוא משתמש במגוון גדול של אמצעים רטוריים, כגון שאלות, חזרות, תקבולות וכדומה. מאלף במיוחד הוא הדמיון המבני בין הדרשה של יודקה לבין המבנה ה'אמורפי' של הדרשה, במודל שרווח במאה ה־18. במבנה זה, לעתים רחוקות יכול היה המאזין לדעת על מה ידבר הדרשן ולהיכן יוליך את הדרשה, וממילא התקשה לדעת אם הדרשה נמצאת בראשיתה או שמא היא מתקרבת לסיומה. גם הדרשה של יודקה סובבת סחור סחור סביב נושא שאינו מוגדר כל צורכו, נפתחת בכל פעם מחדש בתפניות מפתיעות, ובסופה כמו מתברר שהיא על סף פתיחתה מחדש. 'אני מבקש עוד רגעים אחדים סבלנות ושקט...' אומר יודקה, וראש החבורה מגיב במילים 'אמור את דבריך' (96), הדומות – שלא במפתיע – לנוסחאות הפתיחה: 'רשות הדיבור לחבר יודקה [...] דבר. שומעים אותך' (82).

אולם, על אף היות 'הדרשה' סיפור שעיקרו מונולוג אין זה סיפור מונוגלוטי אלא סיפור המעמת אלה עם אלה מגוון של קולות, לשונות והשקפות בלא להוביל להכרעה של ממש

8. לזיקה בין הנאום לַדרשה בתודעתם של בני התקופה ראו: שמואל יוסף עגנון, אורח נטה ללון, ירושלים ותל־אביב תש"י, עמ' 101.
9. ראו: Marc Saperstein, *Jewish Preaching 1200-1800*, New Haven, CT and London 1989, pp. 76, 78
10. ראו, למשל, הדיון בפסיכולוגיה הלילית ובאגדת המשיח (להלן עמ' 10).

ביניהם.[11] אותה דרשה, שנתפסה עד כה כהצהרה אידאולוגית אנטי־יהודית ואנטי־גלותית בוטה, אינה אלא ביטוי של ספקות שעל סף כפירה, לא רק בציונות השטחית של אנשי החבורה אלא גם במה שנראה כציוניותו של יודקה עצמו.

למעשה, השם 'הדרשה' פועל על שני שימושי המונח: גם המסורתי וגם החילוני־האירוני המזלזל,[12] ככינוי להרצאת דיבורים רמים בנושאים שברומו של עולם מפי מי שלקח לעצמו את הבמה ולא בהכרח הוזמן לכך. אמנם הסיפור מתחזה לגרסה חילונית של הדרשה המסורתית,[13] אך בדרכים מדרכים שונות נסדק מבנה הדרשה עד שהוא מופר לחלוטין בסופו. כבר מן ההתחלה אין מעמדו של יודקה ויחסיו עם קהלו כשל הרב הדרשן, אבל במהלך הדרשה הרטוריקה הדיאלוגית הולכת ומשתלטת, ומבנה הדרשה מתערער מתוכו ומתוכנו עד להיפוך תפקידו המסורתי של סוף הדרשה. דרכים אלה יפורטו בחלק השני של המאמר.

ב. 'מפני שיש איזה גבול לכוח, אבל אין שום גבול לסבל' – יהודיותו של יודקה

הסיטואציה הבסיסית של הסיפור 'הדרשה' היא אפוא סיטואציה דיאלוגית. הוא נפתח בעימות בין היחיד, הוא יודקה,[14] לבין נציגי היישוב בארץ כקולקטיב. יודקה בא לשאת את דברו לפני הוועדה 'שאינה גלויה אלא לצנועים ויחידים המזומנים לה', וזו מכינה עצמה לשמוע מפיו 'כמין דבר שאינו נשמע ואינו מצוי' (82). אווירה של לגלוג, ביטול וצינה, שמקורם לא ברור, אופפת את המפגש בין יודקה לבין אנשי הוועדה, והוא מתחיל לשאת את דברו מבלי שיובהר מה פשר העוינות ומה סלע המחלוקת ביניהם.

11. להיבטים רטוריים ראו להלן, חלק ב.
12. השם 'דרשנים' נדרש לגנאי בהקשרים חילוניים ומסורתיים כאחד, בין שהוא מוסב אל הדרשנים המקצועיים המסורתיים בין שהוא מנותק מהם, ובספרות החדשה הוא מופיע לעתים קרובות בלווייתן התארים 'דברנים', 'פלפלנים', 'מתפלספים' וכיוצא בהם. ראו גם: עגנון, אורח נטה ללון, עמ' 133, שם מסביר המספר באירוניה אופיינית מדוע הקבוצות האידאולוגיות היריבות בקהילה – תלמידי חכמים, חסידים, ציונים, סוציאליסטים ו'אף רוב העם' – אינן להוטות אחר הדרשנים, קבוצה קבוצה וטעמה עמה.
13. התנועה הציונית ניצלה אף היא את במת בתי־הכנסת ודרשות נישאו בהם (בעברית וביידיש) בזכות האידאולוגיה הציונית, בצד הנאומים שהושמעו בבתי־עם. ראו: שמעון יעקב הלוי גליקסברג, הדרשה בישראל, תל־אביב ת"ש, עמ' תפג-תפד. בעמ' תעג מונה המחבר את ההבדלים בין הדרשן המסורתי לבין הדרשן הציוני בשורה של הפכים – בתוכן ובסגנון.
14. לזיהויו של יודקה עם יודקה הלמן וה'מכתב לחבר' שלו משנת תש"א ראו: לאור (לעיל הערה 1), עמ' 172. על־פי כתב היד שנמסר לפרסום (ראו לעיל הערה 7) שמו של נושא הדרשה היה תחילה 'מנשה'. אין בכך לסתור או לאשר את הנחתו של לאור, שכן אפשר שתחילה ביקש הזז להרחיק עדות ונקב בשם 'מנשה' ואחר־כך ביקש לקרב עדות והחליפו ב'יודקה'. ראו גם ההערה הבאה.

כשיודקה מתחיל לשאת את דבריו נוצר הרושם שטיב המחלוקת הולך ומתברר. לרגע נדמה שיודקה תוקף את אנשי החבורה על סירובם לאמץ את עמדתו הרדיקלית. הוא תובע מהם להינתק מן היהדות ומן הגלות ולשלול את ההיסטוריה היהודית, ואילו הם מסרבים להקשיב, להבין ולהסכים. במילים אחרות: במבט ראשון נראה כאילו יודקה הציוני או העברי האולטימטיבי מתעמת עם מייצגי הנהגת היישוב, המסרבים להינתק מן הגלות ומן המורשת היהודית. אולם קריאה זהירה של הסיפור מעלה שהאופוזיציה בין יודקה לבין אנשי החבורה איננה כה מוצקה כפי שהיא נראית במבט ראשון.

דווקא 'בני החבורה' מאופיינים בגבורתם ובגברותם, וכיאה לבני־אדם שהתנערו מיהדותם, הם 'ברורים ועזים, ראשי גייסות וגיבורים עושי מלחמה' (82). ואילו יודקה, שבא לכאורה לתבוע מהם את מימושו האולטימטיבי של חזון האדם הציוני החדש, האיש ששולל את ההיסטוריה היהודית ועורך את חשבונן של הגלות והיהדות למורת רוחה של החבורה ולקולות הצחוק והגיחוך שלה, מתואר כיהודי גלותי, חסר מנוחה ומפוחד.

כבר בפתיחת הסיפור מתואר יודקה ברצף של תכונות ותארים סותרים – כמין דבר והיפוכו.[15] הוא יודע ואינו יודע לדבר ברבים, הוא 'יוצא בלילה יחידי לקראת אויב ואין מפחד' (28), ועם זה הוא 'בהול ונבהל' (84) ומתייירא מפני חבריו שלו. גם הלשון הרומזת (האלוסיבית) שנוקט המספר כדי לתאר את מלאכתו של יודקה היא דו־משמעית. השימוש בלשון הפסוק 'מפרק הרים ומשבר סלעים' (82; מלכים א, יט:יא) לתיאורה של מלאכת הסיתות רומז ללשון 'עוקר הרים' המשמש מאז ספרות חז"ל לתיאורו של תלמיד חכם. ואכן במהלך הסיפור מתגלה שגם מבחינה זו דווקא יודקה, כפי שמעיד גם שמו, הוא הוא היהודי שבנאספים. בניגוד לאנשי החבורה שהם אנשי מעשה, הבזים לאינטלקטואלים (הם שולחים את יודקה בבוז לשאת את נאומיו ההיסטוריים באוניברסיטה בהר הצופים), יודקה חי חיים רוחניים אינטנסיביים ונוהג כתלמיד חכם וכאינטלקטואל ספקן ומיוסר כאחד. הלשון שמתוארות בה תכונותיו אלה אף היא לשון למדנית שדימוייה מתבססים על רמיזות לספרות ההלכה והמדרש: 'טרף בידיו בחללו של בית כמסיע אבנים ומפקפק קורות' (85) – על־פי התלמוד (בבא בתרא קמה, ע"ב) ועל־פי המשנה (סוכה א, ז); 'העביר בידו על גב פניו ושפתיו כזה שעלה מטבילה' (88) – על־פי הנאמר בכוהן הגדול: 'ירד וטבל, עלה ונסתפג' (משנה, יומא ג, ד); 'נחפז ואמר בהעלם אחד, כזה שנתקצרה לו השעה' (91) – על־פי הנאמר על משה לפני מותו (תנחומא, ואתחנן, ו).

הניגוד הקוטבי בין יהודיותו של יודקה לבין אופיים הגויי של אנשי החבורה בא לידי ביטוי מועצם באפיונים הנשענים על מונחים ודימויים מתחום הבריאות, החולי והמגדר. תפיסות סטראוטיפיות של גבריות ונשיות, כמו גם תפיסות סטראוטיפיות של היהודי כנשי

15. גם הבחירה בשם 'יודקה' (אם התכוון לכך הזז ואם לאו) מזמינה מדרש שמות, שלפיו השם 'יהודה' ממחיש את שני פניו של יודקה: באמצעות רמיזה ליהודה המכבי (המקבי) כדמות של גיבור חיל לאומי מזה, ולשם הייחוס 'יהודי' ולסיומת הנפוצה ביידיש (-קה), הרומזת ליהודיותו הגלותית מזה.

ורפה עצבים, מובלעות בשורה של מערכות ניגודים בין יודקה לבין אנשי החבורה. הם גברים 'ברורים ועזים' והוא, בדומה לתיאורי נשים, מוגדר בתכונותיו הסותרות.[16] הם בריאים וחסרי תסביכים ואילו הוא 'נימוֹק' ומרוט עצבים. הם צוננים ומרוחקים ואילו הוא מעז להודות שאילו נמצא לו ידיד של ממש ביניהם, היה, כמו אישה, בוכה על כתפיו, מתוודה לפניו ומשוחח אתו על ספרים. אם לא די בתכונות אלה כדי להעיד על 'נשיותו' של יודקה, בא מעשה הגזֵלה שגזל ממנו אחד מאנשי החבורה את אשתו, וחושף את גברותו הפגומה לעין כול.

גם יחסי הגומלין בין יודקה לבין אנשי החבורה מפריכים את ההנחה שהסיפור מגולל עימות פשטני בין יודקה המחזיק בציוניות אולטימטיבית לבין בני החבורה, ציונים שטחיים וחסרי תודעה, שאינם ערים להשלכות העומק של המעשה הציוני. לאורך הסיפור כולו האינטראקציה בין יודקה לבין אנשי החבורה הולכת ונעשית דומה יותר ויותר לזו שבין יהודי הגולה לבין הגויים. הם נוהגים בו כבורים, גסים וערלי לב, ואילו הוא הופך מתובע לנתבע וממאשים לנידון העומד למשפט. ראש החבורה, מדווח המספר, 'קיצר לו [ליודקה], וגזר כמין גזירה', ואילו יודקה 'הורע מזלו [...] ובא לידי פורענות ולידי יסורים' (84). הזהות בין עמידתו של יודקה מול אנשי החבורה לבין החוויה היהודית הגלותית באה לידי ביטוי לא רק בגיחוכים ובמעשי ההשפלה שספג מהם, אלא גם בשימוש במונחים 'פורענות' ו'יסורים' לתיאור המצב שנקלע אליו. במונחים אלה ממש משתמש יודקה עצמו לתיאור תמציתן של החוויה וההוויה היהודית (86, 90).

יתרה מזו, מיד בראשית הסיפור, כאשר יודקה דוחה את ההיסטוריה היהודית, הוא מתואר על דרך הרמיזה אל המדרש כאדם שמנסה בלא הצלחה לפרוק מעליו את עול הגלות. בלשונו של המספר נאמר שיודקה 'ניטלטל לצדדים אילך ואילך כבהמה שמונעת צוארה מן העול [...] ונמשך בדברים ושוב לא יכול להעמיד את עצמו' (85). לשון זו רומזת למדרש שעניינו הירידה למצרים, כלומר ההליכה בגלות: ''ויוסף הורד מצרימה'' [...] משל למה הדבר דומה? לפרה שמבקשין ליתן עול בצוארה והיא מונעת העול מן צוארה. מה עשו? נטלו את בנה מאחריה ומשכו אותו לאותו מקום שמבקשין בו לחרוש והיה העגל גועה, שמעה הפרה בנה גועה הלכה שלא בטובתה בשביל בנה [...] וירדו למצרים' (תנחומא, וישב, ד). אפשר לומר אפוא שיודקה נושא את דרשתו מתוך עמדה של גולה בארצו ובחבורתו; אי־אפשר לומר שדמותם של אנשי החבורה מעוררת אהדה.

את היחס המוזר, הכמעט פרוורטי, של היהודים לגלות ולייסורים או לקידוש השם קושר יודקה עם פסיכולוגיה לילית מיוחדת, הפוכה, פנטסטית 'שונה מכל עם ועם', ולפיה היהודים

16. יודקה מרבה במבעים מוסגרים, רובם סַמָּני שיח (discourse markers) המביעים היסוס, חרטה, הסתייגות וזהירות, שעל־פי ההנחה המקובלת כיום במחקר הם שכיחים יותר אצל נשים מאשר אצל גברים (נוהג דיבור זה יידון להלן, עמ' 9-10). ובאשר לבני החבורה הזו משתעשע ברב־משמעיותו של שם־התואר 'ברור': 'נבחר' מזה ו'בהיר' מזה. ראו: מילון בן־יהודה, ב, עמ' 613-614.

'מחבבים יסורים' (87), והייסורים מכשירים אותם להיות יהודים: 'הכאב נעשה יותר מובן מן האושר, הסתירה יותר מן הבניין, השעבוד יותר מן הגאולה, החלום יותר מן המציאות [...] האמונה יותר מן השכל הישר, וכך עד סוף כל ההפכים...' (86). קשה שלא להבחין בכך שיודקה עצמו הוא דמות לילית. את הרהוריו המטרידים על טיבה של ההיסטוריה היהודית הוא מהרהר בלילה, 'כל השעות שאני בשמירה' (84), והוא מעיד על עצמו שהוא מכיר היטב את הפסיכולוגיה המיוחדת ללילה, זו הזרה להם. 'אתם', הוא אומר לאנשי החבורה, 'אולי לא שמתם לב, אבל יש [...] אני יודע זה. אני מרגיש זה בכל פעם שאני עומד על משמרתי' (86). הקִרבה של יודקה לפסיכולוגיה הלילית היהודית מכשירה אותו להבין ולחוות דבר עמוק מאוד בהזיית המשיח, שאנשי החבורה אינם יכולים להבין. לא במקרה כשיודקה מציע את פירושו להזיה המשיחית הוא מתואר כמי ששפתיו לוחשות, כמי שמדבר מתוך טרַנס, כאילו 'כשפים עשו לו' (88).

המתח בין יהודיותו של יודקה לבין ההצהרות האנטי־יהודיות שלו איננו האיתות היחיד המורה לבחון את דרשתו בחשדנות. גם ההכרעה לכנות את הסיפור בשם 'הדרשה' ולא 'הנאום', למשל, מורה לעשות כן. בתרבות שהנאום היה צורת ביטוי נפוצה וכוחו לגייס ולהלהיב היה ניכר, כינויו של הסיפור שלפנינו בשם 'הדרשה' מעיד על בחירה להגדיר את עמידתו של יודקה מול שומעיו דווקא במונחים מסורתיים. יודקה, שאינו נואם ('לא באתי הנה לנאום', 82) אלא דורש דרשה על אגדת המשיח, מצביע על אחיזתו העמוקה של עולם המושגים המסורתי גם בתודעת המחבר וגם בתודעתו שלו.

קושי נוסף שמציב הסיפור על דרכם של אלה המבקשים לראות ביודקה שופר לעמדות האנטי־יהודיות והאנטי־גלותיות של הזז נעוץ בעובדה שיודקה, בדומה לכמה מדמויותיו של ברנר, נושא את הדרשה כשהוא שרוי בתהליך של התערערות נפשית. כבר בראשית הסיפור הוא מתואר כמי שאומר את דבריו המקוטעים ב'בת צחוק של ניזוק, חולנית ורופפת' (83), ולאורך הסיפור, בכל פעם שפֶּרץ הצחוק והגיחוך של אנשי החבורה קוטע את דבריו, נעשות תגובותיו הרגשיות והפיזיות קשות יותר. תחילה הוא מתיישב על כיסאו כש'ערפו שבור ועיניו מפלבלות' (84), לאחר מכן הוא שב ועומד על רגליו כש'פניו טרודות ודעתו מעורבבת ומופלגת' (87), עד שלבסוף 'נתערבב פתאום מדבריו ורגש ונעשה קולו קרעים קרעים, היו עיניו תוהות אילך ואילך כזה שאינו יודע באיזה דרך מהלך' (95).

מצבו הנפשי הסוער של יודקה מספק הצדקה ספרותית ראליסטית לדרשתו המבולבלת ורוויית הסתירות. אולם עצם הבחירה לשים את הדרשה דווקא בפיה של דמות מעין זו נותנת יסוד להניח שהתהייה, המבוכה והספקות הם חלק מהותי לא רק מעמדתו של יודקה אלא גם מעמדתו של המחבר המובלע.

ג. 'הדרשה' – מונולוג רב־קולי

למן דברי הפתיחה של יודקה ועד סיומה של הדרשה מתגלים בדמותו קווים של דמות סוקרטית.[17] לכאורה הוא בא לדרוש את דרשתו מתוך צורך דוחק לומר דבר־מה נחוץ, כאילו היו דעותיו ברורות ומשנתו סדורה. אולם למעשה מלְווים דבריו לכל אורכם בהצהרות על חוסר הבנה ועל אי־ידיעה. בפתח הדרשה הוא קובע: 'זה שנים שחדלתי להבין [...] את הכל', 'אני רוצה לדעת מה אנחנו עושים כאן? [...] כאן, בבית הזה, בארץ ישראל, בכלל...' (83). וגם בהמשך הוא מרבה בלשונות המעטה ומתוודה על בורותו, כביכול: 'אני לא יודע להסביר יפה' (90), 'אני לא בקי בדברים הללו, אני תלמוד לא למדתי' (89), 'איני יודע איך אומרים זה בעברית' (84), ולקראת סוף הדרשה הוא שב ואומר 'בודאי שאני לא יודע לומר מהי ציונות. לא אני האיש לזה' (94), 'אני כבר לא יודע איך לומר לכם' (96).

אבל למעשה, שלא כמו בדיאלוג הסוקרטי, בסיפור זה יודקה הוא השואל ויודקה הוא המשיב. הוא מעלה בינו לבינו טענות אפשריות של אנשי החבורה ומנסה להשיב עליהן, מיטלטל בין ברי לשמא: 'אין הציונות והיהדות דבר אחד, אלא שני דברים שונים זה מזה, אולי גם שני דברים הסותרים זה את זה. בודאי שני דברים הסותרים זה את זה! על כל פנים לא היינו הך' (92); 'מדעת או שלא מדעת [...] איני אומר דוקא מדעת [...] אני בטוח [...] שלא מדעת' (93); 'זה ברור! משום כך אני מתנגד לה [...] יותר מזה, איני מכבד אותה, אף על פי ש"איני מכבד" זו לא המילה, בכל זאת איני מכבד... מאד מאד! והעיקר שאני מתנגד לה' (85).

הוא קוטע את דברי עצמו בביטויים מוסגרים של זהירות והיסוס: 'פסיכולוגיה מיוחדת, הפוכה, פאנטאסטית, אם אפשר לומר כן, לילית' (87), 'היצירה, אפשר לומר, הגאונית, הנצחית' (91); הוא חותם את קביעותיו בנוסחאות של הסתייגות: 'אבל זה שטויות. נעזוב את זה לעת־עתה' (83), 'אבל זה אגב אורחא' (83-84), 'אבל זה לא חשוב...' (94), ושל שכנוע עצמי: 'זהו כך. אני לא טועה!' (90), 'אני בטוח, אני בטוח...' (92). פעולתם של לווייני החיזוק התכופים האלה דווקא מחלישה את הטענה ונתפסת כביטוי של חוסר ביטחון.

הדברים מגיעים עד כדי אמירת דבר והיפוכו: 'האם אתם מרגישים את עומק תעתועי ההזייה הנלהבת [...] ויהא שזו הזייה אווילית, מטורפת. אבל הזייה, זאת אומרת, חלום אידיאל... [...] אבל זו לא רק הזייה... כן, הזייה, נכון. אבל [...] לשם כוונה ידועה, לתכלית ידועה, וכולה היא מחושבת לכל פרטיה ודקדוקיה...' (88-89).

כשיודקה מתאר את טיבה של 'אגדת המשיח' כנרטיב בדוי ששירת משאלה יהודית עמוקה להנצחת הגלות, הוא אומר: 'אגדה אחת שנשארה כסיום וסוף [...] לכל אותה דרמה גדולה, לאחר השופטים, הנביאים, והמלכים, לאחר בית ראשון ושני, לאחר המלחמות

17. ראו גם: קרן (בן־גוריון והאינטלקטואלים, עמ' 132) הסבור ש'הדרשה', כמו הדיאלוג האפלטוני, 'מובילה את הקורא בעד מה שנראה כהרצאת דברים הגיונית, אולם בסופה מגלה הקורא, שלא הלך במסלול הנכון'.

והגבורות [...] זהו מה שנשאר: אגדה תמימה אחת, זה הכל. לא הרבה? אתם טועים. להיפך, הרבה מאד. הרבה יותר מדי. לכאורה דברים של מה בכך, אגדה בשביל תינוקות של בית רבן. ולא הוא כן. [...] לא כל כך של תינוקות. יש בה [...] ערמומית כזאת של זקנים בקיאים ורגילים, ערמומית דקה מן הדקה, אומללה, פודלאיא כזו, זאת אומרת מנוולת... אגב, אציין: אגדה נפלאה, גאונית' (89).

בדרך דומה יודקה מיטלטל בין הערכות שונות של הגבורה היהודית הגלותית – אותה גבורה שבכוח הסבל – כשהוא מעמת אותה עם הגבורה אצל אומות העולם. מצד אחד הוא אומר ש'ההיסטוריה היהודית משעממת, לא מעניינת, אין בה לא מעשים ועלילות, לא גיבורים וכובשי עולם [...] אלא רק ציבור של דוויים וסחופים, נאנחים ובוכים ומבקשי רחמים' (85). מצד אחר הוא מעיר: 'אני יודע שיש גבורה בזה שאנחנו עמדנו בכל הגזרות והפורענויות', אם כי 'אני הייתי בוחר לי גבורה אחרת [...] זוהי גבורה בלית ברירה ובלית ברירה כל אחד הוא גיבור. רוצה לא רוצה – מוכרח. [...] הגבורה הזאת סוף סוף נעשית חולשה גדולה. גרוע מחולשה' (86), ומיד לאחר מכן הוא שב ומסתייג: 'הנני מודה, הנני מוכרח להודות, שזוהי במובן ידוע גבורה. [...] משמע: אתם לא תנצחו אותנו, אתם לא תכלו אותנו! אין כוח כזה בעולם... מפני שיש איזה גבול לכוח, אבל אין שום גבול לסבל, שום גבול... להיפך [...] וכל מה שמביאים עלינו יסורים אנחנו מתחזקים בהם' (87).

גם באשר לתפיסת הציונות נשמע יודקה מהוסס, כמי שסותר ואינו יודע מה יבנה. מצד אחד הוא טוען, כפי שראינו למעלה, ש'אין הציונות והיהדות דבר אחד, אלא שני דברים שונים זה מזה, אולי גם שני דברים הסותרים זה את זה' (92), אך מצד אחר הוא מוסיף: 'בודאי שאני לא יודע לומר מהי ציונות. לא אני האיש לזה. אף על פי שאני שיברתי לי את ראשי עליה והרהרתי הרבה הרהורים' (93-94).

ההיסוסים, ההסתייגויות והסתירות בדבריו של יודקה אינם באים לידי ביטוי רק ברמה המקומית של המשפט והפִּסקה אלא גם ברמת הטיעון השלם של הדרשה. למעשה יודקה מנהל דיאלוג עם נוכחים נעדרים; מעל לראשי החבורה הוא מתדיין עם היהדות לדורותיה, עם החרדים מן היישוב הישן (92), עם 'המזרחי' (92), עם הכנעניות (95), עם הציונות של אחד העם (93), עם הציונות ההרצליאנית (93) ועם הציונות המרקסיסטית (88), ומזכיר גם את הבונד, את תנועת ההתבוללות ואת הקומוניזם (94). וכך, עמדות שיודקה נוקט בהקשר אחד מעומתות בהקשרים אחרים עם עמדות מנוגדות, ורק בסוף מתברר שיותר משיודקה מתעמת עם אנשי החבורה או עם זרמים ביהדות לדורותיה, הוא מתעמת עם הקולות הסותרים שבוקעים מתוכו.

כך, למשל, בפתח דבריו, כשהוא מסרב להזדהות עם ההיסטוריה היהודית, והוא מנמק זאת בכך ש'לא אנחנו עשינו את ההיסטוריה שלנו, כי אם הגויים עשו אותה לנו [...] כרצונם וכדרכם. ואנחנו רק קיבלנו אותה מידם. [...] משום שאנחנו היינו עושים אותה אחרת, משום שלא רצינו שתהא כזו, ורק אחרים רצו והם הכריחו אותנו לקבלה, בעל כרחנו' (84-85). אולם בהקשר אחר, כשהוא דן בסוד המצאתה ואחיזתה הנמשכת של הזיית המשיח, הוא טוען טענה הפוכה. הפעם לא הגויים הם שקבעו את מהלך ההיסטוריה של העם היהודי, אלא

ההכרעה הרצונית והמודעת של היהודים עצמם. לדבריו, 'יש קשר בינה [בין אגדת המשיח] ובין רוח העם אם כל כך חדרה, קשר יסודי! משמע יש התאמה עמוקה, יש אחדות שלמה וגמורה בינה ובין כוונת העם, בינה ובין ר צ ו נ ו של העם ודרכו בכיוון הרצוי לו... אין כל ספק בדבר' (91). היהודים המציאו את אגדת המשיח 'שחתכה את גורל העם וכיוונה את דרכו בעולם לדורות', וכל זאת 'לשם כוונה ידועה, ותכלית ידועה, וכולה היא מחושבת לכל פרטיה ודקדוקיה' (89), 'מפני שאינם רוצים שייגאלו' (91).

את רוח העם, רצונו ודרכו מבטאת בדרך העמוקה ביותר תפילתו. לפיכך באמצעות לשונות ושיבוצים מן התפילה וממזמורי תהלים משמיע יודקה את קולו של העם, קולם של המאמינים במשיח. הם 'מאמינים בזה באמונה שלמה' (90), הוא אומר, 'בכל לבבם ובכל נפשם' (90), 'כמין עיקר של אמונה ודת' (91),[18] 'שיהיו נדים מגוי אל גוי וממדינה למדינה, דור אחר דור עד סוף כל הדורות' (88).[19]

אבל יודקה אינו מסתפק במובאות ולשונות 'תמימים' מן התפילה, המובאים בדרך של הזדהות עם מושא דבריו. כדרכו להביא עמדות וקולות מנוגדים הוא מהפך ומַסטה את לשונות התפילה מכוונתם ויוצר מסכת אירונית הדוקה.[20] הוא עושה זאת בשתי דרכים.

א. בעזרת ההקשר:

1. המשפט 'סובלים עד אין סוף ועד אין קץ, ברצון ובאהבה' (87) הוא תשובה ל'באהבה וברצון הנחילנו' וכו', שבברכת המזון ('על הנסים'). בכתב היד של 'הדרשה'[21] המילים 'ברצון ובאהבה' הן הוספה מאוחרת בין השיטין.
2. המשפט 'אגדה אחת שנשארה כסיום וסוף [...] לכל אותה דרמה גדולה, לאחר השופטים, הנביאים והמלכים [...] לאחר המלחמות והגבורות, נו ושם כל השאר...' (89) הוא רמז פארודי לרשימה המפוארת 'על הנסים ועל הפורקן ועל הגבורות ועל התשועות ועל הנפלאות ועל הנחמות ועל המלחמות שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה' שבתפילת שמונה עשרה.
3. הצרות המקדימות את בוא המשיח הן 'צרות רבות כנהר,[22] גזירות ופורענויות ויסורים שונים, עד שיכלו עיני ישראל ביגון ואנחה'[23] (90), וזו פארודיה על 'השיבה שופטינו

18. מתוך שלושה־עשר העיקרים שבסוף תפילת שחרית ומקריאת שמע.
19. על־פי הפסוק 'ויתהלכו מגוי אל גוי ממלכה אל עם אחר' (תהלים קה:יג) – מובא בתפילת שחרית בפסוקי דזמרה.
20. נימות פארודיות מושמעות גם על הפתוס הציוני: 'מיום שגלינו מארצנו אנחנו עם בלי היסטוריה' (86), 'ונעשתה יסוד לחיי כל העם לכל הדורות, לרעיון הלאומי שלו, לחזיונו ההיסטורי, לתכניתו הפוליטית וכו' וכו'' (91).
21. ראו לעיל הערה 7.
22. מדרש לפסוק 'יבוא כנהר צר' (ישעיה נט:יט): 'אם ראיתי דור שצרות רבות באות עליו כנהר חכה לו, שנאמר "כי יבא כנהר צר ורוח ה' נֹסֵסה בו", וסמיך ליה [וסמוך לו הפסוק] "ובא לציון גואל"' (סנהדרין צח, ע"א).
23. 'כלו עיני מְיַחֵל לאלהי' (תהלים סט:ד), 'כי כלו ביגון חיי ושנותי באנחה' (תהלים לא:יא).

כבראשונה ויועצנו כבתחילה והסר ממנו יגון ואנחה ומלוך עלינו מהרה' (תפילת שמונה עשרה).

ב. בעזרת מילות שלילה ההופכות את האמונה להתרסה:

1. 'הרי הוא משיח והוא יכול הכל... מדוע לא יבוא מתוך שמחה, מתוך טובה וברכה, מתוך שלום?...' (90). הטרוניה שבשאלה מכוונת אל 'שים שלום טובה וברכה', שבתפילת שמונה עשרה.

2. 'וחתמו על עצמם גזר־דין ומחמירים בו ומדקדקים בו לקיימו ולשמרו שלא ייגאלו לעולמי־עולמים'[24] (90) – כפי שמקפידים 'ללמד ולשמור ולעשות ולקיים את כל חוקי תורתך' (תפילת ובא לציון גואל, תפילת אהבה רבה שלפני שמע ישראל).

3. 'בכל זאת, בסתר לבם, [...] קצת אינם מאמינים, קצת מן המקצת, [...] שבחייהם ובימיהם יבוא' (90; ההדגשה במקור) – הפך מן 'ויקרב משיחֵה בחייכון וביומיכון' (קדיש יתום), ומן ההבטחה 'אחכה לו בכל יום שיבוא' (העיקר הי"ב משלושה־עשר העיקרים בתפילת שמונה עשרה).[25]

תוכן הברכות והתפילות מוצג אפוא כשגרה ריקה וכהבטחה שלא קוימה. הבטחה שאינה מקוימת נרמזת גם במובאה ממדרש רבה ויקרא, המתארת את נס יציאת מצרים, המאורע המכונן של העם ודתו. במדרש מתוארים הנסים שחולל הקדוש ברוך הוא במדבר: 'המן יורד להם והבאר עולה להן והשליו מצוי להם וענני כבוד מקיפין אותם ועמוד הענן נוסע לפניהם' (לד, ח). ואילו כאן שורת הנסים שבמדרש מתגלגלת בעזרת המרות לקסיקליות למצב קבוע ונצחי של גזֵרות וייסורים: 'והגזירות יורדות להם והיסורים עולים להם והצרות מצויות להן ואויבים מקיפים אותם ושנאה הולכת לפניהם' (88).

ד. 'ארץ ישראל זה כבר לא יהדות' – על הניגוד בין יהדות לציונות

נימות חריפות של גינוי נלוות לדבריו של יודקה על אהבת הגלות, על קידוש הייסורים ועל המשאלה היהודית שלא להיגאל לעולם. הוא איננו נלאה מלהדגיש את האנומליה של העם היהודי המבכר את הגלות על ארץ־ישראל: 'איך הם אוהבים אותה [את הגלות] ואיך הם מחזיקים בה. היא קדושה, אהובה, אינטימית. קרובה כל כך ללב, קרובה יותר מירושלים, יהודית יותר מירושלים, שורשית יותר, רוחנית יותר' (88; ההדגשה במקור).

24. וכגמול – 'היסורים משמרים אותנו, מקיימים אותנו' (224).

25. חילון צירופים מן התפילה אף הוא תורם לפארודיה: 'פשוט, ההיסטוריה היהודית משעממת, לא מעניינת. אין בה [...] לא שליטים ובעלי מעשים ואדוני כל המעשים' (85) – 'אדון כל המעשים' שבתפילה (שחרית של שבת) הוא הקדוש ברוך הוא כמובן. כך עושה הזז גם בלשון המשנה: 'ושום דבר לא יועיל, לא סבא וסבתא ולא סובין של ישנות' (94). במשנה: 'סובין של [חיטין] חדשות אסורות של ישנות מותרות' (תרומות יא, ה), והתיבה 'ישנות' היא שם תואר, ואילו כאן בסיפור היא בשימוש שמני, המנותק מזיקה לגרעין 'חיטין', ולפיכך – מטפורי.

יודקה מטפל בשאלת יחסו של העם היהודי לגלות וב'אגדת המשיח' הממחישה אותו, כמי שנוגע בליבתו של כור: 'אני מדבר על העיקר, על השורש...' (87), הוא אומר בפתח דבריו, ולקראת סיום הוא חוזר ומדגיש: 'אני, העיקר,[26] בשביל לבאר לכם את העיקר...' (96). אבל אותה מילת הערכה 'העיקר' תומכת בשתי טענות מנוגדות ומחזקת את ההתרוצצות הפנימית: ראשית, היא באה לבסס את הטענה שאגדת המשיח 'נעשתה כמין עיקר של אמונה ודת' (91; רמז לעיקר הי"ג שבתפילת שמונה עשרה), ו'היא כל עיקר תקותם' (90), ובה הם תולים 'את כל עיקר חייהם וקיומם' (90). אבל מיד אחר־כך באה המילה 'עיקר' לסתור ולחזק את הטענה ההפוכה: ו'בכל זאת, [...] ק צ ת אינם מאמינים, [...] וזהו העיקר...' (90). לתוספת משקל באה אותה הטענה־לסתור עצמה גם בניסוח חלופי: 'להאמין באמונה שלמה, באמונה לוהטת, מטורפת, בכל לבבם ובכל נפשם, ובכל זאת קצת לא להאמין, מעט מהמעט, ויהא ה מ ע ט הזה מכריע...' (90; ההדגשות במקור).

יודקה תוקף את אגדת המשיח אבל גם שב ומאשר את ההיגיון הפסיכולוגי וההיסטורי שעמד מאחוריה. השימוש הנדיב במילים בין־לאומיות הוא נחלתו של הרציונליסט, איש העולם ואיש התרבות החילונית, ובבואו לבחון את היהדות ואת היהודים הוא מגייס אותן כדי לתמוך בשני כיווני המחשבה ולתת פעם לזה ופעם לזה גושפנקה מדעית: הגלות היא 'קדושה, אהובה, אינטימית, קרובה כל כך ללב' (88), והייסורים הם 'הסטיכיה שלנו, מפני שהם לנו סם־חיים' (87), והם יוצרים 'פסיכולוגיה אחרת, כמין פסיכולוגיה של לילה...', שבה 'הצער נעשה אידיאלי יותר מן השמחה' (86). האמונה בביאת המשיח היא 'ההזיה היהודית הטיפוסית' (89), והזיה זו היא 'אנקדוטה אחת שתוצאותיה מרובות, מרחיקות לכת' (89), אבל גם 'חלום, אידיאל' (88), שאפילו 'אנשים סקיפטיים לא מעט' מאמינים בה. ההיסטוריה הנפרשת מעל דפי המקרא היא 'דרמה גדולה' (89), אגדת המשיח היא "יצירה קלסית' (91), וחבלי משיח הם 'השקפת עולם, חכמת חיים' (89) שהם תרגום מילולי של צירופים לועזיים.[27] המשיח עצמו נושא את הניגוד 'דמות קולוסלית' מזה ו'קריקטורה' ו'הומור' מזה (89), המשפט השגור שנאמר עליו 'אבוא ולא אראנו' (ארמית: 'ייתי ולָא איחמיניה', סנהדרין צח, ע"ב), הוא 'הלצה, או ציניזם' (91), והרעיון המקופל בו, היינו דחיית הגאולה, הוא רעיון לאומי, חיזיון היסטורי, תוכנית פוליטית (91) – מושגים הלקוחים מן הז'רגון הפוליטי האירופי.

יודקה איננו מוציא מכלל אפשרות שמאחורי האגדה המנוולת, הערמומית והגאונית הזאת מסתתרים 'אמת גדולה, גילוי סוד, גילוי סוד עמוק עמוק...' (91) – שהם מושגים בעלי גוון מיסטי־דתי – ו'חכמת חיים' (90), 'מה שמתחת להכרה, מה שטמון בעומק הלב שלא מדעת' (92) – שהם מושגים פסיכולוגיים מודרניים – ומבעדה נשקפים תובנה היסטורית ואינסטינקט בסיסי של יצר קיום והישרדות. בהסתמכו על ההיגיון הפנימי של טיעוניו שלו הוא מודה שאם אכן 'ארץ ישראל זה כ ב ר לא יהדות' (94; ההדגשה במקור), ואם התקשרותו

26. כאן 'העיקר' היא מילת הסגר המתנהגת כמקבילתה היידית 'דער עיקר'.

27. גרמנית: Welt Anschauung, Leben Weisheit; רוסית: mirovozzrenije, zhiznennaya mudrost

של העם היהודי לאדמה (קרי לארץ־ישראל) פירושה יציאה למסע התפוררות עד להיעלמותו המוחלטת, אכן היה היגיון בסירוב היהודי להיגאל.

אבל גם בשאלת ארץ־ישראל דבריו של יודקה אינם נקיים מסתירות. במקום אחד בדרשה הוא אומר, שדווקא ארץ־ישראל היא שעשויה לשמור על הקיום היהודי נוכח סכנת האובדן בגולה. בלשונו: 'אלמלא האגדה הזו סוף סוף מוכרחים היו או לחזור מיד לארץ ישראל או לעבור באיזה אופן מן העולם' (89). אולם בהקשרים רבים מאוד ובצורה הרבה יותר משכנעת הוא אומר: 'ומה אם יש להם ממה לפחד? ומה אם היהדות עוד איך שהיא מחזיקה מעמד בגולה ואילו בארץ ישראל מ-סו-פק? ומה אם עתידה ארץ ישראל לתפוס את מקומה של הדת והיא סכנה גדולה לקיום האומה, שינוי ממרכז קיים למרכז חולף, מיסוד מוצק ליסוד של שוא ותוהו? ומה אם ארץ ישראל מכשול וקטסטרופה, אם היא קץ וסוף הכל?...' (92). אל מול התפיסה שארץ־ישראל היתה יכולה להבטיח לעם היהודי גאולה וחיים, המנוסחת בדרשה במשפט אחד קצר ובולט בבידודו, מעמיד יודקה שורה ארוכה ומפורטת של שאלות וספקות – למן שאלת הכפירה הפותחת את דבריו: 'מה אנחנו עושים כאן? [...] בבית הזה, בארץ־ישראל' (83), ומצביע על הסכנות שבשיבה לארץ־ישראל.

ה. 'הציונות תנועה לא עממית' – בין אגדת המשיח לציונות

האפשרות שהגולה היא מרכז קיים ואילו ארץ־ישראל מרכז חולף קשורה לדעת יודקה לכך שהציונות איננה תנועה עממית. דווקא יודקה האינטלקטואל נוקט לשון נועזת ומתריסה כשהוא אומר לאנשי הוועדה ש'הציונות לא המשך, לא רפואה שם למכה' מכיוון שהיא 'תנועה לא עממית בהחלט. לא עממית יותר מן הבונד, יותר מן ההתבוללות, יותר מן הקומוניזם. אדרבה היא מסיחה את דעתה מן העם, מתנגדת לו, הולכת נגד רוחו ורצונו, חותרת תחתיו ועוקרת אותו ופורשת ממנו לדרך אחרת, למטרה רחוקה ומסוימת, היא וקומץ אנשים בראשה, גרעין של עם אחר... בבקשה לשים לב: לא חדש ולא מחודש, אלא א ח ר.[28] ומי שאינו סבור כך, הנני מצטער מאד, או שהוא טועה או שהוא מרמה את עצמו' (94; ההדגשה במקור).

28. למילה 'אחר' ולנטיותיה נוכחות מודגשת ושימושים מגוונים בסיפורנו. למן תגובתו של יודקה להקנטה: 'זאת היא אי הבנה אחרת' (83) ו'לא ישר לתוך העינים, רק ככה... זה צחוק אחר!' (84), דרך 'פסיכולוגיה אחרת, כמין פסיכולוגיה של לילה...' (88), שבה 'כל העולם נוהג באופן אחר משהוא נוהג ביום, כל הטבע מתעורר באופן אחר [...] באופן אחר, אחר... (86), ועד שלילת ההיסטוריה היהודית 'משום שאנחנו היינו עושים אותה אחרת, משום שלא רצינו שתהא כזו, ורק אחרים רצו והם הכריחו אותנו לקבלה, בעל כרחנו, וזה כבר עניין אחר לגמרי...' (85), ו'אני הייתי בוחר לי גבורה אחרת, ממין אחר' (86), ולבסוף – תיאור הציונות כ'יהדות אחרת' [...] הפורשת ממנו [מן העם] לדרך אחרת', [...] גרעין של עם אחר...' (94).

קווים של הקבלה ודמיון נמשכים בין דבריו של יודקה על הזיית המשיח לבין דבריו על הרעיון הציוני. כשם שבאגדת המשיח הוא מצא גרעין של הטעיה והונאה עצמית, כך גם בחזון הציוני. כשם שאגדת המשיח נבנתה על פרדוקסים 'עד סוף כל ההפכים' (86), ומבעדם נשקפו התהום והטירוף, כך גם הציונות ושיבת היהודים לארץ־ישראל.

הקשר והדמיון בין הציונות לאגדת המשיח נרמזים באמצעות לשונות דומים: אגדת המשיח 'תוצאותיה מרובות, מרחיקות לכת' (89), וכמוה גם הציונות היא 'הרת תוצאות עצומות, גורליות' (93). גם הצירוף 'לעתיד לבוא' משותף לאגדת המשיח ולציונות. 'המציאו להם משיח בשמים, וזה לא מעשה אגדה של העבר אלא לעתיד־לבוא' (90) כנגד: 'אני מאמין שארץ ישראל זה כבר לא יהדות. כבר אפילו עכשיו, כל־שכן לעתיד־לבוא. ועוד חזון למועד, כמו שאומרים' (94; ההדגשה במקור).[29] גם הצירוף 'ועוד חזון למועד' – הבא כאן לכאורה בשימוש ניטרלי – מזמין פרשנות היוצרת זיקה בין הציונות לבין הפסוק 'כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאחר' (חבקוק ב:ג), המזוהה עם רעיון המשיח.

ארבע פעמים נקרה בסיפור צירוף המילים 'שני אלפים'. 'עם שלם משקיע עצמו בהזיה ושקוע ועומד בה שני אלפים שנה!' (88), אומר יודקה על המשיח. ובדברו על הציונות הוא אומר: 'על כל־פנים יהדות אחרת [...] אבל לא אותה שהיתה שני אלפים שנה' (94). לכאורה הלשון 'שני אלפים' כאן וכאן (וגם בעמ' 90 ו־92) הוא בגדר העדפה סגנונית גרֵדא: הוא עולה בקנה אחד עם נוהג לשון חז"ל (במקרא ובלשוננו – אלפַּיִם). אבל נוכח נושא הדרשה ותוכנה מתבקשת או נרמזת דווקא זיקה פארודית למאמר חז"ל: 'ששת אלפים שנה הוי עלמא [היה העולם]: שני אלפים תוהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח' (סנהדרין צז, ע"א). בתמונת העולם התלמודית המשיח נקשר לאלפיים שנה, ואילו לפי התפיסה ההיסטורית הציונות באה אחרי 'שנות אלפיים'. והרי עוד קשר עקיף בין אגדת המשיח לרעיון הציוני.

אבל ברוב המקרים הלשונות הדומים או הזהים מגויסים דווקא לשם בידול והיפוך שני המושגים – אגדת המשיח והציונות – זה מזה. אגדת המשיח היא 'עממית, משותפת לכל העם, לרבנים וגאונים ולהמון העם, לתלמידי־חכמים ולעמי־ארץ, לאנשים, נשים וטף' (91), ואילו הציונות היא 'תנועה לא עממית בהחלט [...] אדרבא, היא מסיחה דעתה מן העם' (94). על האמונה בימות משיח שכרוך בה הרצון שלא להיגאל פוסק יודקה: 'זו לא רמאות, לא דו־פרצופיות כלל' (92), אבל על מי שסבור שהציונות היא המשך ורפואה הוא אומר 'הנני מצטער מאד, או שהוא טועה או שהוא מרמה את עצמו', כי 'ארץ ישראל זה כבר לא יהדות [...] על כל־פנים יהדות אחרת, אם רוצים אתם לרמות עצמכם ולשמור דוקא על השם הזה' (94).

29. אבל כאן מתחיל גם השוני: המובאה הראשונה מדברת בעָבָר ובעתיד כ נ י ג ו ד י ם, ואילו השנייה מדברת בהווה ('עכשיו') ובעתיד כ ר צ ף א ח ד.

יודקה קובע שאין לעם היהודי היסטוריה (84), והחזרה להיסטוריה היא ההישג של הציונות (94). בדבריו הראשונים הוא מדבר בגוף ראשון רבים, כאחד מן העם 'חסר ההיסטוריה': 'אני אתחיל מזה שאין לנו היסטוריה כלל [...] שלא אנחנו עשינו את ההיסטוריה שלנו, כי אם הגויים עשו אותה לנו [...] הם עשו לנו את ההיסטוריה כרצונם וכדרכם, ואנחנו רק קיבלנו אותה מידם. אבל היא לא שלנו, לא שלנו כלל וכלל!' (84). אבל כשהוא מתאר את האלטרנטיבה הציונית הוא מדבר בגוף שלישי: 'עם אחר, ובראש ובראשונה עם היוצר לו את תולדות ימיו בעצמו, בכוחו ורצונו, ולא שאחרים עושים אותם לו' (94).

היסטוריה ויהדות הן אפוא תרתי דסתרי: בו ברגע שמתחילה ההיסטוריה (לפי ההגדרה השלילית בפתח הדרשה, 84-85, והחיובית בסופה, 95) חדל להתקיים הרצף ההיסטורי עם העבר, 'ושום דבר לא יועיל, לא סבא וסבתא ולא סובין של ישנות ולא הספרות העברית שהיא נתעקשה ותקועה לשלעבר, לעיירה הגלותית' (94). הזז מנצל את הקשר הפונטי סבא־סבתא־סובין – ובמידה פחותה גם 'ספרות' – כדי להדק את הטענה שדבר לא יגשר בין הציונות ליהדות: לא קשר דורי־משפחתי (סבא וסבתא), לא קשר של הווי (סובין של ישנות[30]) ולא קשר תרבותי (ספרות).[31] כמו הספרות העברית המתרפקת על העיירה ללא הועיל, גם 'המזרחי' מכונים '"המשכילים" הקטנים, הנאיביים' (94) משום שהם מאמינים באפשרות של הרמוניה בין הציונות והיהדות, וכמוהם אחד העם שהיה סמוך ובטוח שאם יכניס בית־מדרש או 'חברה ש"ס' לארץ־ישראל יאחה את הקרע (93).

נוכח 'עומק תעתועי ההזיה הנלהבת, המרותחת, הלילית' של עם שלם ה'משקיע עצמו בהזייה [...] שני אלפי שנים' (88) ניצב יודקה מוכה תימהון: 'איזה עם משונה! איזה עם נורא ונפלא! נפלא, נפלא עד כדי טירוף הדעת! [...] הרי זה כל העולם אינו כדאי לו [...] אימה חשכה! תהום... לא, אפשר להשתגע!' (88), ואילו נוכח ההכרה שהשיבה לארץ־ישראל כרוכה באובדנו של העם כעם יהודי הוא נקלע לאובדן חושים: 'כאילו נשתכח רגע אחד מעצמו ולא הכיר את מקומו' (91).

הסירוב של יודקה להשלים עם אובדנו של העם כעם יהודי בא לידי ביטוי בולט במיוחד לקראת סוף הדרשה (94) כשהוא מעלה לדיון את יחסה השלילי של החברה בארץ־ישראל ליידיש ואת האופנה הרווחת לעברת את השמות היהודיים המסורתיים (כמין מטונימיה לשלילת הגלות). 'דברים צדדיים, של מה־בכך' (95) אלה, כלשונו, אף הם ממחישים את הקרע למעשה. הבושה ביידיש 'כאילו יש בה איזה ביזיון ופגם' (94) וההתנערות מן השמות היהודיים הן בעיניו סמפטום לכך שהציונות לא היתה ולא תוכל להיות תנועה לאומית

30. למקור הצירוף 'סובין של ישנות' ופירושו ראו לעיל הערה 25.

31. בדו־שיח הידוע עם בן־גוריון (אניטה שפירא, התנ"ך והזהות הישראלית, ירושלים תשס"ו, נספח 11, נדפס לראשונה בשנת 1962) מדגיש הזז את חשיבותה של ספרות מודרנית מקורית, שאפילו שמוטל עליה להיות 'המשך לספרות שקדמה לה' (שם, 144) בכל זאת 'לא על התנ"ך ולא על התלמוד אנחנו עומדים אלא על תרבות עברית מודרנית' (שם, 147).

עממית, או תנועה המשמרת את הרצף ההיסטורי של העם היהודי עם עברו. הדרך שבה יודקה מדבר על היידיש ועל השמות היהודיים מעידה על קרבתו האינטימית אליהם. הוא מוכן לקבל את המרת השמות – ואפילו את דחיקתה של היידיש לשוליים – בתנאֵי מצוקה, רדיפה והתבוללות, אולם הוא איננו מבין ואיננו מקבל זאת בתנאי החירות של היישוב העברי בארץ־ישראל.

שלוש פעמים מציג יודקה את הדיון ביידיש ובשמות העבריים כעניין שולי שנדחק אל שיאה של הדרשה בעל־כורחו ושלא בטובתו: 'דווקא הדברים הצדדיים והבלתי חשובים, יודעים אתם, נדחקים וקופצים בראש...' (95-96). ואולם ניסיון זה לבטל את חשיבותם של הנושאים האלה מסגיר דווקא את חשיבותם. יודקה מתקשה להביא את הדרשה לידי סיום ובמקום אמירה מסכמת נטפלים לו היידיש והשמות העבריים שאינם אלא בגדר 'חזרתו של המודחק'.

חלק ב

הלשון העברית המתחדשת – בין לאומיות ציונית ליהודיות גלותית

> מדוע אין כוחה של 'הקנאות העברית' הרשמית אלא להתגדר במעשי נערות [...] ואין לה עינים לראות את הסכנה האמיתית, הקמה עלינו להפוך את לשוננו לאיזה 'סלנג' המוני, שכל בר־דעת ובר־תרבות ירחק ממנה [...] אין גאולה לעם, לא רוחנית ולא חמרית, אם לשונו אינה נגאלת עמו.
> (ברל כצנלסון, 'בעוכרי העברית', דבר, כ"א באלול תרפ"ח, עמ' 2)

מערכת העימותים הבלתי־פתורים עם היידיש ועם כל מה שלשון זו מייצגת מתגלה לא רק כשורש הדילמה הניצבת במרכזו של הסיפור, אלא אף כמפתח להבנת תפיסת הלשון, הלאום והתרבות, שהמרקם הלשוני של 'הדרשה' משקף. היחס לגלותיות ולעממיות של היידיש בא לידי ביטוי בדיבוריות שבסימנה עומדת לשונו של הסיפור כולו, כשם שהיחס ללאומיות הציונית המתחדשת מוצא את ביטויו באותה דיבוריות עצמה.

כמה מן הפונקציות של הדיבוריות והאמצעים הרטוריים המממשים אותן מתבקשים מן הסיטואציה הסיפורית ומסוגת הדרשה. על אלה ייסוב חלקו הראשון של הדיון הלשוני בפרקים א-ב. אולם לבד מן המאפיינים הסגנוניים והפואטיים המתחייבים מן האופי הראליסטי־המימטי של לשון הדמויות, ממלאת לשונה של הדרשה תפקיד מרתק ביצירת פוליפוניה אידאולוגית־לשונית שיש בה משום ערעור על מקורות סמכות הגמוניים. לשונה של הדרשה תומכת אפוא במשמעותו של הסיפור, כשהיא פורשת הלכה למעשה את תפיסת הלשון העברית של מחברה ואת תפקידה בפתרון הדילמות הלאומיות־התרבותיות שהסיפור מעלה,

כמי שדוחה כל אקסקלוסיביות, מנצלת מצאי עשיר של ברֵרות ומציגה אינטגרציה של מקורות, לשונות ומשלבים. לאלה יוקדשו פרקים ג-ו.

א. סמכות ופירוקה – הרטוריקה הדיאלוגית של הדרשה

הדיבוריות הדיאלוגית והרב־קולית השלטת בלשון 'הדרשה', זו שמובילה לערעור תוקפן של אמיתות ודאויות אידאולוגיות, היא גם זו שבאמצעותה מפר הזז את מוסכמות הדרשה המסורתית.

שלא כבמעמד הדרשה המסורתית שבו הדרשן, בעל הסמכות, יושב או עומד על במה או כיוצא בה ודורש לפני קהלו, כאן מאזיניו של 'הדרשן' (חברי הוועדה) יושבים 'בשורה אחת ליד השולחן הירוק מימינו ומשמאלו לראש־החבורה' (82). זה מנהל את המעמד ונותן את רשות הדיבור או מגביל אותה, ויודקה נושא דברים כמי שמביא קובלנתו לפני בית־דין: 'אני רוצה להודיע [...] שאני מתנגד' (83), 'איני מקבל' (85). זאת ועוד, הדרשן המסורתי היה מביא את קהלו לעתים מזומנות לידי בכי,[32] ואילו יודקה מביאו לידי לעג, זחיחות הדעת והיתול.[33] מעמדו של יודקה רחוק אפוא מלהיות סמכותי כמעמד הרב הדרשן, ועמידתו מול קהלו היא מלכתחילה עמידה של כפיפות ונחיתות.

גם הקשבתם של אנשי החבורה אינה נתונה לו ואינה מובנת מאליה, ולא נותר לו אלא להיאבק עליה בדרכים מדרכים שונות.[34] כך, למשל, יודקה נאבק על קשב באמצעות פניות תכופות בגוף שני, כגון 'יודעים אתם' (87), 'אתם מבינים?' (94) או בלשון ציווי, כגון 'הביטו! תחשבו רגע... [...] השיבו לי' (85), או בנוסחאות של בקשה, כגון 'בבקשה לשים לב' (94), 'ואבקש מכם לזכור' (87). הוא מתקיף את שומעיו ומפתה אותם חליפות: 'אתם עוד לא יודעים... לי יש מטרה, לי יש מטרה, תיכף תווכחו. רגע אחד של סבלנות... [...] המתינו אל תדברו! [...] אני לא מתרחק מן הנושא, אני מדבר על העיקר, על השורש... [...] כבר הודעתי לכם ואבקש מכם לזכור' (87), או בוחר במילות הרגעה: 'אני נטיתי הצדה. לא אעכב אתכם הרבה. אני גומר' (95).

32. וכך כותב עגנון: 'שאנשי ירושלים מיוגעים מן הגלות וכל נפשם מבקשת לבכות וכל מי שמעורר לבם לבכות קרוי דרשן' (ש"י עגנון, 'רבי גרונם יקום פורקן', **מאזנים** [שבועון], שנה שלישית, א [תרצ"א], עמ' 5).

33. גליקסברג (**הדרשה בישראל**, עמ' תפג-תפד) מספר על מאורע חריג שבו הגיב הקהל בצחוק לדרשתו של 'המגיד הקלימי'.

34. ראו: Yaron Matras, 'Utterance Modifiers and Universals of Grammatical Borrowing', *Linguistics*, 36 (1998), pp. 324-325, המתאר אמצעים לשוניים שהדובר מכוון בעזרתם את הקשב של שומעיו ושולט בו.

בעיקר מנסה יודקה לגייס את שומעיו ולשדל אותם להזדהות עם רגשותיו ולקבל את עמדותיו: 'שימו לב [...] האם תאמינו לי? תאמינו לי? אתם לא יכולים אפילו לתאר לעצמכם [...] תרשו נא לי עובדא אחת [...] הסכימו בעצמכם' (85); 'האם אתם מרגישים את עומק תעתועי ההזייה הנלהבת [...] האם אתם תופשים? תחשבו רק, תחשבו!' (88). לעתים הוא אפילו מנסה להתחנף אליהם כשהוא מבקש את עזרתם בהתמצאות במקרא: 'איך נאמר שם באיזה מקום? חוט המשולש... – והחוט המשולש לא במהרה יינתק. – סייע לו אחד מחברי הוועדה. – הוא הוא! – נאחז יודקה בכתוב והרתיח – לא במהרה יינתק!' (87-88).

הנוכחות החזקה של בני החבורה בתוך הדרשה, אפילו בלא שידברו, מחלישה את המסגרת המונולוגית, והסממנים הדיאלוגיים סודקים אותה מבפנים: 'יש פסיכולוגיה מיוחדת ללילה, שונה משל יום. לא פסיכולוגיה של האדם בלילה, זה לחוד, אלא של הלילה עצמה.[35] אתם אולי לא שמתם לב, אבל יש, יש. אני יודע זה' (86) – מונולוג במסגרתו (רק יודקה מדבר) ודיאלוג בהשתמעותו (קולו של הזולת מובלע בדבריו).

העמדה הדיאלוגית הלא־סמכותית ניכרת בטכניקות מרוכבות של פ ו ל מ ו ס, הנותנות ייצוג גם לטענות שכנגד, כגון 'ויתור' ושאלות ותשובות למיניהן, וכן במבעים שהרטוריקה והאינטונציה שלהם משדלת יותר ממכתיבה, כגון 'ההישנות' לסוגיה.

פולמוס מרוכך

בסוג המכונה 'ויתור'[36] הדובר מסכים עם מקצת הטענה (המשוערת) של בני שיחו לפני שהוא דוחה את עיקרה: 'אני יודע שיש גבורה בזה שאנחנו עמדנו בכל הגזירות והפורענויות. אני הבאתי בחשבון גם את זה... אבל! [...] זוהי גבורה בלית ברירה. ובלית ברירה כל אחד הוא גיבור' (86); 'ואין בכך כלום שגם לשעבר היה מעין זה [...] שם זה מובן. שם היינו בין זרים [...] אבל כאן? הרי אנחנו בתוך שלנו' (95).

בין השאלות והתשובות המערבות את בני השיח אפשר למנות את השאלות המיתממות, ובהן שאלה מכשילה: 'אגדה תמימה אחת, זה הכל. לא הרבה? אתם טועים. להיפך, הרבה מאד. הרבה יותר מדי' (89); ושאלה רטורית עקיפה, המלבישה את השאלה העקרונית מַלבוש אישי: 'האם ר א י ת ם מימיכם ציבור של יהודים בלא יסורים? א נ י לא ראיתי!' (86). אין השאלה נשאלת על ע ד ו ת ו ר א י י ה אלא על ה ק י ו ם עצמו (כאילו אומר: 'היש יהודים בלא ייסורים?').

גם התהיות מנוסחות כשאלות, והן ספק תהיותיו של יודקה ספק תהיות משוערות של שומעיו המופנות כלפיו (כאילו אומר: 'אתם בוודאי תשאלו...'). אין הוא משיב עליהן

35. תוקן במהדורת תשכ"ח: 'עצמו'. יידיש: 'די נאַכט' (לשון נקבה).
36. משה אזר, 'מבנים ארגומנטאטיביים', בתוך: רינה בן־שחר וגדעון טורי (עורכים), העברית שפה חיה, ב, חיפה 1999, עמ' 9-10.

במענה של ממש, אלא מאשר ומחזק את הטענה, ומבטיח שאין בשאלה כדי לערער את תקפותה: 'במה היא [אגדת המשיח] זכתה יותר מכל האגדות כולן שנעשתה כל כך עממית [...]? [...] אבל זכתה: זו עובדא' (91); 'גלות, גלות... [...] יהודית יותר מירושלים, שרשית יותר, רוחנית יותר [...] פאראדוכס? אבל זהו כך...' (88; ההדגשה במקור).

שידול

'הישנות' היא חזרה על אותה מילה (או על אותן מילים) ממש, לעומת 'חזרה' הכוללת גם נרדפים ותקבולות, שבהן חוזרת המשמעות בחילוף המילים. מלבד ההישנות הרצופה, שלא נתעכב עליה כאן, נגלים בסיפור שלושה סוגים של הישנות שאפשר לכנותם על־פי הפונקציה שלהם 'אמצעי שידול', כי הם נופלים בתקיפותם ובהחלטיותם מן האמצעים הסמכותיים, אמצעי הכתבה, המאפיינים נאום. האינטונציה היא בעלת תפקיד מכריע בסוגים אלה.

1. הישנות לא־מוטעמת

במבעים שמילה או צירוף חוזרים ונשנים בהם, ההטעמה אינה חלה על הרכיב החוזר ונשנה אלא על הרכיבים המתחלפים. שלא כבמבע האופייני לנאום שבו הרכיב החוזר ונשנה הוא המוטעם, המבע ב'הדרשה' נשמע מתנגן יותר מקצבי, מתון יותר מתַקיף, מְשַׁדל יותר ממַכְתיב.[37]

הרכיב החוזר ונשנה יכול לעמוד בראש כל איבר (אנפורה), כגון 'אנשים שאינם תמימים [...] אדרבא אנשים פיכחים, אנשים סקפטיים לא מעט, אנשים מעשיים' (90), 'לא עממית יותר מן הבונד, יותר מן ההתבוללות, יותר מן הקומוניזם' (94), או בסופו (קטפורה), כגון 'ועד כדי כך להאמין! ושני אלפים שנה להאמין!' (90), 'לכל הפחות שעכשיו יבוא, שברגע זה יבוא, שבחייהם ובימיהם יבוא' (90).

2. הישנות סימטרית

בסוג זה של חזרה סימטרית מוטעמים התחלת המשפט וסופו: 'לא במהרה יינתק! לא במהרה' (88), 'אסור שיכניסו עצמם בדבר הזה, שידחקו את הקץ, אסור!' (89). מטרת ההיקרות השנייה להטעים ולהדגיש מילה שהיקרותה הראשונה לא היתה מוטעמת.

יש שבין שתי ההיקרויות באים הסגרים המכילים פנייה ישירה אל הנוכחים: 'במובן זה וגם כן בכל שאר המובנים, שימו לב: וגם כן בכל שאר המובנים' (85), 'מה יש בה? הנה,

37. לתיאור מפורט של התופעה ראו: ברכה דלמצקי־פישלר, '"יודע הוא בסוד החזרה" – ההישנות בלשונו של ש"י עגנון', מחקרים בלשון, ט (תשס"ד), עמ' 99-121. תופעה דומה של הישנות נגלית גם במקרא ותיאר אותה יהושע בלאו במאמרו 'על חזרת הנשוא במקרא', בתוך: בנימין אופנהיימר (עורך), המקרא ותולדות ישראל: מחקרים במקרא ובספרות בית שני לזכרו של יעקב ליוור, תל־אביב תשל"ב, עמ' 234-240.

השיבו לי: מה יש בה?' (85), 'הגבורה הזו לא מוצאת חן בעיני. אל תצחקו... לא מוצאת חן בעיני!' (86).

3. הישנות מעובה

בהישנות המעובה הרכיב האחרון הוא עיבוי, העצמה או הרחבה של קודמו, והוא מעין תיקון והודאה שאין די בהיקרותו הראשונה המצומצמת: 'גילוי סוד, גילוי סוד עמוק עמוק...' (91), 'לא שלנו, לא שלנו כלל ועיקר!' (85), 'הנני מודה, הנני מוכרח להודות' (87), 'תרשו נא לי עובדא אחת, עובדא קטנה אחת' (85), 'את כל חייהם, את כל עיקר חייהם וקיומם' (90).[38]

ופעמים שהתוספת במקום שתחזק את גרעינה היא דווקא מערערת אותו בעזרת ההפלגה היתרה: 'יכולים להאמין [...] ולא סתם להאמין, אלא לבטוח' (90), 'חיימוביטש, הסכימו בעצמכם, זה שם יהודי, יותר מדי יהודי' (94).

ב. הדרשן שלשונו נאלמה או 'תאריה השליליים' של הציונות

לכתחילה נראה שככל שמדובר בנושאים ובטיפול במקורות דרשתו של יודקה מצייתת למוסכמותיה של הדרשה המסורתית, וכשם שלפסוקים ולמאמרי חז"ל יש תפקיד תוכני ומבני בדרשה המסורתית, ולא אחת הם נקשרים גם עם ענייני השעה, כך גם בדרשתו של יודקה. אולם בחינה קרובה יותר של הדרשה מעלה שיודקה יוצא ידי חובת המוסכמות האלה בפסוק אחד ובמאמר חז"ל אחד בלבד. הפסוק מקהלת (ד:יב) בא לתת ממד יהודי־מסורתי לתאוריית הפירמידה של יודקה אגב רמיזה לתאוריית הפירמידה ההפוכה של בר ברוכוב: 'גלות, קידוש־השם, משיח... זה שלושה שהם אחד, לתכלית אחת, לכוונה אחת... איך נאמר שם באיזה מקום? חוט המשולש... – והחוט המשולש לא במהרה יינתק. – סייע לו אחד מחברי הוועדה. [...] ה ג ל ו ת זוהי הפיראמידה שלנו, אשר יסודה ק י ד ו ש־ ה ש ם ושיאה – מ ש י ח...' (87-88). ואשר למאמר חז"ל הרי הוא תרגומו של המאמר התלמודי 'ייתי ולא איחמיניה' (סנהדרין צח, ע"ב),[39] הקשור כבר במקורו לביאת המשיח. וכך אומר יודקה: 'שמעתי פעם, נדמה לי, שאיזה חכם או צדיק, איני יודע, כבר אמר: "יבוא ולא אראנו" או משהו מעין זה...' (91).

ניתן אפוא לומר שיודקה יוצא ידי חובת הציות למוסכמות הדרשה בכך שהן הפסוק והן המאמר נקשרים ללב לבו של נושא הדרשה: הגלות והגאולה. אבל למעשה יודקה מפר

38. וחזרה מעובה על גבי החזרה הסימטרית: 'משמע יש ק ש ר בינה ובין רוח העם אם כל־כך חדרה, ק ש ר י ס ו ד י !' (91).

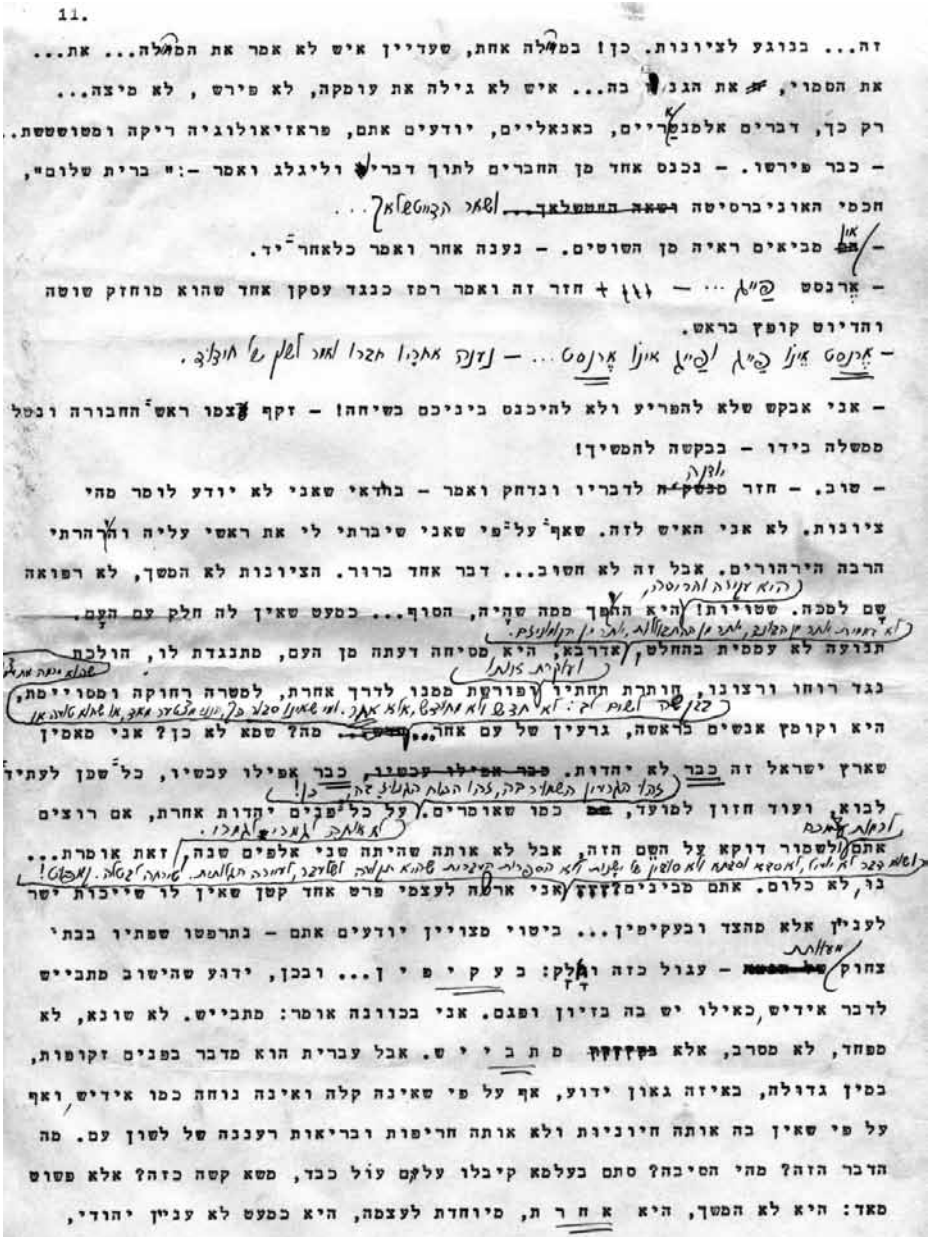
39. התלמוד קושר קשר סיבתי בין משאלה תמוהה זו לבין 'חבלי משיח'. על אלה מקשה יודקה בעמ' 90: 'מדוע אי־אפשר בלי צרות? הרי הוא משיח והוא יכול הכל...' וראו ההקשר כולו.

מוסכמה זו בדיוק כפי שהפר את קודמותיה, ומסמיך למובאות לשונות זלזול ופיחות. בפסוק הוא נוהג זלזול כפול: (1) 'איך נאמר שם באיזה מקום?', (2) 'חוט המשולש...', כלומר, לא זו בלבד שיודקה מתקשה כביכול לזכור את סוף הפסוק, אלא שאפילו את תחילתו הוא משבש: הוא מחיל על הפסוק נוהג בתר־מקראי רוֵח, שלפיו מיוּדע שֵם התואר בלבד (כגון 'כותל המערבי'). אבל אם בזיקה לפסוק הוא נוקט רק ש נ י לשונות זלזול, הרי בזיקה למאמר חז"ל הוא אפילו מגדיל וטופל לו ח מ י ש ה לשונות זלזול: (1) 'שמעתי פעם', (2) 'נדמה לי', (3) 'שאיזה חכם או צדיק', (4) 'איני יודע', (5) 'או משהו מעין זה'. בלשונות אלה יודקה מבטל ביטול גמור את תפקידן המרכזי של המובאות מן המקורות. עם זה, אין צריך לומר שמבחינת הפונקציה הספרותית סטייה מכוונת זו מן המוסכמה מבליטה דווקא את חשיבותן של המובאות בדרשתו ואת יחסו אליהן.

סופה של הדרשה חושף את הסטייה המהותית והמפתיעה ביותר ממוסכמותיה של הדרשה המסורתית. חלק זה, שבו נוהג הדרשן המסורתי לעבור מדברי תוכחה לדברי נחמה וקורא להתעוררות ולתשובה, מוקדש בדרשה של יודקה – כצפוי – לציונות, לתנועת התחייה. אך בניגוד לצפוי, סוף זה מנוער מכל נימה של פיוס ומכל חזון של נחמה וגאולה. על־פי הגיונם של דברי הפתיחה של הדרשה על ההיסטוריה צריך היה יודקה לצאת בקריאה נלהבת למען השינוי ההיסטורי שרק הציונות יכולה לחולל, אבל בפועל מתקיף יודקה את הציונות ומסיים את דבריו בהזהרה מפני הסכנה שהיא טומנת בחובה.

את דבריו על התנועה הלאומית המודרנית הוא פותח במילים: 'בוודאי שאני לא יודע לומר מהי ציונות' (94). אי־ידיעה זו אינה מנת חלקו של יודקה לבדו, שהרי 'עדיין לא נאמר דבר למהותה של הציונות' (93), והיא 'הרבה יותר עמוקה, הרבה יותר הרת תוצאות עצומות, גורליות, ממה שהיא נראית לעין וממה שנאמר בה' (92). לא ייפלא אפוא ש'עדיין איש לא אמר את המלה... את... את הסמוי, את הגנוז בה... איש לא גילה את עומקה, לא פירש, לא מיצה... רק כך, דברים אלמנטאריים, באנאליים, יודעים אתם, פראזיאולוגיה ריקה ומטושטשת...' (93).

דווקא במקום שהרטוריקה הציונית היתה צריכה לספק ליודקה שפע של מילים מן המוכן לתיאורו של היהודי החדש השב לחיות חיי חירות בארצו, נעלמת הדיבוריות של יודקה והוא נותר חסר מילים. בהיעדר 'מלה' (93) מתאימה ונכונה לתיאור הציונות, ומחוסר 'מלה' המכילה תוכן ברור וחיובי, אי־אפשר לו ליודקה לדבר על הציונות אלא בלשונות שלילה: 'אין הציונות והיהדות דבר אחד' (92), 'הציונות לא המשך, לא רפואה שם למכה' (94), 'תנועה לא עממית בהחלט' (94), 'לא חדש ולא מחודש' (94), או במושגים של שוני, היפוך וסתירה: 'הציונות והיהדות הן 'שני דברים שונים זה מזה, אולי גם שני דברים הסותרים זה את זה' (92), 'הציונות מתחילה ממקום הריסת היהדות' (93), 'היא עקירה והריסה, היא ההיפך ממה שהיה, הסוף...' (94), 'היא מסיחה דעתה מן העם, מתנגדת לו, הולכת נגד רוחו ורצונו, חותרת תחתיו ועוקרת אותו ופורשת ממנו לדרך אחרת' (94). את דברי הביקורת חותם יודקה, כמתואר למעלה, באילוסטרציה לאופי הלא־עממי של התנועה הציונית: יחסה השלילי ליידיש ולשמות היהודיים.



'הדרשה': עלה הגהה ובו תיקונים והשלמות בכתב ידו של חיים הזז, 1942.
ארכיון יד למורשת חיים הזז, 1:383.

עיון בעמ' 11 מכתב היד של 'הדרשה' (שתצלומו מובא בעמ' 24) מלמד שתחילה היה הקטע המבקר את הציונות מצומצם יותר ורטורי פחות, ובקריאה שנייה בחר הזז לעבות אותו, להחריף את ניסוחיו ולחדד את מסריו.

ג. הדיבוריות, התקן הלשוני והלשון שכנגד

כפי שכבר צוין לא אחת, מאפייני לשון וסגנון רבים ב'הדרשה' מתחייבים מן הסוגה ומן המרקם הראליסטי של הסיפור. אבל לבד מתפקידים פואטיים אלה ממלאים הדיבור והדיבוריות מקום חשוב בפרישתם של תפיסת הלשון העברית ותפקידה בפתרון הדילמות הלאומיות־התרבותיות שהסיפור מעלה. לא יהיה זה מרחיק לכת לומר שלשונו של הזז בסיפור זה מדגימה את האידאולוגיה הלשונית שלו במציאות של לשון מתחדשת כלשון חיה לכל דבר, הנדרשת ליטול חלק בגיבוש הזהות הלאומית, ונתבעת לפעול להאחדת דיוקנם הלאומי־התרבותי של המשתמשים בה. במילים אחרות, תפיסת הלשון והדיבוריות בסיפור שלפנינו, המשקפת מצב לשון זמני בתוך רצף היסטורי, מתגבשת מתוך התמודדות והתנגדות[40] ללחצים פוסקניים וטהרניים חזקים, שתכליתם האחדת הלשון העברית התקנית ההגמונית על־פי מודלים 'א־היסטוריים' וערכים 'נצחיים'.[41] כפי שנראה בהמשך, דיבורו של יודקה לובש אופי חתרני, ומאשר את משמעויותיו החתרניות של הסיפור כולו. באמצעות יידישיזמים, לעזים ואמצעים לקסיקליים, דקדוקיים ופרגמטיים עושה הזז לערעור ה'ניקיון' הלשוני 'הציוני', ומסיר את המחיצות בין ציוניות ליהודיות ובין עממיות לאריסטוקרטיות.

לא הרי לשונו של המספר כהרי לשונו של יודקה. כבסיפורים אחרים של הזז גם כאן לשונה של דמות המספר מעידה על בעליה שהוא בקי בדקדוקה ובמקורותיה, והיה עומד בהצלחה במבחן הנורמטיביות. לשונו ספרותית, בנויה כהלכה, אחידה בסגנונה הגבוה, מפתיעה בבררותיה החריגות והנדירות,[42] ועשירה באוצר מילותיה, צורותיה ומערכת דימוייה

40. ראו גם: רינה בן־שחר, 'תרגום דיאלוג ספרותי', *מחקרים בלשון*, ז (תשנ"ו), עמ' 198; אמנון שפירא, 'לשונות במגע', *לשוננו לעם: קובץ לשנת הלשון*, מ-מא (תשמ"ט-תש"ן), עמ' 289.

41. הגישה הלשונית־האמנותית של הזז הקדימה בעשור את הוויכוח הבלשני. בוויכוח זה עמדו זו כנגד זו הדרישה המפרידה בין התיאור הבלשני של מצב לשון נתון לבין הנורמה הלשונית והגישה השמרנית שראתה כראויה לתיאור בלשני רק את הלשון הנורמטיבית הנשענת על טקסטים קנוניים, ושכפרה בלגיטימיות של הלשון המדוברת 'כדבר קבוע ועומד וכנושא מוסמך למחקר'. ראו: יעל רשף, 'הרקע הלשוני בתקופה המכוננת בהתפתחות הזמר', *הזמר העברי בראשיתו*, ירושלים 2004, עמ' 34-38. ויכוח זה נסקר במפורט בפרק השלישי בספרו של רון כוזר, Ron Kuzar, *Hebrew and Zionism*, Berlin and New York 2001

42. אפילו שאילות מן הדקדוק הארמי: 'כזה שלא סבור לו ולא שמוע לו' – על־פי 'לא סבירא לי כלומר לא שמיעא לי' (בבא בתרא יג, ע"ב). על תופעה זו ראו: יחזקאל קוטשר, *מחקרים בעברית ובארמית*, ירושלים תשל"ז, עמ' 73-86.

הנשענים בעיקר על ספרות חז"ל. אחרת היא לשונו של יודקה. זו משמרת ומשמיעה – בעזרת תחביר מרוסק ומופסק בהסגרים (מהם קבועים וחוזרים על עצמם), בגמגומים ובכפלי מילים – מגוון לשונות וקולות של שכבות הלשון ושכבות החברה: שאילות מן התפילה, בקיאות במקורות הקנוניים, שאילות מן היידיש ומן הרוסית ומילים בין־לאומיות המאפיינות את שיחו של האינטליגנט היהודי הטיפוסי.[43] אמת, לשון זו משרתת את הצורך המימטי לשקף נאמנה את דיבורו של חלוץ עברי בארץ־ישראל, אולם בהקשרה התמטי של הדרשה משתתפת לשון זו בבניית הייצוג הפוליפוני של האידאולוגיות המתחרות בחברה היהודית: מסורתיים, בני היישוב הישן, חילונים, ציונים, אזרחי העולם. ראוי לזכור שבראשית שנות הארבעים רוב קוראי העברית ושומעיה השכילו לזהות את הז'רגון הפוליטי של הקבוצות האידאולוגיות הנבדלות. הם יכלו להתחקות בנקל אחר מקורות הלשון השונים, וגם השפעתן של הלשונות הזרות על הלשון העברית היתה שקופה לרובם. אפשר אפוא לסכם ולומר שהעימות האידאי המתרחש ב'הדרשה' בין שלילת היהדות והגלות לבין תפיסות ועמדות אחרות שהתרוצצו בחברה היהודית בת זמנו מקבל ייצוג מוחשי גם במרקם הלשוני.

בנסיונותיו הנועזים לחיקוי של הדיבור העברי הארץ־ישראלי ולהעתקתו אל הכתב קדם ברנר להזז, וקווי דמיון נמתחים בין שני סופרים אלה.[44] אבל אין דומה הדיבור העברי בשני העשורים הראשונים של המאה ה־20, כאשר העברית נאבקת על עצם קיומה, לדיבור העברי בשנות השלושים ותחילת הארבעים, כשם שאין דמיון באווירה התרבותית־הלשונית וברגישות לתקינות הלשון בשעה שהמאבק על ק י ו ם הלשון העברית מפנה מקום למאבק על פ נ י הָ.[45] שנות השלושים עד החמישים הן שנות הפריחה של מתקני הלשון ושנות השיא של טורי הלשון בעיתונים.[46] טורי הלשון היו זירה להתקפות על לשונם של פובליציסטים וסופרים, והפוסקנים לא חרדו לכבודם של אלה ולעתים קרובות גם לא הקפידו על חירותם האמנותית. הם מנו צורות לא קבילות שגילו בכתיבתם, אגב תביעה לקיים את לשון המופת של המקורות הקלאסיים על כלליה וצוויה.[47] לדידם העתקה אל הכתב של תופעות פרי מצב לשון לא יציב האופייני לתקופת מעבר (בלי לתת את הדעת שלשון חיה נמצאת תמיד בתנועה ובתהליכי שינוי ואינה חדלה מהם לעולם) מעניקה לו הכשר וקביעות ומנציחה את שיבושיו בני יומם

43. ויותר: **ספר המתים**, אוסף פפירוסים מצריים מאמצע המאה השנייה לפסה"נ, משמש אותו כמטפורה לתלמוד (ונקשר אסוציאטיבית ל'פירמידה' הנזכרת בסמוך).

44. דוגמה מובהקת היא, למשל, סיפורו 'מהתחלה' (**כל כתבי י"ח ברנר**, א, תל־אביב תשט"ז, עמ' 465-486). ראו גם: דב סדן, 'בין השיטין: לדרכי לשונו של ברנר' ו'בלשון בני אדם', **מדרש פסיכואנליטי**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 130-158.

45. ראו גם: נתן אפרתי, **מלשון יחידים ללשון אומה**, ירושלים תשס"ד, עמ' 169-170, 176.

46. אין זאת אומרת שלא קדמו להם חיבורים וטורי מתקנים. על אברהם יעקב שפירא ראו: מרדכי בן־אשר, **התגבשות הדקדוק הנורמטיבי**, תל־אביב תשכ"ט, עמ' 98-101. על הטור 'לתורת הלשון' בהמליץ ראו דלמצקי־פישלר (לעיל הערה 5), עמ' 145, הערה 2. על חוברותיו של ורשבסקי: שם, עמ' 155.

47. שם, עמ' 141-146.

וזמנם. רוב הסוגיות בלשונו של יודקה שיידונו להלן נדונו אפוא בטורי הלשון בעיתונים היומיים בשנות השלושים והארבעים, במדורים שיוחדו לתיקוני שיבושים ובהם טורו של יצחק אפשטיין **בדבר**,[48] טורו של יצחק אבינרי **בעל המשמר**[49] והטור 'לשוננו לעם' בעריכת אברהם אברונין, מרדכי אזרחי (קרישבסקי) וישראל יהודה (יש"י) אדלר **בהארץ**.[50] רובם היו חברי ועד הלשון העברית ובעלי סמכות בגיבוש הנורמה.[51]

'אמנם כבר זכינו לנוער שהעברית נבלעה בדמו כלשון ראשונה', כתב אפשטיין, מחלוצי טורי הלשון בעיתונים בארץ־ישראל, 'ברם את העברית החיה קיבל דור זה על כלאיה מן ה מ ח י י ם [היינו 'מְחַיֵּי הלשון' בני דור קודם], והיא היא השולטת בו בעריצות והמסיתה אותו לבעוט מתוך ביטול לעג בעברית השמית המעיזה להתחרות בה. כן יקדימו ילדינו **אני, אתה** לפועל בעבר ובעתיד [...] ומורינו הצעירים קיבלו מן הזקנים זה במקום הוא' (ההדגשות במקור).[52] על דור דוברי העברית הילידים מוטלת אפוא החובה לפנות עורף לעברית של הדורות הקודמים הנגועה בלעזים ולאמץ עברית שמית טהורה של דורות קדומים. זאת ועוד. ככל שהתרבו דוברי עברית ילידים, שלא עמדה להם מסורת כתובה מוצקה כמשקל שכנגד לדיבור הנע במהלכו הסטיכי (כלומר דוברים שלא למדו עברית מטקסטים ולכן מיעטה העברית הכתובה להשפיע על דיבורם), גברו לחצי הפוסקנים והטהרנים.

אפשטיין, שנמנה כאמור עם 'מתקני הלשון', ראה את ההשפעה הזרה על הלשון העברית כ'נגע ממאיר'. 'בלשוננו עצמה', כתב, 'פשה הערבוב בצורה מתמדת ומקובלת. תחת מסוה מלים עבריות נרבה להכניס לתוכה גוני לעז במושגים ובמבנה־הפסוקים. [...] עקירת הכלאים

48. כונס בספרו הגיוני לשון, תל־אביב תש"ו.
49. מאמריו והערותיו כונסו בספרו יד הלשון, תל־אביב תשכ"ה.
50. מבחר מדברי הטור 'לשוננו לעם' יראה אור בהוצאת האקדמיה ללשון העברית.
51. בשל חשיבותם הרבינו בהפניות אל כמה מטורים אלה. על אפשטיין, אבינרי ואחרים ראו: בן־אשר, **התגבשות הדקדוק הנורמטיבי**, על־פי תוכן העניינים. על המחלוקות ועל גבולות ההסכמה ראו שם, עמ' 10-12. יש לציין שאבינרי, שהיה בן דורו של הוז, נחשב מתירן לעומת עמיתיו, עם זה ברוב הסוגיות שיידונו כאן דעתו כדעתם. אבינרי, כברל כצנלסון (ראו המוטו של חלק ב) ואחרים, כרך את הלאומיות והחלוציות עם השמירה על התקן של הלשון העברית: 'יש אומרים: מה איכפת לך אם יאמרו כך או יאמרו כך? [...] הרבה נגעים באו לעולמנו רק משום הלא־איכפתיות הזאת [...] מה איכפת אם אין צניעות ואין הסתפקות במועט ואין חלוציות ואין לאומיות ואין אהבה לתורת ישראל וספרות ישראל?' (**יד הלשון**, עמ' 145-146). 'מעשי גבורה נועזים נעשים יום־יום בבנין הארץ ובישובה, אך למען השלטת הלשון מסתפקים בנקיפת אצבע מפעם לפעם. [...] כשם שארץ ישראל נקנית ביסורים, אף הלשון העברית נקנית ביסורים' (יצחק אבינרי, 'העברית ועוכריה בארץ ישראל', **מאזנים** [שבועון], שנה שנייה, חוב' לג [תרצ"א], עמ' 11). ראו גם: אפרתי, **מלשון יחידים ללשון האומה**, עמ' 169-170. על הקשר בין האידאולוגיה והפוליטיקה לבין תפיסת הלשון ראו: Kuzar, *Hebrew and Zionism*, pp. 137-138, 185-188. להיבטים נוספים ראו: מנחם צבי קדרי, 'העברית בת ימינו בסבך התקניות', בתוך: משה בר־אשר (עורך), **מחקרים בלשון**, ז (תשנ"ו), עמ' 135-144.
52. אפשטיין, **הגיוני לשון**, עמ' 8. שני הפרטים שהביא אפשטיין בהדגשה כדוגמה לשיבושים ייזכרו להלן, עמ' 31 ו־35.

מן העברית היא חובה דחופה המוטלת עלינו מאת תורת הבריאות לגוף ולנפש'.[53] ברוח דומה אפשטיין מזהיר מפני 'האבטומטיות המילולית' הגוברת 'בבלי דעת' על '"דעת" הלשון ודקדוקה'.[54] והנה, באווירה שכזאת, בא הזז וקורא תיגר על קנאות לשונית זו: ליד לשון המספר המופתית והאליטיסטית הוא שם בפי יודקה בהכרה וב'דעת' את העברית המדוברת 'האבטומטית' כעדות ללשונו של חלון משכיל, אדם מן היישוב, ובכך אף מקנה לה חיי נצח על גבי הנייר.

לא 'משלב נמוך' או עגה מציג אפוא לפנינו הזז אלא 'משלב הדיבור', הנאמן גם לאוזן השומעת ולא רק לעין הקוראה. לעין – העברית של יודקה היא קשת צבעים פרושה לרווחה: עתים עשירה ומלומדת כלשון המספר ועתים למדנית ומצטטת כלשון תלמיד חכם, עתים מעורבת בלשונות תשתית כעולה חדש ועתים בלתי־אמצעית כדובר ותיק וכמעט ילידי.[55] ואילו לאוזן – העברית של יודקה היא מגוון של אינטונציות אמינות בחיותן המוסיקלית.

הדיבור העברי ניכר הן בדגמי דיבור וצירופים כבולים, הן בשימושי המילים (רבים מהם סמני שיח המועדים יותר ממחלקות לשון אחרות להשפעה זרה[56]). החריגות מן התקן (הנורמה) נחלקות לתת־תקן שהוא חיקוי ישיר ללשון המדוברת בת התקופה ולעל־תקן הבונה בעקיפין לשון מדומה או כורת ברית מקרית עם לשון זרה. ועל כל אלה חופפת התערבות הלעז (יידיש ורוסית),[57] ולא אחת גם הלשון המכונה 'רבנית'. זה המקום להבהיר שהתקן אכן נסמך על המקורות, אבל היחס בין התקן למקורות אינו בהכרח דו־סטרי: לא כל תופעה מן המקורות מקובלת לפי התקן. התקן שואף לסטנדרטיזציה ואינו יכול להשלים עם 'יסודות מתרוצצים'[58] וסותרים. תופעה שנפוצה בעברית עקב השפעת שפה זרה עשויה למצוא מקבילה מקרית בתופעה נדירה במקורות ולהסתמך עליה לשם תירוץ והכשר. במקרה כזה מדובר בברית בין תת־תקן לעל־תקן, והם נבדלים כאחד מן התקן.

ד. 'הניב' הארץ־ישראלי

היחס המתוח – או המשחק המתמיד – המתקיים בין הלשון התקנית לחריגות ממנה מביא אל חזית הדיון תופעות לשוניות, רובן תופעות 'תמימות', שבהיותן כיום לשון של שגרה

53. שם, עמ' 6-7.
54. שם, עמ' 8.
55. על חוסר האחידות בביצועיה של העברית ועל השפעות החינוך מזה והרחוב מזה ראו: רשף, הזמר העברי בראשיתו, עמ' 40-41.
56. ראו, למשל, Matras (above note 34), pp. 309-310, 324-326. אמנם מאמר זה עוסק בשאילת יחידות לקסיקליות ממש, אבל כמה מן העקרונות ישימים גם לשאילת משמעות ושימוש. ראו גם: שפירא (לעיל הערה 40), עמ' 294.
57. על 'סכנת' הז'רגון והלעז ראו: חיים בלנק, לשון בני אדם, ירושלים תשמ"ט, עמ' 88-94.
58. מונח שאול מחיים רוזן, העברית שלנו, תל־אביב תשט"ז, עמ' 83-106.

יתקשו רבים לראות בהן חריגה. ואכן, הן בגדר חריגה רק על רקע הציפיות מן הספרות הקנונית להפגין היכרות קרובה עם המקורות ועם כללי הדקדוק המקובלים על אליטה של מומחים.[59]

את 'הניב' הארץ־ישראלי, שלשונו של יודקה אמורה לייצג,[60] מאפיינים דגמי דיבור וצירופים כבולים (בין אידיומטיים ובין שאינם אידיומטיים), והם בעלי פונקציות פרגמטיות ואינטונציות סגוליות. מהם צורתם כצורתם בעברית שלנו ומהם נבדלים משהו מן הדיבור בן זמננו:[61] 'וזה כבר עניין אחר לגמרי...'[62] (85); 'וזהו כל העניין שהם מאמינים!' (90; בהטעמת 'העניין'); 'איך נאמר שם באיזה מקום?' (87); אתם לא יכולים אפילו לתאר לעצמכם'[63] (85); 'אין להשוות!'[64] (88); 'אינם עושים כלום, שום מאמץ, כלום כלום'[65] (90); 'דבר אחד ברור!' (94); 'שטויות כאלה!' (95), 'עגול כזה וחלק' (94; סדר המילים); 'אני חוזר על זה עוד הפעם'[66] (92); 'לא צרות באופן מיוחד על שונאי ישראל [...], אלא דווקא

59. לשאלת הדורות והמוצא בקהילת דוברי העברית בארץ־ישראל במחצית הראשונה של המאה ה־20 בזיקה לדיבור ולרכישת השפה ראו: רשף, הזמר העברי בראשיתו, עמ' 38-52.

60. לפיכך יש לה גם ערך כעדות למצב הלשון באותם הימים, וכעזר בתיארוכן של תופעות לשון.

61. כמה דגמי דיבור עשויים להיראות לעינינו כיום מוגבהים ומעובדים עיבוד ספרותי באמצעות חילוף לקסיקלי מקומי: 'הנני מוכרח להודות' (87); 'ואנחנו הננו בדייוק עם כזה' (87); 'האם אתם תופשים?' (88); 'הוא מדבר [...] באיזה גאון ידוע' (94); 'לא יהודי, בגיאות כזו!' (94); 'אני רוצה לבאר למה' (84) – אבל גם: 'אני לא יודע להסביר יפה' (90). בסטנדרד של ימינו דומה שהפועל 'מבאר' בא בזיקה לטקסט כתוב.

62. מוכר גם ביידיש (כגון 'דאָס איז שוין אין גאַנצן אַן אַנדערע מעשׂה', 'דאָס איז שוין גאַנץ אַן אַנדערע זאַך'), וכן ברוסית. לדגם זה ולאחרים הנזכרים כאן יש גם כיום תפוצה ניכרת (ראו מרשתת האינטרנט).

63. יידיש: 'איר קענט זיך אפֿילו נישט פֿאָרשטעלן'. בלשונם של סופרים אחרים: 'יכולים אתם לתאר לכם' (חיים נחמן ביאליק, דבר האוניברסיטה בשעה זו, ירושלים תרצ"ג, עמ' 7); 'יכול אתה לתאר לנפשך' (אהרן ראובני, 'בראשית המבוכה', האדמה, א [תר"פ], עמ' 414).

64. מתועד במאגר המילון ההיסטורי שבאקדמיה ללשון העברית החל בברנר וחוגו. צירוף כבול זה הוא אפוא ירושת התקופה שהשפעת לשון המופת הכתובה וכלליה על הדיבור עוד היתה חזקה, היינו בתקופה שהדיבור העברי היה בעיקר נחלת משכילים אידאליסטים. כיום רגילים גם הצירופים 'אין מה להשוות!' ו'לא להשוות!'. לשם השוואה: את האיסור 'לא לעשן ולא לירוק' שהיה מודבק 'על כתלי הקרונות לשרות הצבור', המליץ יש"י אדלר לתקן: 'אין לעשן' וכו' ('לשוננו לעם', הארץ, י"ב במרחשוון תרצ"ג, 11 בנובמבר 1932, עמ' 6).

65. ראו מרשתת האינטרנט. והשוו: 'שום כלום' (רוזנטל, מילון הסלנג המקיף).

66. 'עוד הפעם' (במשמע 'שוב') במקום 'עוד פעם' הוא תוצאה של התערבות היידיש והשפעת הצירוף 'נאָך אַ מאָל'. תווית הסיתום אַ (שאין לה מקבילה בעברית) התחלפה בתווית היידוע הַ, וכך נשמר הריתמוס כביידיש. תיקון לצירוף זה הוצע בטור 'לשוננו לעם' (הארץ, י"ב באדר תרצ"ג, 10 במרס 1933, עמ' 6). ראו גם הערתו של דוד יוסף בורנשטיין לחילופי הנוסח אצל ביאליק ('למקורות שירי ביאליק', קונטרסים לענייני הלשון העברית, א [תרצ"ז], עמ' 57).

על ישראל!' (90) – 'באופן מיוחד' משמעו 'במיוחד'[67] ('אופן' מרוקנת מתוכנה); 'ישראל וחיבת הארץ וקדושת הארץ ולשון הקודש וקץ־הימים והכל הכל...' (92) – 'מילות מילוי'[68] אלה באות בדיבור בימינו גם בצורות: 'והכול והכול' או 'והכול';[69] ''יבוא ולא אראנו'', או משהו מעין זה' (91) – 'או משהו כזה' בלשוננו; 'זהו כן!' (86), 'זהו כך' (84, 90 ועוד) – 'זהו זה!' בלשוננו;[70] 'לי יש מטרה... תיכף תווכחו'[71] (87); ''איני מכבד'' זו לא המילה' (83) – בדיבור בימינו מצוי גם: 'זה לא המילה', בלא התאמה במין; 'ומה אם היהדות עוד איך שהיא מחזיקה מעמד בגולה' (92) – בימינו נוהגת צורה זכרית קפואה: 'איך שהוא',[72] ואין היא נוטה על־פי גוף.[73]

מאפיינות את הדיבור גם משמעויות אידיומטיות ושימושים מִשניים של מילים וצירופים. רבים מאלה שחלו בהם 'תזוזות' ('מעתקים') נהיו לצייני עמדה ורגש, ונרמזים בהם יחסו ונקודת מבטו של הדובר אל תוכן דבריו:

1. 'סוף סוף', ו'סוף כל סוף' להבעת מסקנה מוכרחת:[74] 'סוף כל סוף זה... זה... משעמם עד מוות' (85), 'שאלמלא האגדה הזו סוף סוף מוכרחים היו או לחזור מיד לארץ ישראל או לעבור באיזה אופן מן העולם' (89).
2. מילת ההסגר 'נאמר' במשמע 'למשל':[75] 'ולאו דווקא צרות, נאמר, בשביל שיחזרו בתשובה' (90), 'והוא מתגאה להקרא, נאמר, ארציאלי או אבניאלי' (94).

67. ראו: יעקב שויקה, **רב־מילים: המילון השלם**, המהדורה המקוונת שבמרשתת האינטרנט. לצירופי 'אופן' בספרות העברית ראו קרן דובנוב, 'תרגומי שאילה מבניים ברובד המוקדם של העברית החדשה', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים (בהכנה), עמ' 109.
68. Filler – סמן שיח הבא למלא חלל ריתמי או מעצור בדיבור.
69. דוגמאות לשלוש הצורות (מתוך www.tapuz.co.il): 'רצנו במסדרונות... צחקנו והכל הכל...', 'שרואים הכי את הייתיחסות [כך!] שלהן אחת לשניה והכל והכל...', 'כאילו אני לא אזכה והכל'.
70. יידיש: 'דאָס איז דאָס'. ראו גם: סימון הופקינס, 'עברית ויידיש', **לשוננו לעם: קובץ לשנת הלשון, מ-מא** (תשנ"ז), עמ' 318.
71. יידיש: 'באַלד וועט איר זען', 'איר וועט באַלד זען' – 'תכף תראו'.
72. במשמע 'בקושי'. הנטייה על־פי גוף שמורה לשני המשמעים האחרים של 'איך ש': פליאה ('אוי, איך שהיא הזדקנה', כותרת כתבתה של דבורית שובל ב־www.notes.co.il) והתחלת פעולה (כביידיש: 'איך שהם ראו אותי [...] התנפלו עלי בשאלות', www.lametayel.com).
73. אבינרי מלמד זכות עליה וטוען שהצירוף אמנם חדש הוא אבל ברוח העברית (**יד הלשון**, עמ' 453).
74. השוו: 'סוף-סוף הן לא העושה היה לו העיקר, אלא המעשה' (דוד פרישמן, 'יהודה-ליב קנטור', **כל כתבי דוד פרישמאן**, ב, מקסיקו 1951, עמ' רנו), 'אנסה לבקש, להתחנן... סוף כל סוף הרי אינו חיה רעה' ('יהודה שטיינברג, 'מרדכי קיזלר', **כל כתבי יהודה שטיינברג**, תל־אביב תשי"ט, עמ' טו). יידיש: 'סוף־כל־סוף', ורוסית: V kontse kontsov ('סוף הסופים') – באותו תפקיד. השוו גם השימוש האידיומטי של 'אחרי הכל' (בבואה ל־after all).
75. כמו 'לאָמיר זאָגן'. ואפשר שראשיתו של שימוש זה בצירוף 'נאמר, למשל...', ובשלב הבא קיבל פועל האמירה 'נאמר' את המשמעות 'למשל', והמילה 'למשל' נעשתה מיותרת.

3. שימושי 'איזה' – לציון ה ס ת מ י:[76] 'מפני שיש איזה גבול לכוח' (87), 'או לעבור באיזה אופן מן העולם' (89); ל ז ל ז ו ל: 'איך נאמר שם באיזה מקום? – חוט המשולש...' (87), 'שמעתי פעם [...] שאיזה חכם או צדיק, איני יודע, כבר אמר' (91); וכמילת ה ת פ ע ל ו ת: 'איזה עם משונה! איזה עם נורא ונפלא!' (88).[77]

4. 'פשוט' ו'בכלל' כסמני שיח:[78] 'זה... זה... משעמם עד מוות, פשוט משעמם!' (85), 'פשוט ההיסטוריה היהודית משעממת, לא מעניינת' (85); 'אני בכלל הייתי אוסר ללמד' (85), ואיך בכלל[79] נוצרה האגדה המשונה הזו?' (91).[80]

5. 'שָׁם' – ספק מילת מילוי, ספק בהוראת 'לדוגמה', 'נניח':[81] 'דברים צדדיים, של מה בכך, בנוגע שם לאידיש והשמות' (95), 'הציונות לא המשך, לא רפואה שם למכה' (94). 'שָׁם' חוצצת בין רכיבים מידיים בצירופים הכבולים 'בנוגע ל...' ו'רפואה למכה', מה שמבליט את תפקידה הפרגמטי.

בולטים במיוחד שימושי המילית 'זה' ותפקידיה האופייניים לעברית המדוברת (גם היום[82]). רובם מצויים גם ברוסית:

1. כינוי מופנה לקודם (כינוי אנפורי) המוסב אל תוכן המשפט הקודם כולו:[83] 'איני מכיר בה והיא לא קיימת בשבילי! יותר מזה, איני מכבד אותה' (85); 'לא פסיכולוגיה של האדם בלילה, זה לחוד, אלא של הלילה' (86); 'מה אינך מבין? [...] הכל! אבל זה שטויות. נעזוב את זה' (83); 'אני הרבה חשבתי על זה' (84).

2. אוגד שאינו מותאם לזכר יחיד:[84] 'אני מאמין שארץ ישראל זה כ ב ר לא יהדות' (94; ההדגשה במקור), 'גלות, קידוש השם, משיח... זה שלושה שהם אחד' (87).

76. ראו: אבינרי, יד הלשון, עמ' 25. להשפעת הרוסית ולהשוואה לעוד לשונות ראו: מיה פרוכטמן, הִידוע והסָתום, תל־אביב תשמ"ב, עמ' 74-76, 151-153.
77. שני השימושים מתוארים אצל אבינרי, יד הלשון, עמ' 26.
78. ראו גם: שויקה, רב־מילים, בערכיהן. על ההיערכות החדשה בדיבור העברי של שימושי 'פשוט' ראו: יעל זיו, 'זה בכלל לא "פשוט" : סמני שיח בעברית מדוברת', בלשנות עברית, 48 (תשס"א), עמ' 17-29.
79. ראו: שויקה, רב־מילים, ערך 'בכלל', סעיף 3.
80. בטור 'לשוננו לעם' דחה אחד המשתתפים את 'בכלל' במשמע 'לגמרי', אבל הפְּסיקה לְוותה בהסתייגות המערכת (הארץ, ג' בכסלו תרצ"ג, 2 בדצמבר 1932, עמ' 6).
81. כמו tam הרוסית הממלאת שתי פונקציות אלה מלבד הוראתה הראשונית – 'שָׁם'.
82. ראו: דינה גולדברג והדסה קנטור, 'זה זה? לא, זה לא זה, זה זה!', בלשנות עברית, 53 (תשס"ד), עמ' 43-56. לאחר מסירת מאמרנו לדפוס ראה אור מאמרה של רבקה הלוי, 'תפקודה של "זה" הבלתי לקסיקלית בעברית בת ימינו, לשוננו, סה (תשס"ו), עמ' 283-307.
83. שם, עמ' 49. ראו גם: רב־מילים, ערך 'זה', סעיף 24ב.
84. שויקה, רב־מילים, ערך 'זה', סעיף 8; גולדברג וקנטור (לעיל הערה 82), עמ' 46-48. ראו גם הערותיה של אסתר גולדנברג, 'העברית הקדומה והעברית שלנו ומה שביניהן', לשוננו לעם, לב (תשמ"א), עמ' 201-204. ברוסית עשוי לשמש בתפקיד אוגד כינוי רמז שאינו נוטה על־פי מין ומספר.

3. נושא חלול:[85] 'מה רציתי לומר? זה... בנוגע לציונות. כן!' (93).
4. כינוי מופנה להלן (כינוי קטפורי) המוסב אל משפט המחובר אליו בדרך השעבוד:[86] 'אני אתחיל מזה שאין לנו היסטוריה' (84), 'אני יודע שיש גבורה בזה שאנחנו עמדנו בכל הגזירות' (87).
5. ציין מיקוד:[87] 'זה דבר ברור, בטוח, שאלמלא האגדה הזו היה הכל אחרת' (89).

השוואה ללשון המספר מלמדת שנוהגת בה מילית הרמז 'זה' רק בשימושיה הקלאסיים:
1. כינוי רמז המוסב ל א ֶ ח ָ ד, להבדיל מ א ֶ ח ֵ ר השותף באותו מעמד: 'חזר זה ואמר' (93), 'לא כלום, גיחך זה ואמר' (93); 2. לוואי: 'סתת זה' (92), 'כדיין זה' (83); 3. כינוי רמז לְתָלוּת עליו משפט לוואי, 'כְּזה ש...' (כמי ש...): 'כזה שעלה מטבילה' (88), 'כזה שנתקצרה לו השעה' (91).

שתי תופעות בלשונו של יודקה הקשורות במילית הרמז 'זה' הן חיקוי גלוי ומכוון של תת־רובד (סובסטרט) זר:
1. 'איך אומרים זה בעברית' (84), 'אני יודע זה בדיוק' (85), 'אני יודע זה. אני מרגיש זה' (86), 'לא... אני לא זה רוצה לומר...'[88] (91). ח ס ר ו ן מילית היחס המושאית 'את' בולט בצד השימוש הסטנדרטי המצוי אף הוא בסיפור, כגון 'נעזוב את זה לעת־עתה' (83), 'אני כבר אמרתי לכם את זה' (95).
2. 'זה אתה בוודאי ככה בשביל להקניט אותי' (83), 'זה אתה צוחק [...] מפני שלקחת את אשתי ממני...' (83). את המילית 'זה' אפשר לראות כאן כנושא חלול. במקרה כזה השמטתה תהפוך את המשפט לתקני לגמרי. אבל אפשר גם להבינה כאילו היא כינוי מופנה להלן (כינוי קטפורי) שתפקידו למקד את ההשלמות האדוורביאליות 'בשביל להקניט אותי' ו'מפני שלקחת את אשתי'. במקרה כזה אלה משפטים מבוקעים, ובפינו הם היו מקבלים את הצורה הזאת: 'זה שאתה ככה זה בשביל...', זה שאתה צוחק זה מפני ש...'. ההבדל בין שתי אפשרויות הניתוח מתבטא גם בהטעמה. אם המילית 'זה' היא נושא חלול אין היא מוטעמת, ואם היא ציין מיקוד היא מוטעמת.

בדוגמאות האלה (ועוד דוגמאות בעמ' 84) נשקפים משפטים רוסיים, ואפשר שהזו התכוון לרמוז שיודקה גלש כאן מן העברית אל הרוסית בשל הנושא האינטימי הטעון. או, שמא

85. אחד ממשמעיו של המונח Expletive. ראו: גולדברג וקנטור (לעיל הערה 82), עמ' 52-53.
86. ראו גם שם, עמ' 50; שויקה, רב־מילים, ערך 'זה', סעיף 14 (='העובדה ש...'). ראו גם להלן, עמ' 31: 'על ידי זה ש...'.
87. ראו גם: גולדברג וקנטור (לעיל הערה 82), עמ' 50-51; משה אזר, 'לקראת הבנת מבנה המשפט הממוקד בעברית בת־זמננו', בתוך: עוזי אורנן, רינה בן־שחר, גדעון טורי (עורכים), העברית שפה חיה, חיפה תשנ"ג, עמ' 91-92.
88. סדר מילים רוסי: ya ne eto khochu skazat'.

לחלופין, בשל סערת הנפש, לשונו של יודקה נעשתה עילגת משהו, והתת־רובד הזר השתלט עליה.[89] מצד התפקיד הספרותי ההבדל בין שתי האפשרויות אינו מהותי.

ה. התערבות תת־רובד זר

התערבות היידיש והרוסית בדיבורו של יודקה נרמזה והודגמה כבר בפרקים הקודמים ותיזכר ותודגם גם להלן. בפרק זה נוסיף עוד דוגמאות ל ב ב ו א ו ת (קאלקים, תרגומים מילוליים) של צירופים זרים. מהן שגורות גם בפינו היום ומהן שלא נטמעו בעברית ונפלטו ממנה. יידיש: 'אפשר להשתגע' (88) – 'מע קען משוגע ווערן'; 'סתם ככה' (85) – 'סתם אַזוי';[90] 'איך הם יכולים להאמין [...] ב מ י ן ד ב ר כ ז ה' (90) – 'אַזאַ מין זאַך';[91] 'והיא לא קיימת ב ש ב י ל י' (85) – '...פֿאַר מיר'[92] – 'לדידי'; 'תחשבו רק, תחשבו!' (88) – סדר המילים כביידיש ('טראַכט נאָר') וברוסית (podumayte tol'ko); 'שמעתי פעם [...] שאיזה חכם או צדיק, א י נ י י ו ד ע, כבר אמר: "יבוא ולא אראנו"' (91) – 'איך ווייס נישט' (הסגר שגור ביידיש ומצוי גם בלשונות אחרות); 'אף על פי שאני ש י ב ר ת י לי את ראשי עליה' (94) – 'ברעכן זיך (צעברעכן זיך) דעם קאָפּ'.[93]

עקבות היידיש נגלים גם בעקיפין, באמצעים רטוריים:

1. 'המציאו להם משיח בשמים' (90). המשפט הזה נראה כמרמז לשני מקורות: לתבנית הצירוף המקראי 'אלוהים בשמים' מזה, ולבבואה 'יריד בשמים'[94] במשמע 'דמיוני, לא מתקבל על הדעת' מזה.
2. 'י פ ה מ ס ו ד ר ! אופי כזה, יודעים אתם, נאטורה, טבע כזה...' (87). 'יפה מסודר' עשוי להתפרש כהתערבות היידיש בשני אופנים חלופיים: כצמד (בינום) בלתי־מחובר ששני

89. למשל: 'זה אתה בוודאי ככה (eto ty tochno tak), בשביל להקניט אותי. [...] זה אתה צוחק (eto ty smejoshsia) [...] מפני שלקחת את אשתי ממני...' (83); 'הן לא לדבר עמו באמת על ספרות (govorit zhe s nim o literature), למשל. או, נאמר (skazhem ,ili), להתוודות לפניו ולבכות... (ispovedyvatsia pered nim i rydat)' (84).
90. בלשון ברנר וחוגו: 'סתם כך', 'כך סתם', וגם בלשון יודקה פעם אחת: 'כך סתם' (93).
91. ראו: Haim Blanc, 'Some Yiddish Influences in Israeli Hebrew', in: Uriel Weinreich (ed.), *The Field of Yiddish*, Second Collection, The Hague 1965, p. 186
92. וכן ברוסית. לשימושיה התקניים של 'בשביל' ראו: אפשטיין, הגיוני לשון, עמ' 137.
93. 'לי' – כינוי חוזר, תמורת 'זיך'. ראו: נחום סטוטשקאָוו, דער אוצר פֿון דער יידישער שפּראַך, ניו־יאָרק 0591, עמ' 273; רוזנטל, מילון הסלנג המקיף, בערכו. האידיום קיים גם ברוסית.
94. למשל, '"יריד בשמים" ועורבא פרח' (חיים נחמן ביאליק, 'אריה בעל גוף', השלח, ה, תר"ט, עמ' 250); 'וכלם נחפזים לבוא ליום הכסא, לה י ר י ד בשמים, במועדו' (מנדלי מוכר ספרים, מסעות בנימין השלישי, אודסה תרנ"ו, עמ' 68; ההדגשה במקור); יידיש: 'אויפֿן הימל אַ יאַריד' (סטוטשקאָוו, דער אוצר פֿון דער יידישער שפּראַך, עמ' 1).

רכיביו שרויים במעמד תחבירי שווה, דוגמת 'טרייף־פסול', 'מזל־ברכה', 'פרצוף־פנים'. או כבבואה לצירוף הפועלי היידי: 'גוט (או שיין) אַנגעאָרדנט' שמשמעו 'מסודר'. במקרה זה 'יפה' הוא תואר הפועל המוסב אל פעולת הסידור. סדר המילים המקדים את תואר הפועל לפועל ('יפה מסודר') הוא הסדר הבלתי־מאופיין ביידיש. בעברית הסדר הבלתי־מאופיין הוא הפוך: 'מסודר יפה'.

3. 'יפה מסודר! אופי כזה, יודעים אתם, נאטורה, טבע כזה...' (87). הרצף הטאוטולוגי 'אופי... נאטורה... טבע' אופייני ליידיש, המרבה לנצל את ההרכב התלת־לשוני שלה (גרמנית/סלבית/לשון־קודש) הן לשם הומור ופרודיה, הן למטרה דידקטית. לדוגמה: 'די נאַטור פון דער פּרירָדע האָט אַזאַ טבֿע'.[95]

מילים רוסיות:

'וכאן היא הזאגווזדקה [...] בקיצור, כאן הכלב קבור' (84; במהדורת תשכ"ח בהערת שוליים: 'קושיה, תקלה', 222), 'אומללה, פודלאיאכזו, זאת אומרת מנוולת...' (89), 'הילדים שלנו אינם רוצים לקרוא, אם הם רק לא קולפאקים' (85, במהדורה תשכ"ח בהערת שוליים: 'כובעים, נמושות', 223).

בבואות לְצירופים מן הרוסית (המילים הרוסיות מובאות באותיות לטיניות):

'הנה היא מה' (58; vot ono chto) – 'זה מה שהיא'; 'כאן הכלב קבור'[96] (84; zdes sobaka zaryta); 'לאיזה שד ללמד אותם קלון אבותיהם?' (86; kakogo chiorta); 'שני אלפים שנה הם חיממו ידיהם בה [באגדת המשיח]' – (92; nagreli ruki – כלומר 'נהנו ממנה, הפיקו ממנה תועלת, ניצלו אותה'[97]); 'אתה רצית לעשות איזו הודעה' (82), 'עשה הודעה שיש לך לעשות' (83; sdelat soobshchenie); 'על־כל־פנים לחשוב קצת ולעשות משהו' (89; sdelay chto nibud') – במשמע 'לפעול לשם תכלית מסוימת, לפתור את הבעיה'; 'ישר לתוך העינים'[98] (84; priamo v glaza);[99] 'לפי שלי, אין הציונות והיהדות דבר אחד' (92; po-muemu) – 'מבחינתי'.

95. דער טונקלער [יוסף טונקל], ספר ההומורסקות והפארודיות הספרותיות ביידיש (עורך: יחיאל שיינטוך), ירושלים תש"ן, עמ' 83.

96. בדיונו בז'רגון נוקק בלנק לצירוף זה, ושואל עליו באירוניה: 'ביטוי זה תורגם מרוסית: נחליף אותו או לא נחליף?' (לשון בני אדם, עמ' 91). היום נפוץ יותר 'פה קבור הכלב'.

97. השוו: 'הוועד הנוכחי אינו העתק של הוועד הקודם שרבים חיממו את ידיהם שם והמחיר הסופי היה הרבה יותר מהמובטח' (hydepark.hevre.co.il).

98. הצירוף מתועד במאגר הספרות החדשה שבמילון ההיסטורי רק בכינוי חבור (עיניו, עיניה). 'ישר' – בשימוש אדוורביאלי (שויקה, רב־מילים, ערך 'ישר'$_2$) כביידיש. השוו: 'שאין לו שייכות ישר לענין' (94), ואין זו עדות לצירוף 'ישר לעניין'.

99. ולאלה נוספים צירופים בעלי ותק ותפוצה בספרות העברית: 'במלה אחת' (85; odnim slovom), 'השד יודע' (94; chiort znajet), 'במובן ידוע' (87; v izvestnom smysle), 'יחד עם זה' (90; vmeste s tem). בצירוף זה דן אפשטיין (הגיוני לשון, עמ' 32, 274).

ו. לשון תקנית, על־תקנית ותת־תקנית ואינטגרציה של משלבים

מבחר התופעות שמזמנים המשלבים והלשונות התקנית, העל־תקנית והתת־תקנית הוא בוודאי ביטוי לנטייתו הידועה של הזז למיצוי הברֵרות, אבל בדרשה של יודקה הוא גם משקף את 'היסודות המתרוצצים' האופייניים לתקופה, את דיבורו האקלקטי של הדובר הלא־ילידי (שרכש את לשונו הן בדרכים יזומות הן בדרכים בלתי־אמצעיות) – ובעזרת אלה גם את הרעיונות והקולות המתרוצצים.

בין התופעות התת־תקניות אפשר למנות את 'הבדל ענקי' (86),[100] 'נורא חשוב!' (90), או כפל כינויי גוף (נפרד וחָבוּר) בפועל הנטוי (בעבר ובעתיד) ש ל א לשם מיקוד הנושא – בעבר: 'אני נטיתי הצדה' (95), 'אני התעניינתי' (85); ובעתיד: 'אני אתחיל מזה' (84), 'אני עוד מעט אגמור' (93) ועוד רבים דוגמתם.[101]

גם השימוש השמני בשם הפועל, במקום שהתקן של הלשון הכתובה מבכר שם פעולה, הוא אופייני לעברית המדוברת: 'אתם מבינים מ ה ז ה ל ד ב ר בשעה שאתה צריך לשתוק?' (83), 'זה גם כן קו יהודי, מאד מאד יהודי: ל ה א מ י ן באמונה שלמה [...] ובכל זאת קצת לא להאמין' (90). נוהג זה נכנס כנראה לעברית החדשה בהשפעת לשונות שצורה אחת בהן לשם הפעולה ולשם הפועל (כגון 'רעדן' ביידיש – 'לדבר' וגם 'דיבור').

דיבורו של יודקה מכיל גם ארכאיזמים וצורות על־תקניות ויש בו עירוב של משלבים ומקורות. האינטגרציה עשויה להיות אנלוגית או מסורגת. אנלוגית: 'א פ ש ר זו הלצה [...] ו י כ ו ל ל ה י ו ת,[102] אמת גדולה' (91); 'אימה חשכה, תהום, אפשר להשתגע'[103] (88). מסורגת: 'לאיזה שד ללמד אותם קלון אבותיהם'[104] (86); 'מאד צריכה, א ו ד י ע לכם, מאד מאד א פ י ל ו צריכה' (89) – סדר המילים, שבו המילה 'אפילו' (תיאור המשפט) מפרידה

100. הצורה 'ענקי' היא תוצאת שחיקתה של הצורה 'ענק' כשם תואר, והתנועה הסופית היא גיבוב המוסיף למשקלה הריגושי (האמוטיבי). ואפשר שהיא תוצאה של גזירה לאחור מצורות הנקבה והרבים/רבות.

101. ראו: אפשטיין, הגיוני לשון, עמ' 8 (דבריו הובאו לעיל, עמ' 27) ועמ' 95-97. בטור 'לשוננו לעם' נדחה תכופות כינוי יָתר זה כ'מיותר וצורם את האוזן' (למשל, הארץ, כ' בסיוון תרצ"ה, 21 ביוני 1935, עמ' 11). ועוד נכתב שם: 'הנושא "הוא" בא רק במשפט שבא בראש המאמר [=הפְּסקה]' (הארץ, ג' בכסלו תרצ"ו, 29 בנובמבר 1935, עמ' 12). ואכן כמה פסקאות בסיפורנו פותחות בכינוי 'הוא': 'הוא החזיר עיניו' (83), 'הוא נסער מבפנים ורגש' (84) ועוד (הנושא נדון גם בגיליון מיום י"ז בכסלו תרצ"ו, 13 בדצמבר 1935, עמ' 13 ועוד).

102. 'אפשר' נפוץ ביידיש במשמע 'אולי' ונדיר בספרות חז"ל במשמע זה (אבינרי, יד הלשון, עמ' 44). בעברית של ימינו הוא נתפס דווקא לשון כתב גבוהה. 'יכול להיות' במשמע 'אולי' השתגר בעברית החדשה כנראה בהשפעת 'קען זײַן' היידי. בטור 'לשוננו לעם' נדחה 'יוכל היות' ('מ'מצוי בספרות החדשה ובדיבור') לטובת 'אפשר', 'יתכן' (הארץ, י"ד בשבט תרצ"ג, 10 בפברואר 1933, עמ' 6). ראו גם: אבינרי, יד הלשון, עמ' 238.

103. צירוף מן המקרא (בראשית טו:יב) בצד צירוף ממוצא יידי ('מע קען משוגע ווערן').

104. בבואה של צירוף רוסי ליד צירוף תלמודי: 'קלון אביו וקלון אמו' (מגילה כה, ע"א).

בין 'מאד מאד' (תואר הפועל) לבין 'צריכה' (תחליף פועל), גורם לרצף להיראות כמתהווה תוך כדי דיבור ולא כבנוי במחשבה תחילה. רושם הפוך, גבוה סגנונית, יוצרת צורת 'אודיע' (המתפרשת: 'אני מודיע לכם...'). צורת 'יפעל' רווחה בספרות ההשכלה לסימון זמן הווה כחיקוי ללשון המקרא, וכאן דווקא היא באה בתוך הסגר אופייני בדיבור, שתפקידו לשמור על קשר עם בן־השיח.

שתי דוגמאות ראויות לדיון מפורט:

1. 'שני אלפים שנה הם חיממו ידיהם בה ועמדו, ועוד שני אלפים שנה יחממו עצמם לאורה ויהגו בה' (92); במובאה זו שני משפטים נרדפים. המשפט הראשון הוא בבואה לאידיום רוסי (כנזכר לעיל, עמ' 34) והמשפט השני שאול מן המקורות, שלפיהם התורה משולה לאש 'להתחמם כנגד אורה' (רגיל במדרש), ו'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה' (יהושע א:ח).

2. 'על ידי זה שמשעבדים אותנו אנו מתגדלים, על ידי זה שמשפילים אותנו אנו מתכבדים על עצמנו, וכל מה שמביאים עלינו יסורים אנו מתחזקים בהם' (87). 'על ידי זה ש...' הוא דגם אופייני לַדיבור העברי החדש,[105] ואף נחשב לא־תקני,[106] ואילו 'כל מה ש...' שמשמעו 'ככל ש..., במידה ש...', בא מן הספרות הכתובה,[107] כגון הירושלמי: 'כך היא גאולתן של ישראל: בתחילה קימאה קימאה [קמעה קמעה], כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת (ירושלמי, ברכות ב, ע"ג),[108] ורש"י: '"כן ירבה וכן יפרוץ" – כל מה שאני מתגבר כן יגבר החולי עלי' (רש"י לישעיה לח:יג).[109]

מאפיינים של משלבים שונים ותופעות תת־תקניות ותקניות – ולפעמים גם על־תקניות – בונים מערכת של מקבילות טקסטואליות:

1. 'איך' כמילית הערכה הוא שימוש אופייני לדיבור (בהשפעת 'ווי' היידית): 'איך הם אוהבים אותה ואיך הם מחזיקים בה!' (88), אבל באותו שימוש עצמו באה גם החלופה הגבוהה: 'עד כמה הכל מסובך!' (90), והיא דומה למצוי בלשון המספר: 'דבר תמוה הוא עד היכן נבהל ועד היכן נחפז!' (82).

2. 'סבלנות רגע אחד' (84), אבל גם: 'רגע אחד של סבלנות' (87), 'אני מבקש עוד רגעים אחדים סבלנות ושקט...' (96).

3. הדרך הסטנדרטית להבעת תוכנו של הפועל 'רצה' (ושל פעלים אחרים, וכן של 'חסרי גוף ומספר') היא הדרך המורפולוגית (השלטת במקרא). בלשון הדרשה: 'אני רוצה לבאר

105. ראו לעיל, עמ' 31-32: 'בזה ש...'.

106. אפשטיין ממליץ להמירו ב'על ידי ש...' (הגיוני לשון, עמ' 274).

107. וכן הצירוף הבא אחריו: 'להביא יסורים על...' (כגון בראשית רבה סה, ט).

108. ראו: מילון בן־יהודה, כרך ה, ערך 'כל', ערך משנה 'כל מה ש...', עמ' 2367. תודה לד"ר מרדכי מישור שהפנה את תשומת לבי לדוגמה זו ולדוגמה שבהערה הבאה.

109. השוו גם: 'כל מה שאדם מזקין הוא חוזר קמעא קמעא לאחוריו – לילדותו' (חיים נחמן ביאליק, 'ומנדלי זקן', כתבי ח. נ. ביאליק, תל־אביב תרצ"ג, עמ' תכ).

למה' (84), 'הילדים שלנו אינם רוצים לקרוא' (85). בצדה משמשת הדרך ה*תחבירית* (השכיחה בלשון חז"ל): 'מפני שאינם רוצים שייגאלו!' (19), 'רוצים אנו שנהיה עולים להר הזיתים' (92).

4. תוארי הפועל 'מאוד', 'לגמרי' ו'יותר' באים בדרשה הן בסדר התקני על־פי הנוהג במקורות, הן בסדר ההפוך, תוצאת התערבות לשונות זרות. לדוגמה: 'מצטער מאד' (94), 'נעלב מאד' (84), כנגד 'מאד צריכה, מאד מאד אפילו צריכה' (98);[110] 'זה היה מגוחך, מיותר לגמרי' (95), כנגד 'הייתי צריך לגמרי לשתוק' (83);[111] וזה כנגד זה ברצף אחד: 'שרשית יותר, רוחנית יותר. יותר הרבה,[112] אין להשוות!' (88).[113]

5. 'זה' לעומת 'זה הוא' ו'זהו': 'אין לנו היסטוריה משלנו [...] זה ברור!' (85) כנגד 'אבל זה הוא ברור!' (84); 'וזה כל עיקר היהדות' (92) כנגד 'וזהו העיקר' (90); 'וזה הכל' (85) כנגד 'וזהו כל העניין' (90). כיוצא בו: 'זה ברור!' (91) כנגד 'זה דבר ברור' (89); 'מה זה? השקפת עולם?' (90) כנגד 'מה הדבר הזה? מהי הסיבה?' (94).

6. צורת הציווי, ובצדה צורת העתיד להבעת הציווי: 'תחשבו רגע [...] השיבו לי [...] תרשו נא לי [...] הסכימו בעצמכם' (85).

דרכי שלילת הבינוני ממחישות את כל שלוש הבררות – התת־תקנית, התקנית והעל־תקנית. בלשונו של יודקה תפוצה גדולה של שלילת הבינוני באמצעות המילית 'לא': 'זה לא חשוב...'[114] (94), 'אני לא טועה' (90) ועוד. דרך זו נחשבה פסולה אפילו בדיבור, והמורים הקפידו עם תלמידיהם לומר 'אין, אינו'.[115] גם השלילה התקנית נפוצה בדברי יודקה, על שני מבניה התחביריים – 'אין' קודמת לנושא: 'מה שאין הפה מגלה ללב' (91), 'אין הציונות והיהדות דבר אחד' (92),[116] ו'אין' מִלְווה בכינוי אנפורי: 'ואם החוש שלהם אינו מטעה אותם?...' (92), 'הילדים שלנו אינם רוצים לקרוא' (85).

'לא' ו'אין' מופיעות אפילו כמקבילות טקסטואליות, אולי על־פי תכתיבי מצב רוחו של יודקה – פעמים כלאחר יד, ופעמים באופן חגיגי ורשמי: 'ואני לא מכבד אותה!' (85) לעומת 'איני מכבד אותה' (85), 'אני לא יודע' (90) לעומת 'איני יודע' (91). אבל בלשון מאזיניו של יודקה נוהגת רק המילית 'אין', ובראשית הסיפור הזו אפילו מעמת את לשון

110. אבינרי, יד הלשון, עמ' 304. 'לגמרי' מוסב אל 'לשתוק'.
111. שם, עמ' 294.
112. שם, עמ' 228.
113. על 'מאד' ו'יותר' ראו: אפשטיין, הגיוני לשון, עמ' 228-229.
114. לדרך השלילה 'זה לא...' ראו: אבא בנדויד, מדריך לשון לרדיו ולטלויזיה, ירושלים תשל"ד, עמ' 183.
115. 'כידוע, מצטרף הפועל בזמן בינוני לשלילה במילת "אין"', פוסק י' פיקר ב'לשוננו לעם' (הארץ, י"ט במרחשוון תרצ"ו, 15 בנובמבר 1935, עמ' 15). אפשטיין מסביר את ההבדל בין 'לא יודע' שהוא שם תואר לבין 'אין [X] יודע', '[X] אינם יודעים', שהם משפטים (הגיוני לשון, עמ' 252-255).
116. והיא הדרך העדיפה לטעמם של המדקדקים. ראו: אבינרי, יד הלשון, עמ' 28.

שני הצדדים זו עם זו. לשון יודקה: 'אני לא מבין כלום' ותשובת ראש החבורה: 'מה אינך מבין?' (83).

בלשון המספר נוהגת גם דרך שלילת הפועל העל־תקנית, שבה מְקום המילית 'אין' לאחר הנושא, ועם זה היא חסרת כינוי גוף:[117] 'ויוצא בלילה יחידי לקראת אויב ואין מפחד' (82), 'בת־צחוק משונה, יגיעה ואין מיושבת יפה' (92). באותו סגנון מדבר יודקה מגרונם של יראי היישוב הישן: 'רוצים אנו שנהיה עולים להר הזיתים ואין מפחדים, יורדים לכותל ואין מתייראים' (92), ובדברים אלה רמז למדרש.[118] גם הדרך התת־תקנית ('לא' לפני הבינוני) וגם הדרך העל־תקנית ('אין' לאחר הנושא) עולות בקנה אחד עם דקדוק היידיש (ולשונות אירופיות אחרות), שבהן מילית השלילה באה בצורה גרודה בלא כינוי חבור.

שלילת הבינוני אינה התופעה היחידה שהיא תת־תקנית ועל־תקנית כאחת. גם הפועל 'חשד' ביחסת המושא הישר – 'אתם, כמובן, לא תחשדו אותי' (86) – הוא בבואה ליידיש[119] ודרך נפוצה בלשון חז"ל[120] בעת ובעונה אחת. כזאת היא הצורה 'איזו' ליד שֶם בנטיית הרבים: 'ראו איזו פורענויות גדולות אני מקבל!' (86),[121] וגם הצורה 'האיך',[122] שמקורה בלשון חז"ל אבל יש לה תפוצה גדולה בספרות הרבנית והחסידית: 'הנה האיך הוא הדבר!' (95), כלומר 'הנה איך זה'.

עם כל האמור לעיל, יש שהזז מנצל את הנרדפים המשלביים לשם בידול, והאופציות הנרדפות עשויות לבוא בהתניות משלימות. כך 'משמע' פותחת ומקדימה יחידות תחביריות ארוכות, כגון 'משמע יש קשר בינה ובין רוח העם אם כל־כך חדרה, קשר יסודי!' (91), 'משמע: אתם לא תנצחו אותנו, אתם לא תשברו אותנו, אתם לא תכלו אותנו!' (87); ואילו נרדפתה 'זאת אומרת' באה בין שני מבעים קצרים, כגון 'הזייה אווילית, מטורפת. אבל

117. לשימוש זה (השכיח בספרות חז"ל ובספרות הרבנית) בלשונם של עגנון והזז ראו: ברכה דלמצקי־פישלר, 'שלילת הבינוני: ארכאיזם בלשונם של הזז ועגנון', **מחקרי ירושלים בספרות עברית**, יח (תשס"א), עמ' 187-204.

118. 'ונער קטן הולך עם בהמתו מהלך כמה ימים ואין מתירא לא מן הלסטים ולא מחיה רעה' (בראשית רבתי, ויצא); ומקבילה: '...ואין מפחד לא מלסטים ולא משדים' (יהודה דוד אייזנשטיין, **אוצר המדרשים**, ניו־יורק תרע"א, עמ' 23).

119. למשל, 'זיי זַנען אים חושד' – מילולית: 'הם חושדים אותו'.

120. 'בעברית אפשר לומר: חושדים אדם אחד או באדם אחד' ('לשוננו לעם', הארץ, ט"ו באלול תש"ב, 28 באוגוסט 1942, עמ' 4).

121. אבינרי: 'שיבוש מעתיקים ומדפיסים' (יד הלשון, עמ' 24). עגנון נאבק על כשרותו של שימוש זה. ראו: שמואל יוסף עגנון, 'באיזו פנים' (תש"ג), **מעצמי אל עצמי**, ירושלים ותל־אביב תשל"ו, עמ' 333-334. ביאליק כתב תחילה: 'משום איזו טעמים' ('אריה "בעל גוף"', **השלח**, ה [תרנ"ט], עמ' 334), אבל לימים תיקן: 'משום טעמים' (**כתבי ח. נ. ביאליק**, עמ' יד).

122. 'האיך' נשאר במהדורת תש"ו (243), אבל נמחק במהדורת תשכ"ח (236). בטור 'לשוננו לעם' (הארץ, כ"ח באייר תש"ב, 15 במאי 1942, עמ' 4) הוצע התיקון: האיך > היאך.

הזייה, זאת אומרת, חלום, אידיאל...' (88), 'לא אותה לגמרי לגמרי. זאת אומרת... נו, לא כלום' (94). מן הדוגמאות אפשר ללמוד שלמילה 'משמע' יש כאן תוכן, כלומר היא משמשת פתיחה לביאור והנמקה, ואילו הצירוף 'זאת אומרת' הוא סמן ריק בעל תפקיד פרגמטי – להבעת היסוס וחרטה בבררת המילים.

כיוצא בזה סדר נושא-נשוא. הסדר הסטנדרטי כינוי+בינוני (כגון 'אתם מרגישים', 88, 'אתם פטורים', 90) הוא הסדר הלא־מאופיין, ואילו הסדר הנמלץ, 'יודעים אתם', 'מבינים אתם', הוא מותנה בדרך־כלל: זהו הסדר היחיד הנוהג בהסגרים, ואף ברוב משפטי השאלה. כלומר, הוא מאפיין יחידות תחביריות עצמאיות – מעין נוסחאות – הנטועות בתוך יחידות גדולות יותר או שומרות על זיקה אליהן. לדוגמה: 'דוקא הדברים הצדדיים, הבלתי חשובים, יודעים אתם, הם נדחקים וקופצים בראש' (95-96), 'כאן, רואים אתם, יש קו אחד דק מן הדק' (89), 'שלא כדרך הטבע, על ידי ניסים ונפלאות... מבינים אתם?' (89).

בחירתו של הזז בדיבוריות ודרכי עיצובה אכן שונות מזו של ברנר. כאן אין מדובר בחיקוי של לשון העושה את צעדיה הראשונים כלשון חיה לכל צורך ועניין, אלא בעמידה בלחצים של פסיקות לשון – ואולי אף בחתירה תחתן – במציאות שהדיבור העברי בה הוא עובדה קיימת.

סיכום

המשחק במשלבי הלשון משמש את הזז לחיזוקה של הרב־קוליות הלשונית על כל המשתמע ממנה מן הבחינה האידאולוגית. מחבר 'הדרשה' דוחה את התפיסה התובעת אומה אחת עם לשון אחת שתהא תקנית ונקייה מלעזים ויידישיזמים, ומקבל ואפילו מחייב את קליטת ההשפעות הזרות וגילויים אחרים של שפת הדיבור והטמעתן בתוך הספרות. בכך הוא נותן לגיטימציה למגוון של אפשרויות קיום 'אחרות' – חברתיות, אידאולוגיות ולשוניות – שההאחדה הלשונית התקנית דוחה.

על נוסח כתב היד של 'הדרשה' שהוכן לפרסום חתם הזז תחילה בשם העט 'זכריה אוזלי' – שֵׁם ששימש אותו עד אז בפרסומם של סיפורים ושל פרקים מן הרומנים שבמרכזם עמדו התימנים. רק ביריעות ההגהה של הנוסח הנדפס החליף את שם העט בַּשם חיים הזז. ואכן עובדה זו עולה בקנה אחד עם הדיבוריות המאפיינת את לשונו של יודקה, המבוססת על דומיננטיות מזרח־אירופית,[123] והשָׂבָה ומאשרת את ההגמוניה התרבותית שלה. הקולות הנשמעים בה הם קולותיה של היהדות האשכנזית, ואין בה זכר לקולות שכבר בקעו מן הסיפורים המוקדמים של הזז, כגון 'עשיר ורש נפגשו' (תרפ"ח) או 'רחמים הסבל' (תרצ"ג),

123. ולכן מובן גם החשש שהיא תסגיר את מוצאו של הסופר הנושא בשם העט, ואף תחשוף את זהותו. מידע על כתב היד ראו לעיל הערה 7.

ומן הרומנים התימניים ששקד על כתיבתם באותה התקופה.[124] הביטוי שנתן הזו לקולם בלשונן ובסגנונן של יצירות אלה טעון כמובן דיון לעצמו, אבל ככל שמדובר בפוליפוניה של 'הדרשה' נראה שבעיית הלשון העברית ביחסה ליידיש, כמו בעיית הסתירה בין יהדות לציונות, היא בעייתה של יהדות מזרח אירופה בלבד.

יודקה מתקשה להתמודד עם החזות הפרדוקסלית הקשה שעל־פיה תנועת התחייה הלאומית של העם היהודי, האמורה לחבר אותו עם ההיסטוריה, כרוכה באובדנה של היהדות. הוא מסרב לוותר על זהותו כיהודי ואינו מצליח לא לחזות מה תהא זהותו של 'העם האחר' שיירש את היהדות בארץ־ישראל ולא להזדהות עמה. אולם אף־על־פי ש ב ד מ ו ת ו רבת הסתירות והלבטים של יודקה מתממשת הטענה שהציונות (ארץ־ישראל) והיהודיות (הגלות) הם תרתי דסתרי, לשונו, שיש בה מן העבר ומן ההווה, מן היהודי ומן הארץ־ישראלי המתהווה, מאחה משהו מן הקרע ואולי טמון בה גרעין של חזון אוטופי.

אהדת מחברו המובלע של הסיפור 'הדרשה' נתונה ליודקה המצביע באומץ על המחיר הכבד שבו כרוכה הגשמת הרעיון הציוני. כמו יודקה, גם מחברו המובלע של הסיפור תוקף את הקונצנזוס הציוני הבוחר להתעלם מן הסתירות הטמונות בשורש הציונות. בעיותיה של הציונות אינן מוצגות כבעיות של ארגון או הנהגה גרֵדא, אלא כבעיות מבניות מהותיות.

בפתח דבריו אומר יודקה: 'בעצם הייתי צריך לגמרי לשתוק'. יודקה מדבר על דברים שהשתיקה יפה להם משום שהם דברים של ספק וכפירה – כפירה אפילו בצדקת מעשיו ומפעלו של הדובר עצמו – ומשום שאינו מאמין שימצא אוזן קשבת. יודקה מסיים את דרשתו בלא הכרעה ובתחושה קשה של אובדן דרך. הוא ניצב בעיניים תועות 'כזה שאינו יודע באיזה דרך מהלך', ואנשי החבורה יושבים דוממים 'נבוכים ותוהים [...] כאילו נעקרו ממקומם ועדיין לא הגיעו ותלויים ועומדים'. כמו הדרשה כולה גם הסיום אינו חד־משמעי; הן יודקה והן שומעיו לא יצאו מן הסיפור כשם שנכנסו אליו, אבל אף לא אחד מהם זכה להיוודעות ולהכרה שיש בה ממידת ההשתוות: יודקה שוקע עוד ועוד בתחושת חוסר המוצא, אבל איתן בדעתו להמשיך בבירור העניין כמין פעולת ריפוי ותיקון. ואילו שומעיו, שנכנסו לסיפור מבודחים משהו וקצרי רוח, יוצאים מן הסיפור במבוכה גדולה, ורק כוונתו של יודקה להמשיך ולדבר מפיגה אותה במעט.

הסיום המעגלי מחזיר את הסיפור לנקודת הפתיחה ומציג את הקונפליקט שנדון בו כלא פתור. הוא קורא שלא להרפות מן העיסוק בו ומעמיד את המשך הדיון בו כתנאי ליישובו בעתיד.

124. הסיפור 'הדרשה' הוא פרק מיריעה ספרותית רחבה יותר, ובפרקים אחרים (שלא התפרסמו) נשמעים בוודאי גם קולות אחרים. שם העט 'זכריה אוזלי' התאים כנראה ליצירה השלמה.

אבירות, לאומיות וזהות אנגלית־יהודית ביצירתו של סולומון ג׳וזף סולומון

אירית מילר

בתערוכה השנתית שנפתחה באקדמיה המלכותית לאמנויות בלונדון במאי 1906 הציג האמן האנגלי־יהודי סולומון ג׳וזף סולומון (Solomon Joseph Solomon, 1860-1927) את ציורו ג׳ורג׳ הקדוש׳ (איור 1).[1] הבחירה של סולומון היהודי לצייר ולהציג את הקדוש הנוצרי היא יוצאת דופן ומעוררת שאלות. יתרה מזו, הוא הגיש את הציור לאקדמיה המלכותית לאמנויות כעבודת הדיפלומה שלו עם בחירתו בינואר של אותה השנה לחבר האקדמיה.[2] ב׳ג׳ורג׳ הקדוש׳ ייצג סולומון את אחד הקדושים הפופולריים בעולם הנוצרי. הוא תיאר סצנה מהאגדה המרכזית הקשורה בו – מאבקו של הלוחם הנוצרי בדרקון והכרעתו, והצלתה של הנסיכה מידיו.

במאמר זה אנסה להתיר כמה מהשאלות שמעורר ציורו של סולומון ׳ג׳ורג׳ הקדוש׳. מדוע בחר סולומון, האמן היהודי, לייצג בציור מונומנטלי קדוש נוצרי, ובפרט את ג׳ורג׳ הקדוש, ולהגישו כעבודת הדיפלומה שלו? מהו ההקשר ההיסטורי, החברתי והתרבותי שבו צייר את ׳ג׳ורג׳ הקדוש׳? כיצד משקף הציור את זהותו האנגלית־יהודית של סולומון? כמו כן יעסוק המאמר בזיקות של ׳ג׳ורג׳ הקדוש׳ לייצוגי האבירים שצייר סולומון במפנה המאה ה־20 ולמשמעותם על רקע התגבשות הלאומיות האנגלית.

סולומון צייר את ׳ג׳ורג׳ הקדוש׳ כאשר הקריירה שלו היתה בשיאה. הוא התקבל ללבו של הממסד האמנותי האנגלי – האקדמיה המלכותית – בזכות כישוריו האמנותיים והמוניטין שצבר מאז תחילת הקריירה שלו. בחירתו לאקדמיה היתה בעיקר הישג אישי חשוב – הכרה

1. ראו: *Royal Academy Exhibitors, 1905-1970: A Complete Dictionary of Artists and their Work in the Summer Exhibitions of the Royal Academy of Arts*, 1-6, Wakefield 1982. ראו גם: 'The Royal Academy', *Jewish Chronicle*, 11 May 1906, p. 9.
2. על בחירתו של סולומון לאקדמיה המלכותית לאמנויות (6091) ראו: *Minutes of Election*, Royal Academy Library Archive, 9 January 1906, p. 50. על־פי הפרוטוקול, חבר אקדמיה נבחר מגיש עבודה למועצת האקדמיה, ועם אישורה נמסר לו כתב המינוי בחתימת המלך.

בהצלחתו המקצועית, הכרזה על השתלבותו המלאה בזירת האמנות הבריטית, והכללתו בין האמנים החשובים במישור הרשמי־הלאומי.[3] במפנה המאה ה־20 היתה עדיין האקדמיה מוסד רב עוצמה ששלט על משאבים תרבותיים, כלכליים וחברתיים של אמנות בריטית.[4] לאקדמיה היה תפקיד חשוב בשיח שעיצב את האמנות הבריטית. ארבעים חברי (Royal Academicians) היו חדורי סמכותיות באשר לנושאים הקשורים באסתטיקה ובאמנות, והם הוזמנו להציג את עמדתם בסוגיות ציבוריות שונות. התערוכות השנתיות באקדמיה היו הזרוע המרכזית של הממסד האקדמי וחלון הראווה העיקרי שבאמצעותו יכלו אמנים לזכות בחשיפה.[5] חרף ריבוי הביקורות הנוקבות על אופיין המסחרי ועל בינוניותן של תערוכות האקדמיה, במפנה המאה ה־20 הן עדיין היו אירוע אמנותי וחברתי מרכזי בלונדון. סולומון הציג את יצירותיו בקביעות בתערוכות השנתיות שקיימה האקדמיה משנת 1881 וזו היתה הזירה הציבורית החשובה ביותר שבה נחשפה יצירתו ושבאמצעותה קודמה הקריירה האמנותית שלו.

מפתח להבנת יצירתו, למעמדו החברתי והציבורי ולהצלחתו האמנותית של סולומון הוא החינוך האקדמי. הכשרתו האמנותית של סולומון החלה ב־1876 בבית־הספר הת׳רלי לאמנות

3. המקורות הביבליוגרפיים על סולומון ג׳וזף סולומון הם מעטים. הוא מוזכר בקצרה בחיבורים ובקטלוגים לתערוכות של אמנות ויקטוריאנית ואדוארדית, שפורסמו משנות השבעים של המאה ה־20, ובחיבורים ובקטלוגים לתערוכות של אמנים יהודים ואנגלו־יהודים. מקורות מוקדמים הם: Lys A. Baldry, 'The Work of Solomon Joseph Solomon, ARA', *The Studio*, 8, 39 (June 1896), pp. 3-11; Samuel L. Bensusan, 'Solomon J. Solomon', in: Martin Buber (ed.), *Jüdische Künstler*, Berlin 1903, pp. 141-153. הביוגרפיה על סולומון Olga Somech Phillips, *Solomon Joseph Solomon: A Memoir of Peace and War*, London 1933 היא מקור חשוב שנכתב זמן קצר לאחר מותו. ראו גם קטלוג התערוכה: *Solomon J. Solomon RA*, Ben Uri Art Gallery, London 1990. הקטלוג כולל מידע ביוגרפי, רשימת עבודות ומאמר על האמן מאת ג׳ני פרי (Pery). לסקירה מקיפה יותר של מקורות וביבליוגרפיה ראו: אירית מילר, 'סולומון ג׳וזף סולומון, אמן אנגלו־יהודי, 1860-1927', חיבור לתואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת חיפה 2004.

4. על האקדמיה המלכותית בלונדון ראו: Nikolaus Pevsner, *Academies of Art, Past and Present*, Harmondsworth, Middlesex 1956, pp. 183-187; Sidney C. Hutchison, *The History of the Royal Academy 1768-1968*, London 1968; Allen Staley, 'The Victorian Royal Academy', in: Christopher Forbes, *The Royal Academy Revisited: Victorian Paintings from the Forbes Magazine Collection*, New York 1975, pp. 7-13; MaryAnne Stevens, 'The Royal Academy in the Age of Queen Victoria', in: Helen Valentine (ed.), *Art in the Age of Queen Victoria: Treasures from the Royal Academy of Arts Permanent Collection*, London 1999, pp. 26-39; Helen Valentine, 'The Royal Academy Schools in the Victorian Period', ibid, pp. 40-47; MaryAnne Stevens, 'A Quiet Revolution: The Royal Academy 1900-1950', in: MaryAnne Stevens (ed.), *The Edwardians and After: The Royal Academy 1900-1950*, London 1988, pp. 15-19

5. על תערוכות האקדמיה במאה ה־19 ראו: George D. Leslie, *The Inner Life of the Royal Academy*, London 1914, pp. 70-128; Walter R. M. Lamb, *The Royal Academy: A Short History of its Foundation and Development*, London 1951, pp. 103-107

(Heatherley School of Fine Art), ונמשכה באקדמיה המלכותית לאמנויות בלונדון (1877-1879), שבה החלו להתגבש נטיותיו האמנותיות. בין השנים 1880-1883 השתלם סולומון בפריס, בירת האמנות, שם למד ב'אקול דה בוזאר' (École des Beaux Arts) בסדנה של הצייר האקדמי הצרפתי המהולל אלכסנדר קבנל (Cabanel, 1823-1889),[6] ותקופה קצרה למד באקדמיה של מינכן. הכשרתו המקצועית כללה סיורים במרכזי אמנות באירופה ושהות במרוקו, מעין מסע לימודים (Grand Tour) שערך עם חברו הצייר האנגלי ארת'ור הקר (Hacker, 1858-1919).

בחירתו של סולומון לעמית האקדמיה (Associate Royal Academician) ב־1896 היתה שלב חשוב בהגשמת שאיפותיו המקצועיות ועלייה בסולם החברתי. במאמר מקיף בכתב העת לאמנות *The Studio*, שהתפרסם באותה שנה, שיבח מבקר האמנות ליס בלדרי (Baldry) את הישגיו של סולומון וציין כי 'מזה זמן רב הוא היה ראוי להיכלל בין יושביו הסמכותיים של בית ברלינגטון [האקדמיה], והיה מתקבל על הדעת לו היו מזמינים אותו לפני כמה שנים. [...] בתכנון ציוריו הוא דבק בעקביות בעקרונות האקדמיים המומלצים על־ידי המנהיגים הרשמיים של אמנותנו הלאומית'.[7]

סולומון היה האמן האנגלי־יהודי השני שנבחר לחבר האקדמיה. זמן רב חלף מאז נבחר לראשונה האמן האנגלי־יהודי סולומון אלכסנדר הרט (Hart, 1808-1881) לחבר אקדמיה בשנת 1840.[8] בקהילה האנגלית־יהודית, שבה נחשב סולומון לאמן הבכיר ביותר משנות התשעים של המאה ה־19, היתה במינויו לחבר במוסד האמנות האנגלי הנכבד פרדיגמה למימושה של האמנציפציה ולעלייה מעמדית בחברה היהודית. במאמר ב־*Jewish Chronicle*, השבועון החשוב ביותר של הקהילה האנגלית־יהודית והשופר העיקרי שלה, כתב סטיוארט סמיואל על פעילותם של יהודים בשדה האמנות. הוא ציין כי 'לעת עתה יש לנו רק אמן אחד שיכול להשיג מעמד חשוב, מר סולומון ג' סולומון'.[9] מעמדו הבכיר צוין בסקירות של *Jewish Chronicle* על התערוכות השנתיות באקדמיה.

ציוריו של סולומון בשנות השמונים והתשעים של המאה ה־19 מעידים על שאיפתו לעסוק בנושאים נעלים של אמנות גבוהה. נושאי עבודותיו מקורם במאגר הציור ההיסטורי – בכתבי הקודש, בספרות הקלאסית ובכרוניקות היסטוריות – והם תאמו את עמדתו האמנותית שזוהתה עם התפיסות המכוננות את האמנות האקדמית. הציור ההיסטורי נחשב לסִפְרה

6. על קבנל ראו: *Training an Artist: Alexandre Cabanel and the Academic Process in 19th Century France* (curator: Stephen Edidin), Dahesh Museum, New York 1998
7. Baldry (above note 3), p. 3
8. הצייר האנגלי־יהודי אברהם סולומון נבחר לעמית האקדמיה ב־1862, אולם הוא נפטר בו ביום (בגיל 29 בלבד).
9. Stuart M. Samuel, 'Jews and Art', *Jewish Chronicle*, 18 November 1891, p. 33

המרוממת ביותר בהיירכיית הנושאים האקדמיים בגלל מורכבות העלילה, אך בעיקר הודות למד האתי והמוסרי שלו ולשגב של מעלות אנושיות שהאמן ביקש להציג בו.[10]

משנות השמונים של המאה ה־19 ייצג סולומון שורה של לוחמים בציורים מונומנטליים שכולם הוצגו בתערוכות האקדמיה. בציורו 'קסנדרה' (1886), שמקורו בספרות הקלאסית העתיקה, מתוארת האפיזודה של חטיפת קסנדרה בידי אַיאס, וב'שמשון' (1887) מיוצג מאבקו של הגיבור המקראי בחיילים הפלשתים. שתי עבודות אלה נעשו בתחילת הקריירה של סולומון, בעודו אמן צעיר המנסה לכבוש לעצמו מעמד בזירת האמנות האנגלית. לקראת סוף המאה יצר סולומון שני ציורי לוחמים שמקור השראתם באבירות ימי הביניים: 'השבח לאל' ('Laus Deo') מ־1899 ו'חמוש' מ־1900. לשני ציורים אלה יש זיקה ישירה ל'ג'ורג' הקדוש' – אחרון הלוחמים שייצג סולומון בעבודתו.

ציורו של סולומון 'השבח לאל' (איור 2) כנראה אינו מבוסס על מקור ספרותי או היסטורי מסוים.[11] בתמונה מתואר אביר ימי־ביניימי הרוכב על סוסו הלבן וחוצה פלג מים בנוף מיוער ואפלולי. במרחק, בינות לעלוות היער, נראית טירה, ובצדו השני של הנחל יושבת אישה. האביר החמוש מרים בידו חנית, לאוכפו מחובר מגן ועליו סמל המסדר שאליו הוא משתייך, ראשו מעוטר בזר וסביב צווארו תלויה מקלעת ורדים. פניו של האביר מורמים כלפי מעלה אל הרקיע בארשת שמחה, בעודו מהלל את שבחי האל. דמות נשית מכונפת, כנראה מלאך שומר, מרחפת מאחוריו או תומכת בו. הדמות אוחזת בקסדת האביר ומלווה אותו בדרכו, בעוד מימין מעופף קופידון האוחז בחרב האביר. נושא הציור הוא האביר החמוש, לוחם גאה ואמיץ, שלבו טהור ומעשיו ישרים ונאמנים, המהלל את אלוהיו בשעה שהוא מפלס את דרכו בין מכשולים ופיתויים.

התיאור הנאצל של האביר הנודד, הממלא במסירות שליחות נעלה בשירות האל, נראה כיום תאטרלי, כמעט אופראי, ברגשנותו המתקתקה. אולם, כאשר הוצג 'השבח לאל' באקדמיה הוא זכה לשבחים בעיתונות. נוכחותו הבולטת, נושאו העתיר בדמיון, בשמחה, בגאווה ובמוסריות עודדו תגובות ביקורתיות נלהבות לא רק בזכות חשיבות הנושא, אלא גם הודות לאיכות הביצוע שלו. ב־*Jewish Chronicle* נכתב על הציור כמה פעמים ואיור שלו הודפס על עמוד מלא,[12] ובכתב העת *Magazine of Art* צוין כי האביר 'מוגן על־ידי מלאך התהילה

10. על מאפייני האמנות האקדמית ראו: Carl Goldstein, 'Towards a Definition of Academic Art', *Art Bulletin*, 57 (March 1975), pp. 102-109. ראו גם: David Green and Peter Seddon (eds.), 'Introduction: art, historiographical practice and the ends of history', *History painting reassessed: The representation of history in contemporary art*, Manchester 2000, pp. 1-17

11. הציור 'השבח לאל' הוצג בכמה תערוכות. הוא הוצע למכירה פומבית, ראו: *19th Century European (Paintings, Drawings and Sculpture*, Sotheby's New York, 10 October 1993 (no. 6472). מקום הימצאו אינו ידוע לכותבת.

12. ראו: 'The Studios', *Jewish Chronicle*, 7 April 1899, p. 14; 'The Royal Academy', *Jewish Chronicle*, 4 May 1899, p. 14; Illustration of 'Laus Deo', *Jewish Chronicle*, 26 May 1899, p. 11

או הניצחון או הקדושה, מותיר מאחוריו את הנאות העולם, [הוא ציור] מרשים ללא ספק'.[13] התיאור המפורט והפרשני בכתב העת *The Art Journal* העיד על הצלחתו של סולומון להעביר את המעלות המכוננות את רוח האבירות:

> [סולומון] הוא בין המעטים היוצאים למסעות אל עולם הדמיון [...] והשלים נושא חשוב החוזר לימי אבירות הנדודים. בציורו 'השבח לאל', האביר בשיער הערמוני מוביל את סוסו דרך הנחל, ונמלט מהמלכודת המכושפת של היער בתפילת הודיה על שפתיו. [...] באופיו הנמרץ והאנושי נרמז נצחונו על פיתויי יער הפֵּיות. זרי הוורדים סביב צווארו וקופידונים הרודפים אחריו לופתים את ידית חרבו. רוח זוהרת ומכונפת מרחפת מאחוריו, מעל לסוסו הנאמן, אולי היא מלאך שומר, או מפתה יפה מכול, הלוקחת בידיה את קסדתו המקושטת בנוצות ומניחה על ראשו כתר פרידה של ורדים. תחושה מעודנת של תנועה ופעולה מועברת בציור הסוס המלא עוצמה השועט דרך המים; רמז זה של תנועה מוגבר על־ידי תנוחת האביר המתרומם מאוכפו במחווה של ניצחון בעודו מרים את קולו בשירת הודיה.[14]

הציור 'השבח לאל' התייחס לזיכרון ההיסטורי־מיתולוגי האנגלי באמצעות דימוי ספרותי סמלי ופיוטי. סולומון לא היה האמן היחיד שפנה לאבירות ימי הביניים. לנושא האביר הנודד, הנפרד מהבלי העולם ובוחר בנדודים כדי למלא את ייעודו, נמצא תקדימים בע־בודותיהם של אמנים בריטים בעשורים האחרונים של המאה ה־19. ג'ורג' פרדריק ווטס (Watts,1817-1904), מצייריה החשובים של אנגליה במחצית השנייה של המאה ה־19, עסק בנושא האבירות ובאגדות ארתוריות בכמה מציוריו. הזדהותו האישית עם נושא האבירות ניכרת בציורו 'ערב השלום' ('The Eve of Peace') מ־1862, שבו קלסתר האביר הוא בדמות דיוקנו של האמן. בציורו 'הלוחם המאושר' ('The Happy Warrior') מ־1884 מתואר האביר על סף מותו מלֻוה במלאך או ברוח.[15] ג'וזף נואל פאטון (Paton, 1821-1901), מצייריה המובילים של סקוטלנד, צייר ברוח דומה אלגוריות מוסריות שבמרכזן אבירים חמושים. בציורו 'סר גאלאהד והמלאך שלו' ('Sir Galahad and his Angel') מ־1884, על אחד מגיבורי אגדות המלך ארתור, מתואר אביר חמוש הרוכב על סוסו ומלֻוה במלאך שומר. הוא מפנה את פניו לשמים במבט המבטא אדיקות ונאמנות, בדומה לאביר בציורו של סולומון 'השבח לאל'. בציור נוסף, 'הבחירה' ('The Choice'), מ־1883-1886 (איור 3) האביר החמוש עומד על סף תהום, אוחז בידו הימנית מלאך שומר, ובשמאלו דוחה את

13. *Magazine of Art* (1899), p. 391
14. *The Art Journal* (1899), p. 162
15. על ציורי אבירים של ווטס ראו: Mark Girouard, *The Return to Camelot: Chivalry and the English Gentleman*, New Haven and London 1981, pp. 151-153

שידוליה הבוטים של יפייה מפתה, מעין פאם פטאל (femme fatal) שהנחש לרגליה מדגיש את אופיה המסוכן.[16]

סולומון הציג את 'השבח לאל' בתערוכה הבין־לאומית (Exposition Universelle) שנערכה בפריס ב־1900, ואף זכה במדליית כסף.[17] התערוכה התקיימה בפתחה של המאה ה־20, והוצגו בה הישגיהן של מדינות מרחבי העולם בתחומים שונים. בתערוכת האמנות ייצגו ארבעים מדינות את מיטב אמניהן, והיא שיקפה רב־גוניות בסגנונות ובנושאים, בשילוב של חדש וישן, ושל תמורה והשתנות שאפיינו את מפנה המאה. המדינות שהשתתפו בתערוכה הקימו ביתנים שהיו הזדמנות להפגין זהות לאומית באמצעות סגנון אדריכלי היסטורי (לדוגמה, הביתן הבריטי היה שחזור של אחוזה בסגנון היעקוביני). האמנות הבריטית יוצגה על־ידי 193 אמנים נבחרים בעבר ובהווה, שהוצגו ב'גראנד פאלה' (Grand Palais) בתערוכת אמנות מקיפה. התערוכה הבין־לאומית היתה במה להצגת פרסטיז'ה והגמוניה ולהבעת רגשות לאומיים.[18]

אופיו האגדתי והמרחב האסוציאטיבי של 'השבח לאל' הלמו את הסביבה שהופגנו בה רגשות גאווה לאומית. סולומון אכן ביקש להציג בתערוכה הבין־לאומית עבודה בעלת חשיבות, כפי שעולה מהתכתובת שניהל בדבר השתתפותו בתערוכה עם איזידור שפילמן (Spielmann), בן לאחת המשפחות הוותיקות והחשובות בקהילה האנגלית־יהודית, ששימש בתפקיד מזכיר הוועדה לאמנויות היפות (Secretary of the Fine Arts Committee).[19]

המסר הנשגב של 'השבח לאל', אופיו וממדיו ההרואיים, יחסה האוהד של הביקורת, ובחירת הציור לתערוכה בין־לאומית חשובה ייתכן שעודדו את סולומון לחזור על נושא האבירות כעבור שנה בציורו 'חמוש' (איור 4). נושא הציור הוא חימושו של האביר על־ידי שוליה על רקע הנפחייה. מבנהו האנכי של הציור מכיל את דמות האביר בגודל מלא, מכוסה

16. Ibid., p. 156

17. ראו: *Paris Exhibition, 1900, British Official Catalogue, Group II – Fine Arts*, Issued by authority of the Royal Commission, London (undated), p. 265, no. 237. על זכייתו של סולומון במדליית הכסף ראו: *Jewish Chronicle*, 17 August 1900, p. 6

18. התערוכה הבין־לאומית בפריס הקיפה תחומים רבים, כגון: תעשייה, חקלאות, הנדסה, מסחר, צבא. איזידור שפילמן היה אחראי לביתן המלכותי בתערוכה, שכלל תצוגה היסטורית של אמנות ועיצוב, ולתערוכה של האמנים הבריטים העכשוויים. ראו: Isidor Spielmann, *Paris International Exhibition, The Royal Pavilion*, Issued by the Royal Commission, London (undated). על התערוכה הבין־לאומית בפריס ראו: MaryAnne Stevens, 'The Exposition Universelle: "This vast competition of effort, realisation and victories"', in: Robert Rosenblum and MaryAnne Stevens, *1900: Art at the Crossroads*, New York 2000, pp. 55-71

19. ראו: Solomon J. Solomon, Letters to Isidor Spielmann, 17 January 1900, 30 January 1900, 7 February 1900, Victoria and Albert Museum, National Art Library, London, MSL/1999/2/2226-8

בשריון למעט ראשו ופניו הגלויים. הוא ניצב בזקיפות כשלמרגלותיו רוכן נער הרוכס את השריון לרגלו. מאחורי האביר נמצא סוסו המפנה את ראשו לעבר חלון מסורג שדרכו חודר אור לנפחייה האפלולית, ומחכה בצייתנות להשלמת המלאכה. מציור זה שרד רק קטע קטן המתאר את השוליה (איור 5). כמו כן שרדו שני מתווים: האחד, בצבעי מים, דומה במִחבר ובפרטים לציור הגמור,[20] ובמתווה השני, שכותרתו 'בנפחייה', שמן על לוח עץ, פרטים דומים.[21] עם זאת, הדגש במתווה האחרון איננו באביר כי אם בפעילות המתרחשת בנפחייה – הרכבת הפרסה על רגל הסוס. פרט זה מלמד כי ייתכן שבתהליך הכנת הציור עבר המיקוד מחימושו של הסוס לחימוש האביר לקראת משימתו, או אולי תכנן סולומון ציור נוסף בנושא האבירות. המבנה האופקי של מתווה זה, בניגוד למבנה האנכי המודגש של 'חמוש', אִפשר הכלת פרטים שונים מהווי הנפחייה. ב'חמוש' הובלטו האביזרים המר־כיבים את שריונו של האביר ותהליך הטרנספורמציה של הגוף הגברי למכל מתכתי, שינוי שהגביר את האדרתו, העצמתו והפיכתו לכלי נשק. בפעולת שריונו של האביר הודגש נושא הציור – ייצוג דימוי הלוחם.

מבקר *Jewish Chronicle* הפליג בשבחו של סולומון ובשבח ציורו 'חמוש' שזכה למקום בולט בתערוכת האקדמיה. הוא כתב:

> האמן היהודי המוכשר שלנו מר סולומון ג' סולומון [...] מעולם לא צייר בספונטניות כזאת או בהצטיינות כזאת. מעולם לא התייחס כה ברצינות לאמנותו, וכתוצאה מוצג במלוא יכולתו. הוא דוגמה שבעקבותיה צריכים ללכת אמנים יהודים אחרים שעבודתם נדחתה השנה. [...] מר סולומון יצר את עבודתו הטובה ביותר השנה, ותמונתו העיקרית 'חמוש' היא המוצלחת ביותר. פניו המעוצבות היטב של האביר הן בעלות ייחוד, בעוד נושא כליו הכורע לרגליו כדי לרכוס את השריון הוא דגם לרישום מדוקדק.[22]

גישה ראליסטית המתעדת ומשחזרת בדייקנות צילומית ומוחשית דימויים וסצנות היס־טוריות מאפיינת את ציורי האבירים של סולומון. לשם הכנת 'חמוש' ו'השבח לאל' נדרש סולומון למחקר אנטיקוארי, ארכאולוגי דקדקני ופרטני של לבוש ואביזרים מימי הביניים.[23] בהקשר זה נציין כי סולומון עסק בנושאים מההיסטוריה האנגלית בציורי קיר גדולי ממדים בבורסה (Royal Exchange, 1897) ובבתי הפרלמנט (1911) של לונדון, שני אתרים בעלי

20. המתווה לציורו של סולומון 'חמוש' (36.83X26.67 ס"מ) היה באוסף כתב העת *Forbes*. הוא נמכר במכירה פומבית על־ידי כריסטיס (Christie's) ב־19 בפברואר 2003.

21. 'בנפחייה' (30.5X24.2 ס"מ) הוצא למכירה פומבית על־ידי כריסטיס. ראו: *English and Continental Pictures*, Christie's South Kensington, 19 May 1987, lot 200

22. 'Royal Academy', *Jewish Chronicle*, 11 May 1900, p. 11. באותו העמוד בעיתון נמצאת גם תמונת האיור 'חמוש'.

23. על חשיבות השחזור ההיסטורי המדוקדק במאה ה־19 ראו: Roy Strong, *And When did You Last See Your Father? The Victorian Painter and British History*, Hampshire 1978, pp. 47-77

חשיבות ממלכתית עליונה.[24] כמו כן אייר סולומון מאמרים ורומנים היסטוריים שפורסמו בהמשכים בכתבי עת אנגליים.[25] הגישה האנטיקוארית היתה קשורה לעניין הרב בכתיבת היסטוריה, ברומן ההיסטורי ובציור ההיסטורי שהזינו את הפופולריזציה של ההיסטוריה במאה ה־91. ההתעניינות הרחבה בציור ההיסטורי באירופה התעוררה בעקבות המהפכות הפוליטיות, צמיחת הלאומיות והתהוותם של מיתוסים לאומיים, ששירתו 'כגנאולוגיה קולקטיבית של המעמד הבינוני'[26] בתהליך גיבוש הזהות הלאומית.

ציורי האבירים של סולומון השתלבו בתחיית מסורת האבירות וימי הביניים באנגליה מסוף המאה ה־18 ועד למלחמת העולם הראשונה. מארק ג'ירוארד (Girouard) עוסק בדימויי האבירים בתחומי החברה והתרבות באנגליה הוויקטוריאנית והאדוארדית, ומציין במחקרו (1981) כי 'אבירים בשריון לאלפיהם מתוארים בספרות, מעוצבים בציור, בפיסול, בזגוגיות צבעוניות, או למעשה מופיעים בחיים, נלחמים בדו־קרב (או מנסים להילחם בדו־קרב) בתחרויות אגלינטון'.[27]

לתחיית דימויי האבירים באנגליה היתה משמעות רב־צדדית בזיקה להתפתחויות בתחומי המדינה, החברה והתרבות האנגליים. מבחינה פוליטית הם שיקפו את שאיפתם של הכוחות ההגמוניים השמרניים לשמור על מעמדם ועל סמכותם, שאיפה שבאה לידי ביטוי בחזרה לסמלים מהעבר הפאודלי. בד בבד, ההתעניינות בימי הביניים במחקר היסטורי, בספרות ובאמנות היתה קשורה לתהליך העיצוב והגיבוש של הזהות הלאומית הבריטית במאה ה־19. בתחום הספרות בלטו בפופולריות הרבה שלהם כמה מהרומנים של וולטר סקוט (Scott), במיוחד **אייבנהו** (*Ivanhoe*) מ־1820, ומחזורי השירים של אלפרד טניסון (Tennyson) שעסקו באגדות הארתוריות.[28] לבד מהקסם הרומנטי שלהם, היו דימויי האבירים אידאל וקוד להתנהגות מוסרית, לשילוב של מעלות המבטאות עוצמה גופנית ורוחנית של 'הג'נטלמן האבירי של ימי הוויקטוריאנים והאדוארדים'.[29] הג'נטלמן האבירי, כותב ג'ירוארד,

24. ציורו של סולומון בבורסה: 'צ'ארלס הראשון דורש את חמשת החברים בבית העירייה, 1641-1642', 1897. ציורו בבתי הפרלמנט: 'חברי בית הנבחרים עותרים למלכה אליזבת להינשא', 1911.
25. ראו לדוגמה: Charles I Demanding the Five Members at the Guildhall' (Royal Exchange),' in: John Morley, 'Oliver Cromwell', *The Century Magazine*, 39, 2 (December 1899), p. 287; 'Charles I, Heading his Lines, Turned from the Field of Naseby, by Lord Carnwath', ibid., 5 (March 1900), p. 737; 'The Burial of Charles I, St. George's Chapel, Windsor', ibid., 40, 2 (June 1900), p. 236
26. Strong, *And When did You Last See Your Father?*, p. 33
27. Girouard, 'Preface', *The Return to Camelot*
28. ראו: Ibid., pp. 22-23, 30-38, 178, 182-184. על הרומן ההיסטורי והשפעתו של וולטר סקוט ראו גם: Strong, *And When did You Last See Your Father?*, pp. 30-32, 136-145
29. Girouard, 'Preface', *The Return to Camelot*

היה אמין, ישר, ראוי לכבוד, נאמן למלכו, לארצו ולחבריו, עומד בדבריו, נכון לפעול נגד מי שפוגע באישה, ילד או חיה. הוא היה מנהיג טבעי [...] חסר מורא בקרב או בשדה הציד, והצטיין בכל ענפי הספורט הגבריים. חרף קשיחותו, הוא היה תמיד רך עם החלשים; ומעל לכול, הוא היה תמיד עדין, רוחש כבוד ואדיב לנשים ללא קשר למעמדן. צורכי הזולת קדמו לצרכיו; כקצין הוא דאג תמיד לאנשיו ולנוחותם קודם שדאג לעצמו, כבעל קרקעות הוא טיפל היטב באלה התלויים בו. [...] הוא היה יריב מכובד והפסיד בכבוד. [...] לא התהדר. לא התעניין בכסף. הוא היה מאהב נלהב ונאמן, אבל שנא דיבור גס, במיוחד על נשים.[30]

בסוף המאה ה־91 אימצו את קוד ההתנהגות האבירי לא רק האליטות המסורתיות, אלא גם המעמד הבינוני, אנשי מקצוע ומשכילים, והוא שימש כרטיס כניסה חברתי. קוד ההתנהגות האבירי בא לידי ביטוי בתחומי החיים השונים, כגון: חינוך, שירות צבאי ושירות במושבות האימפריה הבריטית, פעילות צדקה וחברות במועדונים חברתיים. הקוד היה קשור לרעיון 'נצרות השרירים', תנועה שצמחה באמצע המאה ה־91 ודגלה בנצרות שהיא 'בריאה וגברית'. זיקתה לרעיון האבירות הימי־בינייימי היתה בקידוש גבריותו של האביר בפעילותו למען האל, ובכלל זה בשדה הקרב.[31] 'נצרות השרירים' התקשרה עם הגוף היווני השרירי וההרואי, וטיפוח הגוף בפעילות אתלטית. היא ביטאה מיזוג בין מוסריות פרוטסטנטית וגופניות יוונית.

במסגרת דיון בזהות הלאומית הבריטית חוקרת אתנה לאוסי (Leoussi) את השילוב בין נצרות ופגאניות, עבריות והלניות במישור הלאומי.[32] ההתלכדות של מוטיבים יווניים ונוצריים הומחשה במטבע סוברין הזהב שעל אחד מצדדיו מוטבע ג'ורג' הקדוש מכניע את הדרקון:

[...] דמות שרירית ועירומה, שלה תכונות משותפות רבות עם הפרשים באפריז הפרתנון, ונראית כייצוג לא־נוצרי של הקדוש הפטרון של אנגליה. אילו זהות הלוחם לא היתה ידועה, היה זה בלתי־אפשרי לזהותו כג'ורג' הקדוש. [...] הוא בהחלט יכול היה להיות פרסאוס על גבי פגסוס חסר־כנפיים הנאבק להצלת אנדרומדה.[33]

30. Ibid., p. 260. See also pp. 260-264

31. על 'נצרות השרירים' ראו: Ibid., pp. 141-144

32. עבריות והלניות הן שתי תפיסות מנוגדות שעיצבו את הציביליזציה האירופית, והיה להן מקום מרכזי בשיח האינטלקטואלי באירופה ובאנגליה מהמאה ה־19. המתח בין הלניות לנצרות מצא את ביטויו בכתביהם של הוגים אנגלים סמכותיים, וביניהם בלט מתיו ארנולד (1822-1888). ראו: Matthew Arnold, 'Hebraism and Hellenism', *Culture and Anarchy*, London 1956 (1869), pp. 89-103

33. Athena S. Leoussi, *Nationalism and Classicism: The Classical Body as National Symbol in Nineteenth-Century England and France*, Houndmills, Basingstoke 1998, pp. 150-151. See also pp. 144-154, 177-178

ההתחככות של נצרות ויוניות עלתה בשיח האנגלי במחצית השנייה של המאה ה־19 בזיקה לתפיסות גזעיות ולאומיות אנגליות. תפיסות אלה הצדיקו את ההתפשטות האימפריאליסטית של 'מצעד הציביליזציה', ואת 'נטל האדם הלבן', מתוך אמונה אידאליסטית שהתערבות צבאית בענייני עמים אחרים היתה צו מוסרי. לנוכח האתגר האימפריאלי עמדה הפרדיגמה האבירית כמיתוס מכונן, והיא עשויה להסביר את העניין שהתגלה בדימויי האביר הנודד וג'ורג' הקדוש באמנות האנגלית באותה תקופה.

הדימוי האבירי נוכס גם לשם המחשת הזהות הגברית של חברי האקדמיה המלכותית, שהיתה מעין מועדון מעמדי גברי שהבטיח ואישר את ההגמוניה הגברית בכל הנוגע לאמנות גבוהה ולמעמדו הנעלה של האמן.[34] הדימוי של האמן כג'נטלמן אבירי אף חדר לאוצר המילים של נשיא האקדמיה פרנק דיקסי (Dicksee) בהרצאותיו השנתיות. בהרצאה מ־1925 הוא השתמש באופן מטפורי בעולם המושגים האבירי כדי לתאר את האמן ושליחותו, ומילים כמו 'חמוש', 'שריון', 'קרב', שבו ועלו בדבריו.[35] כך בהרצאתו מ־1927 עלה הדימוי האידאלי של תלמיד האמנות כאביר:

> החימוש שלכם חייב להיות כמו של הלוחם השמח המחפש את הגביע הקדוש, ששריונו החגור היטב אינו מציק לו, שהוא פרש כה מושלם שסוסו אחד עמו, וכלי נשקו לא יבגדו בו, עד כי הוא יכול לרכז את כל מאמציו במסע חיפושיו ולהגשים את תקוותיו.[36]

האהדה שזכו לה ייצוגי האבירים של סולומון מובנת על רקע הקשריהם המורכבים והרב־צדדיים ומשמעותם בחברה האנגלית. הם פנו לרגשות לאומיים של גאווה ופטריוטיזם, וביטאו זהות לאומית ודתית, מעמדית ומגדרית. הם רמזו על זיקה של הלוחמים בהווה לגיבורי העבר ולמסורת האבירות המפוארת באנגליה.

ציורי האבירים 'השבח לאל' ו'חמוש', שהוצגו ברצף במרחב הציבורי ב־1899 וב־1900, ייתכן שהיו קשורים לאווירה הפוליטית ולמלחמת הבורים שהתחוללה בדרום־אפריקה בין השנים 1899-1902, המלחמה המקיפה ביותר של בריטניה מאז מלחמות נפוליאון, ולמאה שהיו בה מערכות צבאיות רבות הן באירופה (מלחמת קרים) והן במושבות שברחבי האימפריה הבריטית. יתרה מזו, ראוי לבחון אם קיימת זיקה של ציורי האבירים שהודפסו בהבלטה ב־*Jewish Chronicle* למעורבותה העמוקה של הקהילה האנגלית־יהודית במלחמת הבורים.

34. ראו: Joseph A. Kestner, *Masculinities in Victorian Painting*, Aldershot, Hants 1995, pp. 19, 40; Pamela Gerish Nunn, *Problem Pictures: Women and Men in Victorian Painting*, Aldershot, Hants 1995, pp. 5-6, 8-9, 20

35. *Discourse delivered to the students of the Royal Academy on the Distribution of the Prizes by Sir Frank Dicksee, P.R.A.*, December 10 1925, London, p. 8

36. *Discourse delivered to the students of the Royal Academy on the Distribution of Prizes by Sir Frank Dicksee, K.C.V.O., P.R.A., D.C.L.*, December 10 1927, London, p. 109

במהלך המלחמה נשמעו באנגליה קולות מכיוונים שונים שהמלחמה בדרום־אפריקה היא מלחמה יהודית, וכי מאחורי החזית הפטריוטית מסתתרת קנוניה של קפיטליסטים מפעילי מכרות, ובמיוחד יהודים. האשמות אלה, שעלו במאמרו של העיתונאי ג'ון א' הובסון (Hobson), הדהדו גם בחוגים מסוימים של הליברלים ותנועת הלייבור שהתנגדו למלחמה ותמכו בבורים.[37] בקהילה האנגלית־יהודית היתה דאגה לנוכח גילויים אלה שנתפסו כהוצאת דיבה וכאיום, והם גונו ב־*Jewish Chronicle*. הממסד האנגלי־יהודי חתר במדיניותו להתערות ואנגליזציה ולהשגת שוויון זכויות אזרחי מלא, ואילו ביטויים אלה רמזו על חוסר נאמנותם של היהודים ועשויים היו לקעקע את הישגיהם ומטרותיהם.[38] לטיעונים האנטישמיים, ולפיהם אינטרסים פרטיקולריים שמחוץ לקהילה הלאומית האנגלית הם המניעים את היהודים, נוספה בסוף המאה ה־91 ובראשית המאה ה־02 בעיית המהגרים. בעקבות גלי ההגירה ממזרח אירופה בשנות השמונים והתשעים השתנה ההרכב הדמוגרפי של הקהילה האנגלית־יהודית. המהגרים היהודים הצטופפו בשכונות העוני של האיסט אנד (East End) בלונדון, יצרו לחץ על שוק העבודה, בעיה בתנאי הסניטציה והמגורים, והיו מנוכרים מהקהילה הוותיקה ומהממסד האנגלי־יהודי.[39] בעיית המהגרים הביכה את הקהילה האנגלית־יהודית הוותיקה שניסתה להוכיח את הפטריוטיזם שלה ולהשתלב בכל תחומי החברה הבריטית. נסיבות אלה, האשמתם של היהודים באחריות למלחמה בדרום־אפריקה ו'בעיית הזורים', השפיעו על פעילותה של הקהילה שהפגינה רגשות פטריוטיים בתרומה למאמצי המלחמה. בעניין זה כתב ריצ'רד מנדלסון: 'המלחמה בדרום־אפריקה הפכה לתרגיל חשוב באישור אנגליותה של הקהילה האנגלית־יהודית, מלחמה יהודית בוודאי, אך לא במובן השלילי של הובסון, אלא במובן החיובי המסמן את החברות המלאה של יהודי אנגליה בקהילה הלאומית'.[40]

37. ראו: John A. Hobson, 'Capitalism and Imperialism in South Africa', *Contemporary Anglo-Review* (January 1900), pp. 1-7, *in*: Richard Mendelsohn, 'The Jewish Soldier: Jewry at War, 1899-1902', *Jewish Affairs*, 54, 3 (1999), p. 11; Shira Schnizer, 'Anglo-Jewish Sermons in the Boer War', *Journal of Jewish Studies*, 3, 3 (November 2004), pp. 289-292

38. 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 לראשית שנות השמונים של המאה ה־19 ראו: V. D. Lipman, *A History of the Jews in Britain since 1858*, Leicester 1990, pp. 11-42. על מדיניות הממסד של הקהילה האנגלית־יהודית ראו: Israel Finestein, *Jewish Society in Victorian England*, London 1993, pp. 154-177; David Feldman, *Englishmen and Jews: Social Relations and Political Culture 1840-1914*, New Haven, CT and London 1994, pp. 89-137

39. ראו: Eugene C. Black, *The Social Politics of Anglo-Jewry 1880-1920*, Oxford 1988, p. 273

40. Mendelsohn, 'The Jewish Soldier: Anglo-Jewry at War, 1899-1902' (above note 37), p. 12

מעורבותה של הקהילה באה לידי ביטוי בפעילויות שונות. הרב הראשי של יהדות אנגליה, הרמן אדלר (Adler), הנהיג נוסח תפילה שנאמרה בכל תקופת המלחמה, ותפילות פטריוטיות נערכו גם בקרב חֲברות המהגרים. האליטה והמנהיגות החילונית התגייסו לפעילות פילנתרופית על־ידי איסוף תרומות ומשלוח מתנות לחיילים – נערכו מגביות באמצעות קונצרטים ונאספו תרומות של בתי־ספר וארגונים ציוניים. נוסף על התרומות שנאספו בחברת המהגרים התגייסו מהם לשירות צבאי. מתנדבים מקרב המעמד הבינוני, רובם ילידי אנגליה ובני המשפחות של מנהיגות הקהילה, התגייסו ל־City Imperial Volunteers שבסיסו היה בלונדון. בין הקצינים ששירתו בדרום־אפריקה בלט קולונל אלברט גולדסמיד (Goldsmid), שהקים את 'בריגדת הנערים היהודים' ('Jewish Lads' Brigade') והיה ראש אגודת חובבי־ציון בלונדון. *Jewish Chronicle*[41] מילא את תפקידו בדיווחים ובכתבות, בפרסום תצלומי חיילים, קטעי מכתבים מהחזית, שמות של פצועים, חיילים ויחידות.[42]

המתגייסים לשירות צבאי היו דוגמה ל'יהודי החדש' ול'יהדות השרירים',[43] ללוחמים פטריוטים ולתחייה של הלוחם המקראי שיסודות גופניים של עוצמה היו חלק מהווייתו. הם סתרו את הדימוי הסטראוטיפי האנטישמי של היהודי כמוג־לב ורכרוכי, משתמט ורודף בצע, דימוי מאיים ודוחה כאחד.[44] ההתגייסות לשירות צבאי חיזקה את קשריה של הקהילה האנגלית־יהודית עם האומה האנגלית. ערב ראש השנה ב־1900 נכתב ב־*Jewish Chronicle*: 'המלחמה [...] כוננה אחת ולתמיד את הסולידריות הפוליטית של יהודים אנגלים עם חבריהם האזרחים הנוצרים. מעולם לא לחמו יהודים כה רבים למען הדגל [...] היהודי האנגלי [...] שותף לעצב ולשמחה של האומה שאליה הוא קשור מתוך הכרת תודה עמוקה ופטריוטיזם אמיתי'.[45]

41. על בריגדת הנערים היהודים ראו: Sharon Kadish, '*A Good Jew and a Good Englishman': The Jewish Lads' and Girls' Brigade 1895-1995*, London 1995

42. ראו: Mendelsohn, 'The Jewish Soldier: Anglo-Jewry at War, 1899-1902' (above note 37), pp. 12-18

43. ראו: אניטה שפירא, 'המיתוס של היהודי החדש', יהודים חדשים יהודים ישנים, תל־אביב 1997, עמ' 155-174; מקס נורדאו, 'יהדות השרירים' (1900-1902), מקס נורדאו אל עמו: כתבים מדיניים, תל־אביב 7391, עמ' 171-178.

44. על הדימוי הסטראוטיפי של 'היהודי' ראו: Tamar Garb, 'Introduction: Modernity, Identity, Textuality', in: Linda Nochlin, Tamar Garb (eds. and introductions), *The Jew in the Text: Modernity and the Construction of Identity*, London 1995, pp. 26-30; Sander L. Gilman, 'The Jew's Body: Thought on Jewish Physical Difference', in: Norman L. Kleeblat (ed.), *Too Jewish? Challenging Traditional Identities*, New York 1996, pp. 60-73. בהקשר זה מעניין מאמרו של נורמן קליבלט על אלפרד דרייפוס: Norman L. Kleeblat, 'The Body of Alfred Dreyfus: A Site of France's Displaced Anxieties of Masculinity, Homosexuality and Power', in: Nicholas Mirzoeff (ed.), *Diaspora and Visual Culture: Representing Africans and Jews*, London 2000, pp. 76-91

45. '5660', *Jewish Chronicle*, 21 September 1900, p. 15

על רקע זה של גילויי סולידריות לאומית ופטריוטיזם של הקהילה האנגלית־יהודית קיבלו ציורי האבירים של סולומון משנה משמעות. הם המחישו באופן חזותי את הזדהותו עם רגשות גאווה לאומית, עם מסורתה, ערכיה ותרבותה של אנגליה. בד בבד, השיקה עמדתו של סולומון לעמדתה ומדיניותה של מנהיגות הקהילה שהצהירה על אחווה, נאמנות ופטריוטיזם אנגלי. זאת ועוד, ייצוגי האבירים של סולומון היו להמחשה אמנותית פומבית שביטאה את עמדותיה של הקהילה האנגלית־יהודית.

השתלבותו של סולומון בממסד האמנות האנגלי לא סתרה את קשריו העמוקים, המשפח־תיים והחברתיים בקהילה האנגלית־יהודית. החתירה לאיזון בין אנגליות ליהודיות – להתקבל כאנגלי לחיקה של האומה האנגלית, ובו בזמן לשמור על אופי וזהות יהודיים – ציינה את עמדתו של סולומון והתאימה גם לעמדות של מנהיגות הקהילה. סולומון היה מעורב בפעילות קהילתית, במיוחד בהיבטים הקשורים לתרבות ולאמנות. הוא היה בין מייסדי אגודת המכבים ב־1891 ונשיאה הראשון.[46] אגודת המכבים היתה מועדון חברתי שהוגבל לאנשי מקצוע ופעלה בנושאי חברה ותרבות בקהילה האנגלית־יהודית. סולומון יזם עם עמיתו וידידו הסופר והפובליציסט ישראל זנגוויל את הזמנתו של הרצל להרצות באגודה על תוכניותיו הציוניות (1895, 1896, 1901). כמו כן תמך במסע העלייה לרגל לארץ־ישראל שארגנה האגודה (1897), מסע שבראשו עמד גיסו המשפטן הרברט בנטוויץ'. סולומון היה מעורב בייסוד בית־הכנסת בהמסטד (1892). הוא היה שותף מרכזי בארגון התערוכה של אמנות יהודית בגלריה לאמנות ווייטצ'פל (1906) (Whitechapel Art Gallery), שכללה אמנים אנגלים־יהודים ואמנים יהודים ממדינות אירופה. מאמרו על האמן היהודי אפרים משה ליליין (1903) היה קשור להשתלבותו ביוזמות ובפרסומים תרבותיים של הציונות בראשיתה. סולומון היה חבר המועצה של החברה ההיסטורית האנגלית־יהודית, תמך באמנים יהודים צעירים, רובם בני מהגרים מהאיסט אנד של לונדון, והחליף את זנגוויל בתפקיד נשיא אגודת בן־אורי בלונדון (1924) (Ben Uri Art Society), שעודדה פעילות תרבותית ואמנותית בקרב המהגרים היהודים.

אגודת המכבים ערכה קבלת פנים למתנדבים היהודים, חיילים וקצינים, ששירתו ב־City Imperial Volunteers. האירוע החגיגי בהשתתפות מנהיגי הקהילה, ובכלל זה גם סולומון נשיא האגודה, התקיים בדצמבר 1900 והיה קשור לטקס הדלקת הנרות המסורתי בחג החנוכה. לרגל האירוע עיצב סולומון את האיור לתפריט הסעודה שהתקיימה במהלכו (איור 6). במרכז האיור מתואר חייל מזוקן, לובש מדים וחגור חגורת כדורים, על ראשו מגבעת רחבת שוליים, והוא ניצב חמוש ברובה על רקע נוף. למעלה במרכז נראית מנורת שבעת הקנים, ומתחת נפרשת מגילה ששני קופים מימין ומשמאל אוחזים בה. זהותו היהודית של החייל איננה מוטלת בספק לא רק בשל הסמלים היהודיים של המנורה והמגילה אלא

46. דיון על סולומון ואגודת המכבים ראו: מילר, 'סולומון ג'וזף סולומון, אמן אנגלו־יהודי, 1860-1927' (לעיל הערה 3), עמ' 323-340.

משום ההקשר של האירוע, בעוד הקופים מסמלים את אפריקה. האיור פורסם ב־*Jewish Chronicle* בדיווח מקיף על קבלת הפנים באגודת המכבים, שכלל את שמות המשתתפים ודברי הנואמים.[47] תיאור החייל היהודי בצירוף סמלים יהודיים מסורתיים מעניין בדיון הנוכחי, ומהווה נדבך נוסף בגילויי הסולידריות והנאמנות של הקהילה היהודית. הוא מבטא גאווה על תרומתם של היהודים למאמצי המלחמה ומציג את המיזוג בין פטריוטיזם אנגלי לאמונה יהודית. החייל הוא מעין 'אביר יהודי' המסכן את חייו ונלחם למען אנגליה מולדתו, מקבילו של האביר הימי־ביניימי.

האנלוגיה בין החייל היהודי לאביר האנגלי הופיעה גם לאחר זמן, בדברים שנשא קלוד מונטיפיורי, נשיא אגודת המכבים, ב־1928. בדברו על החיילים היהודים חברי אגודת המ־כבים שנפלו במלחמת העולם הראשונה הוא אמר: 'אנשים אלה לא היו רק אבירים אנגלים, מחויבים לשרת את מולדתם, ונאמנים לה עד אין קץ, אלא הם היו אנגלים בעלי אמונה יהודית'. מונטיפיורי השווה בין החיילים היהודים למכבים העתיקים וציין כי 'נוכל להעז ולומר שהם כמו יהודה [המכבי] וחבריו, נפלו למען מטרה קדושה'.[48]

על רקע משמעותם רבת־הפנים של שני ציורי האבירים 'השבח לאל' ו'חמוש' ושל ייצוגי האבירות בתרבות האנגלית, נראה שהבחירה של סולומון בג'ורג' הקדוש כנושא לציור הדי־פלומה שלו לא היתה אקראית. ג'ורג' הקדוש הוא אב־טיפוס אבירי, אחד הקדושים הנודעים והנערצים ביותר בנצרות, והקדוש הפטרון של אנגליה. המידע על הדמות ההיסטורית עצמה לוט בערפל, והגרסות הן רבות.[49] על־פי האגדות הוא נולד בקפדוקיה שבאסיה הקטנה ומת בלוד בסוף המאה ה־3 לספירה. פרסומו נפוץ באמצעות 'אגדת הזהב' (*Legenda Aurea*), העוסקת בחיי קדושים, שהתפרסמה במאה ה־13. האגדה הנודעת ביותר על ג'ורג' הקדוש היא מלחמתו בדרקון, שסימל עבור הנוצרים המוקדמים את הרשע והפגאניות, והריגת הדרקון סימלה את נצחון הנצרות. על־פי אגדה זו נלחם ג'ורג' הקדוש בדרקון ליד חוף הים ומחוץ לחומות העיר סילנה שבלוב, על מנת להציל את בת המלך מפני הקרבתה למפלצת. לאחר שריסן את הדרקון והרגו הוא ערך טקס טבילה לנצרות למלך ולנתיניו. סיפור ההצלה נכלל בגרסת 'אגדת הזהב' והיה למוטיב הנפוץ ביותר בייצוגו של ג'ורג' הקדוש. ייתכן שהאגדה היא גרסה נוצרית לאגדה היוונית על פרסאוס שהציל את אנדרומדה ממפלצת ימית. אגדות רבות נקשרו להופעותיו של ג'ורג' הקדוש במלחמות הצלבנים, והן הוסיפו תנופה לצמיחת פולחנו במערב אירופה. בסוף ימי הביניים היה מעמדו בתור קדוש צבאי

47. ראו: 'The Maccabaeans. South African Campaign Dinner', *Jewish Chronicle*, 21 December 1900, p. 15

48. ראו: *The Maccabaeans' War Memorial: Mr. Claude Montefiore's Address at the Dedication of the Menorah Designed by S. J. Solomon, R.A., P.R.B.A.,* London 1928 (without page no.)

49. על ג'ורג' הקדוש ראו: Samantha Riches, *St. George: Hero, Martyr, and Myth*, Stroud 2000

לחלק בלתי־נפרד מזהותו. הוא תואר כלוחם באויב לבדו או כמוביל את הצבא הנוצרי נגד אויביו הכופרים. ג׳ורג׳ הקדוש מיוצג בדרך־כלל לבוש בשריון של חייל רומאי או אביר ימי־ביניימי ורוכב על סוס לבן המסמל את טוהר מידותיו, לעתים הוא נושא דגל שצלב אדום על רקע לבן מופיע עליו או מגן ועליו צלב. הוא מתואר רומס בסוסו את הדרקון ודוקר אותו בחניתו, והנסיכה מתפללת לנצחונו של הקדוש או נמלטת.[50]

פולחן ג׳ורג׳ הקדוש הגיע לאנגליה במאה ה־6 והתמסד בה בימי הביניים כאשר היה לפטרונה של אנגליה.[51] בהיותו דגם מופתי לאבירות אימץ אותו ריצ׳רד הראשון (ריצ׳ארד לב־הארי) לפטרון המגן על צבאו במסע הצלב השלישי בארץ־ישראל (1191-1192). ריצ׳ארד הראשון כונן את פולחן ג׳ורג׳ הקדוש באנגליה, ובמאה ה־14 אימץ אותו המלך אדוארד השלישי (1327-1377) לפטרון מסדר הבירית (Knights of the Garter), שהדגיש גבורה אבירית גברית. מקום מושבו של המסדר היה בקפלת ג׳ורג׳ הקדוש בטירת וינדזור, שכינונה החל ב־1347 והיא היתה למקום התפילה המלכותי הנכבד ביותר. הופעתו של ג׳ורג׳ הקדוש בעת קרבות היתה עדות לנצחונות של אנגליה על אויביה ולהגנתו עליה. הקדשתן של כ־190 כנסיות וקפלות באנגליה על שמו מאשרת את הפופולריות של פולחנו.

ג׳ורג׳ הקדוש, הסמל העילאי של אבירות, נשזר לתוך הרקמה המיתולוגית וההיסטורית האנגלית, והיה קשור לגיבוש הזהות הלאומית האנגלית במאה ה־19.[52] ב־1818 כונן יורש העצר, לימים המלך ג׳ורג׳ הרביעי, את אות מסדר מייקל הקדוש וג׳ורג׳ הקדוש (Most Distinguished Order of St. Michael and St. George), שניתן על שירות מיוחד בתחום המדינאות. בראשית המאה ה־20 בחר מייסד תנועת הצופים רוברט בדן־פאול (Baden-Powell) בג׳ורג׳ הקדוש לפטרון התנועה, וב־1940 בעת מלחמת העולם השנייה ייסד המלך ג׳ורג׳ השישי את אות ׳צלב ג׳ורג׳, שניתן בדרך־כלל לאזרחים עבור ׳פעולות גבורה בתנאי סכנה קיצוניים׳.

ביטוי חזותי מוקדם לתחיית אבירות ימי הביניים נמצא בסדרת ציוריו של בנג׳מין וסט (West, 1738-1820) בארמון וינדזור (1787-1789). וסט, נשיא האקדמיה המלכותית מ־1792, הניח את הבסיס האסתטי והאתי לשחזור העבר באמנות כמופת לדורות הבאים.[53] מחזור הציורים שצייר הילל את הנצחונות של אדוארד השלישי והנסיך השחור במלחמת מאה השנים ואת ייסוד מסדר הבירית. הוא כלל בסידור הראשוני של המחזור ציור של ג׳ורג׳

50. ראו: James Hall, *Dictionary of Subjects and Symbols in Art*, London 1980 (1974), pp. 136-137

51. Riches, St. George: Hero, Martyr, and Myth, p.101

52. הזיקה בין הכנסייה האנגליקנית, ההיסטוריה והזהות הלאומית האנגלית היא מורכבת ודינמית, ומעבר לפרמטרים של מחקר זה. עם זאת, אפשר להצביע על ׳אנגליותה של הכנסייה האנגליקנית׳ ועל הקשרים בין המדינה והכנסייה ברמות שונות. ראו: Keith Robbins, *History, Religion and Identity in Modern Britain*, London 1993, pp. 85-203

53. ראו: Strong, *And When did You Last See Your Father?*, pp. 16-17

הקדוש הורג את הדרקון, שגם וסט ציירו.[54] ג׳ורג׳ הקדוש קיבל ייצוג גם בבתי הפרלמנט החדשים בעבודותיהם של שניים מאמניה הבולטים של אנגליה במחצית השנייה של המאה ה־19: ציורו של ג׳ורג׳ פרדריק ווטס המתאר את ג׳ורג׳ הקדוש מנצח את הדרקון (1848-1853), ציור שלא שרד, ופסיפס שתכנן אדוארד פוינטר (Poynter, 1836-1919), ׳ג׳ורג׳ הקדוש למען אנגליה׳ (1868), המתאר את הקדוש מכניע את הדרקון ומשני צדיו דמויות אלגוריות – ׳גבורה׳ המרימה נס עם סמלו של הקדוש, ו׳טוהר׳ האוחזת בקסדתו (איור 7).[55]

סולומון גילם דימוי מקורי במיוחד בציורו ׳ג׳ורג׳ הקדוש׳. שני נושאים מיוצגים בתמונה: סצנת המאבק של הקדוש בדרקון והכרעתה של המפלצת, וסצנת ההצלה של העלמה מידי הדרקון. סולומון לא תיאר את ג׳ורג׳ הקדוש כפרש על סוס, כפי שהוא מיוצג באופן מסורתי, אלא דורס ברגלו את הדרקון הנראה מתפתל על הארץ, ונועץ בלועו את חניתו. בזרועו השמאלית הוא נושא את הנסיכה החובקת את כתפו ומוגבהת מעליו, ויחד הם יוצרים מבנה מורכב, נמרץ ומלא תנופה. ג׳ורג׳ הקדוש מתואר כלוחם, ששריון מכסה חלק ניכר מדמותו, אולם במקום קסדה עוטף את ראשו בד הקשור ברצועות מוזהבות, מעין כיסוי ראש מזרחי. צדודית פניו של ג׳ורג׳ הקדוש מופנית לעבר הדרקון, ומאמציו ממוקדים בניסיון להכריעו. המבנה האנכי המודגש של הציור מאפשר את ההתרכזות בדמות הקדוש, ומעצים את רושם ממדיו ופעולתו ההרקולסית. תנוחתו הדינמית־מפותלת של ג׳ורג׳ הקדוש, השיער המתפזר וידה המורמת של הנסיכה, קפלי הבגדים והגלימות מגבירים את הדרמטיות של התיאור. הסצנה מתחוללת על רקע נוף הררי, שאופיו התאטרלי הוא בבואה להתרחשות; הצוק התלול של טבע מלא הוד ממסגר את התמונה מימין ומהווה מעין הד לגדולתו של הקדוש הלוחם ומסכן את חייו, כשם שהשמים המכוסים גושי עננים וערפל שותפים למחזה המרהיב והסוער.

בעוד סולומון מייצג את ג׳ורג׳ הקדוש חמוש ועוטה שריון, העלמה מיוצגת פרועת שיער וגופה העליון נגלה חלקית, כתפיה וזרועה חשופים וכף רגלה היחפה נתמכת על ברכו של הלוחם. אף־על־פי שאפשר לנמק את חשיפת חלקי גופה בהתרחשות האלימה בציור, היא רומזת לפגיעותה ולחולשתה, לתפקידה הסביל, בניגוד לנמרצות ולפעלתנות של הלוחם הגברי. יתרה מזו, חושניותה נרמזת באמצעות האור הנופל על כתפיה הגלויות, אותו אור המדגיש את מתכתיות השריון הגברי שעל כתפי הקדוש. רמזים ארוטיים ניכרים בקִרבה הגופנית שבין הקדוש לעלמה, ואולם התרכזותו של ג׳ורג׳ הקדוש במשימתו למגר את המפלצת ממעיטה מחשיבותם ומבטלת אותם כביכול. סצנת התקיפה הנמרצת של ג׳ורג׳ הקדוש איננה פחות כוחנית מסצנת החטיפה שצייר סולומון כעשרים שנה קודם לכן ב׳קסנדרה׳, שגם בה נראית קונסטרוקציה דומה של גבר הנושא אישה על כתפו. בשני

54. Ibid., pp. 78-85

55. ראו: Malcolm Hay and Jacqueline Riding (eds.), *Art in Parliament: The Permanent Collection of the House of Commons*, Norwich 1996, pp. 104-105

הציורים בולטת דמותו של הגיבור הגברי המתואר בשלמותו ואילו הדמות הנשית מגולמת במקוטע ומוסתרת בחלקה. אולם, אם ב׳ג׳ורג׳ הקדוש׳ מופנית התוקפנות הגברית כלפי המפלצת המאיימת, ב׳קסנדרה׳ מפנה הלוחם אַיאס (Ajax) את כוחו כלפי קסנדרה בסצנת חטיפה אלימה. יחסי הכוחות בין הגבריות הלוחמנית לחולשה הנשית, עמדתו המרוממת של הגבר כאביר ומציל ושל האישה כקורבן חסר־אונים ב׳ג׳ורג׳ הקדוש׳ מחזקים ומאשרים את יחסי הכוחות המגדריים בחברה האנגלית במפנה המאה ה־20, שניכרו גם בציוריו של סולומון בנושאים מיתולוגיים.

לתפיסה המגדרית המגולמת ב׳ג׳ורג׳ הקדוש׳ נמצא תקדימים בציור הוויקטוריאני. תיאור של אביר בשריון ושל עלמה עירומה נראה בציורו הפרובוקטיבי של ג׳ון אוורט מילה (Millais, 1829-1896) ׳האביר הנודד׳ (‘Knight Errant’) מ־1870 (איור 8), שמתואר בו גבר עוטה שריון בסמיכות לאישה עירומה.[56] ׳האביר הנודד׳ ממשיך מסורת של הצלה אבירית, והציטוט שליווה את הציור: ׳המסדר של האביר הנודד נועד להגן על אלמנות ויתומים ולסייע לעלמות במצוקה׳[57] העיד על אופיה המוסרי של פעולת האביר. העילה לעירום של האישה נרמזת באמצעות האירוע שהביא ללכידתה ומתגלה בבגדיה המושלכים ובחוטפים הנמצאים במרחק. האישה העירומה בציור לא רק מייצגת את הקורבן, אלא זוהתה על־ידי כמה מבקרים כנחותה מבחינה מעמדית ובלתי־מוסרית, בעוד טוהר מידותיו וכוונותיו הנעלות של האביר הודגשו. גם בציורו של פרנק דיקסי ׳אבירות׳ מ־1885 (איור 9) מתואר מאבקו של האביר באויב בסצנת הצלה ימי־ביניימית. בדומה לג׳ורג׳ הקדוש בציורו של סולומון, נמנע האביר מסימני משיכה לאישה, ובציור זה קיים ריחוק רגשי ופיזי בינו לבין העלמה הלבושה חלקית. ציורי האבירות של ווטס כוללים סצנות הצלה, שג׳ירוארד רואה בהן ׳סוג גבריות של המעמד העליון המגויסת למען המאבק למטרות נעלות׳.[58]

לטענתו של ג׳וזף קסטנר (Kestner), כסות השריון האבירי מסמנת גבריות ושליטה, ומגבירה את העוצמה והנוכחות של הגוף הגברי: ׳בשריון טבועה הגנה, ובגלל האסוציאציה שלו עם מלחמה הוא טבוע לא רק בגבריות אלא בהיפר־גבריות. [...] השריון במפורש קושר את הגבריות עם מוסר, מכיוון שהוא מסתיר את הבשר החוטא, המתועב על־פי הנצרות׳.[59] אידאל הגבריות מגולם בדמותו של ג׳ורג׳ הקדוש, ובפרט בציורו של סולומון: ׳הוא מבליט את הגבריות התרבותית של איקונה אבירית עליונה זו, ויתרה מזו, בתארו לא רק את טבח הדרקון אלא גם את "הצלת" העלמה מוצגים בסמיכות הנושא המגדרי עם הפוליטי; המגדריות

56. ראו: Alison Smith, ‘Millais’ Knight Errant and the formation of the English nude’, in: Ellen Harding (ed.), *Re-Framing the Pre-Raphaelites: Historical and Theoretical Essays*, Aldershot 1996, pp. 133-147
57. Ibid., p. 133
58. Girouard, *The Return to Camelot*, p. 153
59. Kestner, *Masculinities in Victorian Painting*, pp. 97-98

של פוליטיקה והפוליטיקה של מגדר'.[60] קסטנר סבור שהניגוד בין האביר החמוש והקורבן הנשי המעורטל בסצנות ההצלה האביריות מכונן את הסטרוקטורה של עליונות הגבר על פני האישה, למרות שכותרות הציורים 'אבירות' ו'האביר הנודד' מצביעות על מסורת הרומנסה הימי־ביניימית של האביר בשירות הגבירה.[61]

סולומון תיאר את ג'ורג' הקדוש בלבוש השריון המסורתי אך נמנע מסימני זהות נוצריים – הילה סביב הראש ודגל או מגן עם צלב אדום – המזוהים עם דמותו.[62] הוא השמיט לא רק את התכונות הנוצריות המסמלות את ג'ורג' הקדוש, אלא גם החליף את קסדת הלוחם או ההילה בכיסוי ראש מזרחי, שהוא ייחודי לסולומון ואינו מופיע בשום תיאור אחר של הקדוש. מדוע השמיט סולומון את הסמלים הנוצריים? האם משום רגישותו המיוחדת כיהודי? כיסוי הראש 'המזרחי' עשוי לרמוז על זיקתו הגאוגרפית והתרבותית של ג'ורג' הקדוש למזרח הקרוב שבו נולד, פעל ונקבר, לנצרות הקדומה, ואולי אף למקורות קדם־נוצריים. סולומון, ללא ספק, הכיר את המשמעות האלגורית של מלחמת ג'ורג' הקדוש בדרקון המסמלת את מיגור הפגאניות על־ידי הנצרות, ונצחון ה'עבריות' על ה'הלניות'. נושא זה העסיק אותו בהרצאתו 'Art and Judaism'(**1901**)[63] ובציורו 'אלגוריה' (**1904**), שבהם הוא מעמת בין שתי קטגוריות תרבותיות אלה. בעניין זה, ציורו של סולומון 'ג'ורג' הקדוש' השתלב במסגרת השיח בין משכילים אנגלים־יהודים, שחתר למצוא דרך למיזוג בין ערכי תרבות המערב והיהדות.[64] אין הכוונה להציע שסולומון ניכס את אגדת ג'ורג' הקדוש לתוך המסגרת היהודית, אלא רק להפנות לאפשרות שבעולם האסוציאציות שלו היה קיים גם היבט יהודי לצד המשמעות האנגלית והנוצרית העמוסה של דמות זו. נקודת המבט היהודית נרמזת בציור הן באופן שג'ורג' הקדוש מגולם והן במשמעות האלגורית של מאבקו.[65]

60. Ibid., pp. 103-104

61. Ibid., pp. 105-106

62. נציין שהדגל הלאומי של בריטניה מורכב מאיחוד של שלושה צלבים: צלב ג'ורג' הקדוש המייצג את אנגליה, צלב אנדרו הקדוש המייצג את סקוטלנד, וצלב פטריק הקדוש המייצג את אירלנד.

63. Solomon J. Solomon, 'Art and Judaism', *Jewish Quarterly Review*, 8 (July 1901), pp. 553-566

64. דיון מקיף על ציורו של סולומון 'אלגוריה' ועל מאמרו 'Art and Judaism' ראו: Irit Miller, 'Hebraism and Hellenism in *An Allegory* - A Painting by Solomon Joseph Solomon', *Ars Judaica*, 2 (2006), pp. 103-116. וגם: מילר, 'סולומון ג'וזף סולומון, אמן אנגלו־יהודי, 1860-1927' (לעיל הערה 3), עמ' 132-143, 342-352.

65. בהקשר זה ראו: Nicholas Mirzoeff, 'Pissarro's Passage: The Sensation of Caribbean Jewishness in Diaspora', in: Mirzoeff (ed.), *Diaspora and Visual Culture*, p. 57. במאמר טוען מירזוף שיהודיותו של פיסארו מסייעת לנו להבין את עבודתו ולהבין יהודיות מזווית ראייה חילונית. הוא כותב: 'אמנות מתוארת כיהודית טיפוסית אם היא ממלאת תפקיד פולחני יהודי או מתארת איקונוגרפיה דתית, כלומר על־ידי רבנים ומנורות. [...] מצד שני, יהודיות איננה מסומנת כל־כך כפי שהיא נרמזת. [...] היא משמעות משנית הנובעת מאסוציאציה, [...] הנהנית או סובלת מהכחשה קבועה'.

ב'ג'ורג' הקדוש' בחר סולומון בדימוי שיש לו משמעות ברבדים שונים של התרבות האנגלית – משמעות דתית, היסטורית, לאומית, אימפריאלית, חברתית ואמנותית. ג'ורג' הקדוש הוא סמל מכונן של האבירות, מקור להזדהות עם האתוס האנגלי וקוד התנהגות גברי של הג'נטלמן האנגלי. במישור האישי, 'ג'ורג' הקדוש' הוא הצהרה על אנגליותו של סולומון, על רגשותיו הפטריוטיים, הזדהותו עם האידאלים והמסורת של החברה האנגלית ונאמנותו לערכיה ולסמליה. העובדה שסולומון היה אמן יהודי היא בעלת משנה חשיבות; בעוד אמן ממוצא אנגלי היה מקבל את אנגליותו באופן טבעי, ולא היה מרגיש צורך להצהיר עליה, נראה שסולומון ביטא באמצעות ציורו את רגישותו המיוחדת כמי שהוא חלק מקבוצת מיעוט, וביקש להדגיש את זהותו האנגלית, לבטא במוצהר רגשות הכרת תודה על התקבלותו לאחד ממוסדותיה היוקרתיים של אנגליה – האקדמיה המלכותית – ובאמצעותה לחברה האנגלית. עם זאת, הצהרה זו איננה מבטלת או מגמדת את זהותו היהודית של סולומון. ב'ג'ורג' הקדוש' מתגלה הסתכלות מזווית יהודית ונרמז על הקשרים יהודיים. אולם, בעוד הפן האנגלי בציור הוא גלוי ומפורש, הפן היהודי מוסווה ונסתר, משל לקיומו כ'אחר' בחברה מונולית של הגמוניה אנגלית. 'ג'ורג' הקדוש' הוא ביטוי לזהותו הכפולה של סולומון כאנגלי וכיהודי ומשקף את האופן שזהות זו מגולמת במרחב הציבורי.

נוסף על 'ג'ורג' הקדוש' הציג סולומון בתערוכת האקדמיה ציורי דיוקן, וביניהם 'הרב הראשי של אנגליה הרמן אדלר'.[66] הרב אדלר נבחר למשרתו ב־1981, היה מקורב למנהיגות הכלכלית והחברתית האנגלית־יהודית, וייצג את תפיסת האינטגרציה החברתית שאפיינה את הקהילה האנגלית־יהודית הוותיקה בתקופה הפוסט־אמנציפציונית.[67] בדיוקן שצייר סולומון מיוצג הרב בבגד השרד, יושב ליד שולחן עבודתו ועוסק בלימוד כתבי־הקודש. הוא מגולם בתפקידו כמורה ופוסק הלכות וכמנהיג דתי סמכותי. הצגת דיוקנו של הרב הראשי באותה תערוכה שבה הציג סולומון את 'ג'ורג' הקדוש', פטרונה הקדוש של אנגליה, היא הצהרה על זהותו של סולומון ואזכור נוסף לשני המרכיבים המהותיים בזהותו, האנגלי והיהודי.

באספת האקדמיה שבה נבחר סולומון לחבר נבחר גם הצייר ג'וזף ישראלס (Israels, 1824-1911) בקטגוריה של אמן זר, חבר כבוד של האקדמיה (Honorary Foreign

66. ציור דיוקנאות היה הז'אנר העיקרי ביצירתו של סולומון.

67. על הרב הרמן אדלר ראו: Raymond Apple, 'United Synagogue, Religious founders and Leaders', in: Levin S. Salmond (ed.), *A Century of Anglo-Jewish Life 1870-1970*, London 1971, pp. 13-19; Chaim Bermant, *Troubled Eden*, London 1969, pp. 181-187; Ruth P. Lehmann, 'Hermann Adler, Chief Rabbi of the United Hebrew Congregations of the British Empire 1891-1911, A Bibliography of His Published Works', in: Dov Noy and Issachar Ben-Ami (eds.), *Studies in the Cultural Life of the Jews in England*, Jerusalem 1975, pp. 101-102

(Academician).[68] ישראלס היה אחד האמנים החשובים בהולנד ומבכירי האמנים היהודים בזמנו. בחירתם של שני אמנים יהודים לאקדמיה באותו מעמד היתה יוצאת דופן והבליטה את מוצאם היהודי.[69] אף־על־פי שבחירתו של סולומון לאקדמיה היתה על בסיס אישי, אי־אפשר להתעלם מהעובדה שיותר משישים שנה לא נבחר אמן יהודי לאקדמיה ומנסיבות בחירתם הכפולה של סולומון וישראלס. מלבד הכישורים המקצועיים, ייתכן שניתן להצביע על גורמים נוספים שהשפיעו על בחירתו של סולומון יחד עם ישראלס.

ציורים בעלי תכנים יהודיים מובהקים הוצגו בתערוכות השנתיות של האקדמיה בראשית המאה ה־20. אלפרד וולמרק (Wolmark) הציג את 'הרבנים' (1903) ו'שמחת תורה' (1904),[70] ולואיס קונרד (Conrad) את 'שמע ישראל' (1906).[71] הצייר ויליאם רוטנשטיין (Rothenstein), אחד האמנים הצעירים והמבטיחים, שכר בראשית המאה סטודיו בשכונת ספיטלפילדס (Spitalfields) וצייר סדרה העוסקת במהגרים יהודים בעת לימוד תורה או תפילה.[72] ציורו 'יהודים מתאבלים בבית־הכנסת' נמסר כמתנת הקהילה היהודית למדינה והוצג בגלריה טייט (Tate Gallery)).[73] התעניינותם של אמנים יהודים בחברת המהגרים היהודים ובחירת עבודות בנושאים אלה לתצוגה הושפעו ללא ספק מההתפתחויות הפוליטיות ומגלי ההגירה למערב בעקבות הפוגרומים סביב האירועים המהפכניים של שנת 1905. גם ל'תערוכת האמנות ומוצגים היסטוריים יהודיים' (*Jewish Art and Antiquities*), שתכנונה החל בסוף 1905 והיא נפתחה בגלריה לאמנות וייטצ'פל (Whitechapel Art Gallery) לקראת סוף 1906 (סולומון היה בין מארגניה המרכזיים), היה קשר לאותן נסיבות ולקהילת המהגרים היהודים שהתגוררו בשכונות המזרחיות של לונדון.[74] לצד הגילויים הפואטיים של אמפתיה עוררו גלי ההגירה ממזרח אירופה תסיסה חברתית, ובעקבות מכלול של בעיות חברתיות וכלכליות נחקק 'חוק הזרים' (Aliens Bill) ב־1905, שמטרתו היתה להגביל את ההגירה

68. *Minutes of Election*, Royal Academy Library Archive, 9 January 1906, p. 51
69. בחירתם של סולומון וישראלס זכתה לסקירה נרחבת ב־*Jewish Chronicle*. ראו: 'The Royal Academy, Mr. Solomon J. Solomon and Heer Josef Israels Elected Academicians', *Jewish Chronicle*, 12 January 1906, p. 13
70. ראו: Algernon Graves, *The Royal Academy of Art: A Complete Dictionary of Contributors and Their Work from its Foundation in 1769 to 1904*, 4, London 1905-1906, p. 329. ראו גם: 'Exhibition of Jewish Art and Antiquities', *Jewish Chronicle* (Supplement), 9 November 1906, p. iv
71. ראו: *Royal Academy Exhibitors, 1905-1980: A Dictionary of Artists and Their Work in the Summer Exhibitions of the Royal Academy of Arts*, 2, Wakefield 1982, p. 67
72. ראו: William Rothenstein, *Men and Memories*, 2, New York 1931, pp. 35-36
73. M. H. Spielmann, 'The World of Art', *The Graphic*, 16 March 1907, p. 409
74. על תערוכת 'אמנות ומוצגים היסטוריים יהודיים' ב־1906 ראו: מילר, 'סולומון ג'וזף סולומון, אמן אנגלו־יהודי, 1860-1927' (לעיל הערה 3), עמ' 359-371.

לבריטניה והוא כוון בעיקר נגד המהגרים היהודים.[75] לפיכך אפשר להבחין בשתי תופעות מנוגדות: גידול בנוכחותם של אמנים יהודים ונושאים יהודיים בזירת האמנות ובמודעות להם, ובו בזמן אווירה ציבורית שהבליטה את ההיבטים השליליים של הנוכחות היהודית באנגליה. בחירתם של שני אמנים יהודים למוסד יוקרתי כמו האקדמיה בעיתוי זה היתה כביכול הצהרה על גישה חסרת פניות ועל עצמאותה של האקדמיה ואי־תלותה במהלכים הפוליטיים.

זאת ועוד, בעשורים האחרונים של המאה ה־19 היתה לפלוטוקרטיה היהודית השפעה על שוק האמנות, ודרכו בעקיפין על הממסד האמנותי. אנשי הממון, הבנקאים והסוחרים היהודים היו פעילים בשוק האמנות באמצעות הזמנת ציורי דיוקן, רכישת עבודות אמנות מאמנים אנגלים מובילים, כינונם של אוספי אמנות גדולים ופטרונות על עבודות אמנות באתרים ציבוריים. גם סוחרי אמנות יהודים בולטים פעלו בשוק האמנות ותיווכו בין האמנים ולקוחותיהם האמידים.[76] אכן, מבקר האמנות ג׳ורג׳ מור (Moore) נדרש להשפעתם של סוחרי ה׳סיטי׳ (City) על הטעם האמנותי ועל בחירת חברי אקדמיה (הגם שלא הזכיר את מוצאם היהודי).[77] לפיכך, לקשר בין ההון היהודי ל׳רשת׳ האמנות עשויה היתה להיות השפעה עקיפה על בחירתם הסימולטנית של שני אמנים יהודים בעלי מוניטין לאקדמיה.

על כן, מלבד המישור המקצועי והאישי הגלוי אפשר שהנסיבות ההיסטוריות המיוחדות השפיעו בעקיפין על בחירתו של סולומון לחבר האקדמיה. אמנם פרשנות זו איננה מסתמכת על תיעוד מוכח, אך היא נובעת ממודעות לסייגים בקבלת ׳האחר׳ למוסדות אנגליים מסורתיים. הסתייגות כזאת נרמזת, למשל, בסקירה שנכתבה על תערוכת האקדמיה ב־1904, שבה הציג סולומון את ציורו ׳אלגוריה׳. בסקירה זו נכתב: ׳לראשונה, לפי זכרוננו, תפס זר (outsider) שעד כה הוקדשה תשומת לב מועטה לעבודתו את המקום המרכזי באולם הגדול שבו אנו מורגלים לראות ציור של לייטון, מילה, פוינטר או סרג׳נט. כאן תופס מר סולומון מקום מכובד מאוד עם אלגוריה עצומה [...]׳.[78] תיוגו של סולומון כ׳זר׳, על אף היותו עמית האקדמיה (insider) ואמן בעל מוניטין, מפתיע, אם לא למעלה מזה. נוכל להניח כי זרותו של סולומון לפי אותו עיתונאי היתה ביהדותו.

בחירתו של סולומון לאקדמיה היא הצהרה על התקבלותו המלאה לחברה האנגלית, כשם שהחלטתו של סולומון להגיש את ׳ג׳ורג׳ הקדוש׳ כציור הדיפלומה שלו היתה הצהרת נאמנות

75. בעיית המהגרים היהודים באנגליה משנות השמונים של המאה ה־19 ו׳חוק הזרים׳ נדונה מהיבטים שונים על־ידי היסטוריונים העוסקים בקהילה האנגלית־יהודית. ראו: Lipman, *A History of Jews in Britain since 1858*, pp. 67-74

76. עדיין לא נערך מחקר מקיף על אספנים יהודים באנגליה והשפעתם על שוק האמנות.

77. George Moore, 'Our Academicians', *Modern Painting*, London 1898, pp. 99-102

78. *Times*, London, 1904. מתוך תיק האמן, ארכיון מוזיאון האריס, פרסטון (ללא ציון תאריך הופעת הכתבה בעיתון).

לאומה האנגלית ולהטמעת מסורתה. עם זאת, באמצעות ציורו של סולומון נחשפות הדילמות הקשורות למורכבות זהותו האנגלית־יהודית, ולמקומו הרגיש של האמן כנושא ונותן בין ערכי התרבות הלאומית של החברה המארחת לבין המורשת התרבותית והחוויה היהודית הייחודית. 'ראייה כפולה' ו'נקודת תצפית רבת־צדדים' הצפה ושוקעת לחלופין ב'ג'ורג' הקדוש' ובייצוגי האבירים של סולומון מבטאים את הדילמה של יצירת האמן היהודי והקיום היהודי בתפוצה בתקופה המודרנית.[97]

79. דיון בשאלת האמן ואמנות בתפוצה ראו: Bryan Cheyette, 'The Other Self: Anglo-Jewish Fiction and the Representation of Jews in England, 1875-1905', in: David Cesarani (ed.), *The Making of Modern Anglo-Jewry*, Oxford 1990, pp. 97-99. ראו גם: Nicholas Mirzoeff (ed.), 'Introduction', *Diaspora and Visual Culture,* pp. 2, 5-6; Mirzoeff, 'Pissarro's Passage: The Sensation of Caribbean Jewishness in Diaspora', ibid., pp. 57-75



איור 1: סולומון ג'וזף סולומון, 'ג'ורג' הקדוש', 1906, שמן על בד, 212.1x105.4 ס"מ
הזכויות שמורות לאקדמיה המלכותית לאמנויות, לונדון
(Copyright Royal Academy of Arts)



איור 2: סולומון ג'וזף סולומון, 'השבח לאל', 1899, שמן על בד, 244.2x176.5 ס"מ
כריסטיס תמונות בע"מ (Christie's Images Ltd.)



איור 3: ג'וזף נואל פאטון, 'הבחירה', 1883–1886



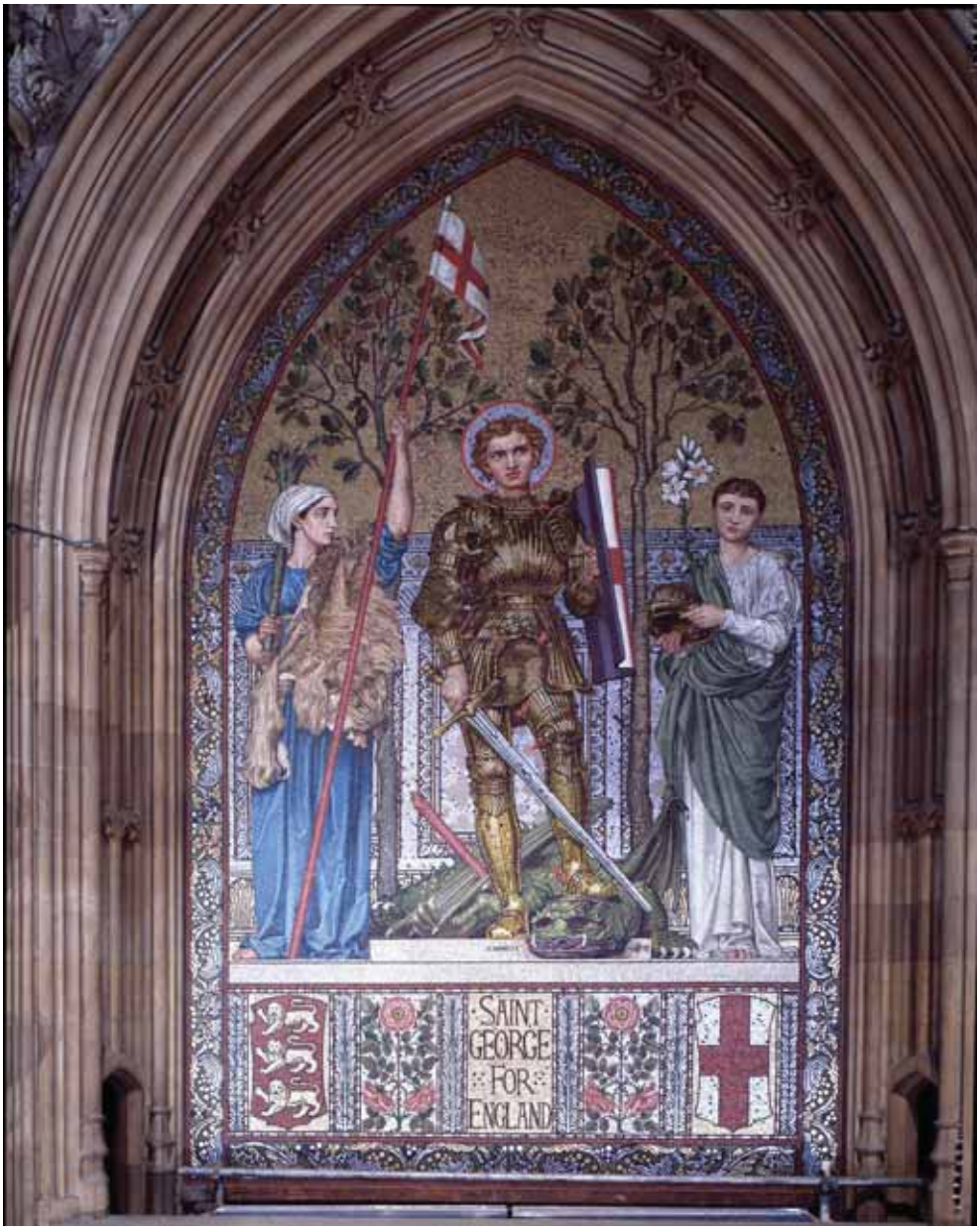
איור 4: סולומון ג'וזף סולומון, 'חמוש', 1900, שמן על בד
התצלום באדיבות סימון מונטגיו, ירושלים



איור 5: סולומון ג'וזף סולומון, 'חמוש' (פרט),
1900, שמן על בד, 91.5x61 ס"מ
כריסטיס תמונות בע"מ (Christie's Images Ltd.)



איור 6: מתפריט הסעודה באירוע של אגודת המכבים בזיקה למלחמת הבורים
מתוך: *Jewish Chronicle*, 21 December 1900, p. 15



איור 7: אדוארד פוינטר, 'ג'ורג' הקדוש למען אנגליה', 1868, פסיפס
אוסף ארמון וסטמינסטר (Palace of Westminster Collection)



איור 8: ג'ון אוורט מילה, 'האביר הנודד', 1870, שמן על בד, 135.3x184.1 ס"מ
© טייט, לונדון 2006 (© Tate, London 2006)



איור 9: פרנק דיקסי, 'אבירות', 1885, שמן על בד, 183x135.9 ס"מ
כריסטיס תמונות בע"מ (Christie's Images Ltd.)

המלחין ארנסט בלוך וזיקתו לרעיון הלאומי־היהודי

זכריה פלווין



ארנסט בלוך הוא אחד המלחינים החשובים של המאה ה־20. 'מילון גרוב החדש' על מהדורותיו – המילון העיקרי של עולם המוזיקה – מציג בעקיבות את בלוך בהיקף ובעומק הסקירה השמורים לחשובי המלחינים.[1]

ייחודו של ארנסט בלוך הוא ברעיונותיו המוזיקליים: את החלק החשוב של יצירותיו הבוגרות כתב האיש בסגנון שמביני שפת המוזיקה האמנותית רואים בו 'סגנון עברי'. למקצת יצירותיו אף העניק שמות עבריים, כמו 'ניגון' ('Nigun'), 'עבודה' ('Abodah') ו'בעל שם' ('Baal Shem'). במקרים אחרים היצירות נושאות כותר כגון 'הרפסודיה העברית' ('Rhapsodie Hébraïque') ו'הסוויטה העברית' ('Suite Hébraïque'). בין יצירותיו (אמנם

1. לפי הנוהל שהתקבע בעריכת 'מילון גרוב החדש' המלחינים החשובים ביותר זוכים למאמרי ביוגרפיה נפרדים ולמאמרים המפרשים לעומק את ההיבטים הסגנוניים והסמליים של יצירותיהם. מלבד זאת, המלחינים הגדולים זוכים בתמונת דיוקן בגודל של רבע העמוד בערך. ארנסט בלוך זוכה לדיון בהיקפים אלה. להיקפים גדולים מאלה זוכים כ־20 קלאסיקונים מן המאות הקודמות כדוגמת יוהן סבאסטיאן באך ולודוויג ואן בטהובן, שנדונים בהרחבה המגיעה לממדי מונוגרפיה. ראו למשל את המהדורות האחרונות של 'מילון גרוב החדש' שיצאו לאור בדפוס: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (Edited by Stanley Sadie), 20 vols. London 1980; *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (Edited by Stanley Sadie), 29 vols., 2nd ed. London 2001

מעטות יותר) יש גם כאלה שנתן להן שמות 'יהודיים', כגון 'שלוש פואמות יהודיות ('Trois poèmes juifs') ו'מחיי היהודים' ('From Jewish life'),[2] בשל כך נתפס בלוך כ'דוברם של היהודים' על בימת הקונצרטים.[3]

עם זאת יש לציין שרבות מהיצירות של בלוך נושאות שם ניטרלי, כגון 'סימפוניה', 'קונצ'רטו גרוסו', 'קונצ'רטו', 'רביעיית מיתרים' ו'סונטה'. הן לפי כוונת המחבר והן לפי תגובות מרבית פרשני עזבונו, היצירות הכלליות הללו נטולות סימני היכר יהודיים או עבריים מובהקים ופונות לקהל קוסמופוליטי של המאזינים הבאים לאולמות הקונצרטים במרכזי התרבות של העולם המערבי (הסברה שגם רבות מיצירותיו הכלליות מתקופת בגרותו של בלוך כתובות בסגנון יהודי־עברי היא סברתו של מיעוט; כותב שורות אלה שייך למיעוט זה[4]).

תקופת פועלו של בלוך כקומפוזיטור מקצועי משתרעת על יותר מחמישים שנה – מ־1903 (אז הוצגה הסימפוניה הראשונה שלו בדוֹ דייז מינור[5] בעיר באזל שבשווייץ) עד מותו בשנת 1959 בפורטלנד שבמדינת אורגון בארצות־הברית, אגב כתיבת הסוויטה לוויולה סולו,[6] והעט בידו. בתקופה זו היה עיקר פועלה של הציונות – מאז הקונגרסים הציוניים הראשונים עד הקמתה וראשית ביסוסה של מדינת ישראל. לא אחת הביע בלוך את רצונו לבוא לארץ־ישראל ולבצע כאן את יצירותיו (יצירתו המרכזית, 'עבודת הקודש' [שחרית של שבת ('Avodath Hakodesh - Service Sacré')] לבריטון, מקהלה מעורבת ותזמורת סימפונית

2. עד הגירתו של בלוך לארצות־הברית ב־1918 הוא נהג לתת ליצירותיו שמות באיות צרפתי; לאחר מכן קיבלו רוב היצירות כותר המאוית באנגלית, אם כי גם בתקופה זו אויתו מקצת כותרי יצירותיו בצרפתית. את הרשימה המלאה של יצירותיו אפשר למצוא באתר של מכון בלוך בז'נווה, המכון בהקמה.
http://claudet.club.fr/Bloch/MyBloch0b.html

3. את אפיונו של בלוך כמלחין שניסח שפת מוזיקה המדברת במונחים 'עבריים' מגיש חוקרו הנודע דוד זכריה קושנר: David Z. Kushner, 'Bloch, Ernest, §2: Works', *Grove Music Online* (Accessed 02 December 2005), Oxford University Press 2005,
http://www.grovemusic.com/shared/views/article.html?section=music.03287.2

4. עבודת המחקר שלי מוקדשת ברובה לתזה הטוענת כי סגנונו הבוגר של ארנסט בלוך משותף הן ליצירותיו שנושאות כותר יהודי או עברי והן ליצירותיו הכלליות. ראו: זכריה פלווין, 'המלחין ארנסט בלוך (1880-1959) וההשוואה בין יצירותיו בנות הכותר היהודי ובין אלה שאינן נושאות כותר יהודי (כלליות)', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים, אלול תשנ"ז, ספטמבר 1987.

5. את תולדות כתיבתה של הסימפוניה בדו דייז מינור במינכן חקר אלכסנדר נפ (קנאפ [Knapp]), מבחירי חוקריו של בלוך. ראו: Alexander Knapp, 'Preface', in: *Bloch: Symphony in c# minor*, Edition Eulenburg, no. 8030, London-Mainz-New York-Paris-Tokyo-Zürich, 1995, Reprint from 1925 Leuckart edition, München

6. על הסוויטה הבלתי־גמורה של בלוך לוויולה סולו – יצירתו האחרונה – אפשר לקרוא במאמרו של יוסף רייסקין (Raiskin) הבא בחוברת המתלווה לתקליטור: Ernest Bloch: Suite Hébraïque. Arte Nova Classics, 74321 80793-2. ® BMG Ariola Classics 2003

אכן בוצעה כאן פעמיים ב־1940 והותירה רושם כביר על פאול בן חיים, מחשובי המלחינים שבאו אז להשתקע בארץ[7], אלא שבלוך לא הגיע מעולם לישראל.[8]

בחייו נהנה בלוך משלוש תקופות זוהר עיקריות:

* בשנים 1917-1927; אז הגיע לארצות־הברית ובוצעו יצירותיו הסימפוניות והקאמריות ה'עבריות', והופקדו בידיו ייסוד וניהול של מוסדות מוזיקליים חינוכיים בערים קליבלנד וסן־פרנציסקו.[9] בתקופה זו התגלה בלוך גם כמורה מצטיין וייחודי להלחנה וכן לתורת המוזיקה; מלחינים צעירים רבים בארצות־הברית, שעתידים להתפרסם בשנים הבאות, התחילו ללמוד אצלו בתקופה זו.[10]
* בשנים 1933-1940; אז חזר לאירופה וכתב את 'עבודת הקודש' [בשנת 1937 נוסדה בלונדון אגודת ארנסט בלוך עם אלברט איינשטיין יושב ראש לשם כבוד של המועצה הציבורית שלה ועם אישים כמנצחים סר תומס ביצ'ם (Beecham) וסרג' קוסביצקי (Koussevitzky), חוקר המוזיקה והוגה הדעות דונלד טובי (Tovey) והסופר רומן רולן (Rolland) בהנהלה ציבורית[11]];
* בשנים 1950-1959; אז משך אליו בלוך – עטור פרסים, אבל שמרן שאינו משתתף בכתיבה סריאלית־אוונגרדיסטית – גל אהדה, בעיקר בקרב שוחרי הנוסטלגיה ונעשה כתובת לנגנים צעירים, שביקשו לבצע את יצירותיו הישנות והחדשות עבור קהלים מסורתיים. בתקופה זו התגבש סביב בלוך הקונצנזוס של יהודי ארצות־הברית; אלה ראו בו את דוברם התרבותי.[12]

7. על ביצועי 'עבודת הקודש' בארץ־ישראל אפשר לקרוא בספרו של יהואש הירשברג: Jehoash Hirshberg, *Music in the Jewish Community of Palestine 1880-1948*, Oxford 1995, pp. 237–240. על השפעת יצירתו של בלוך 'עבודת הקודש' על דרך המחשבה המוזיקלית של פאול בן חיים אפשר לקרוא בספרו הנוסף של יהואש הירשברג: Jehoash Hirshberg, *Paul Ben-Haim: His Life and Works*, Jerusalem 1990, pp. 254-256
8. על הנסיונות לארגן את בואו של בלוך לארץ־ישראל ועל ההתכתבות אתו לשם מטרה זו אפשר לקרוא בספרו של פיליפ בוהלמן: Philip V. Bohlman, *The World Centre for Jewish Music in Palestine, 1936-1940: Jewish Musical Life on the Eve of World War II*, Oxford 1992, pp. 58-59
9. את הפרטים על התמנותו של בלוך לתפקיד מנהלם של מכון קליבלנד למוזיקה (בשנת 1920) ושל הקונסרבטוריון סן־פרנציסקו (בחורף 1925-1926) אפשר למצוא בספרו של דוד זכריה קושנר: David Z. Kushner, *The Ernest Bloch Companion*, Westport, CT 2002, pp. 53-76
10. ברשימה החלקית של התלמידים הנודעים שהכינו סוזן בלוך (Suzanne Bloch) ואירנה הסקס (Irene Heskes) מצוינים המלחינים: רוג'ר סשנס (Roger Sessions), ג'ורג' אנתייל (George Antheil), דאגלס מור (Douglas Moore), קווינסי פורטר (Quincy Porter), ברנרד רוג'רס (Bernard Rogers), רנדל תומפסון (Randall Thompson), פרדריק יעקובי (Frederick Jacobi), הרברט אלוול (Herbert Elwell), תאודור צ'נלר (Theodore Chanler), הווארד הנזון (Howard Hanson), ליאון קירכנר (Leon Kirchner), ראו: Ernest Bloch, *Creative Spirit: A Program Source Book* (Prepared by Suzanne Bloch in collaboration with Irene Heskes), New York 1976, p. 8
11. Kushner, *The Ernest Bloch Companion*, p. 103
12. על דמותו של בלוך בערוב ימיו ועל היחס כלפיו מצד המוזיקאים ונציגי יהדות ארצות־הברית אפשר לקרוא בתוכניית הפסטיבל שיוחד לזכרו של ארנסט בלוך לציון 100 שנים להולדתו ונערך בעיר צ'רלסטון,

מדינת ישראל על מוסדותיה – הקבוצה התרבותית הנוספת שיכלה לראות בבלוך את נציגה – משיקולים שונים לא ראתה טעם לרכז תשומת לב ציבורית ייחודית בבלוך הן בארץ והן מחוץ לה. לכאורה עצם מעמדו של בלוך כבכיר המלחינים שהם דוברי היהודים המתחדשים (המדברים במונחים אומנותיים ולאומיים 'עבריים') על בימת הקונצרטים, שפעל בתקופת תקומתה של מדינת היהודים, היה צריך ליצור מִתאם בינו ובין מסרי תרבותה של מדינת ישראל המתהווה ולהביא לאימוצו על־ידי גופי התרבות המקומיים. כך על כל פנים חשב בלוך עצמו;[13] מאז ראשית שנות השלושים, אז כבר יצא שמעו בעולם המערבי כקומפוזיטור בעל שיעור קומה ובעל 'הקול העברי'. אבל זה לא קרה.

ייתכן שהסיבה לכך פשוטה למדי: כדי להוסיף ולקדם את מעמדו של בלוך בתודעה העולמית – על רקע המוניטין הבין־לאומי הרב שלו – נזקקה המדינה להשקעות בתחום התרבות, ואולם אלה לא עמדו לרשותה מעולם. לפיכך האחריות לשימור מורשתו של בלוך היתה בידי יהודי ארצות־הברית, ובעיקר בידי שתי בנותיו, סוזן בלוך־סמית' (Suzanne Bloch-Smith) ולוסיין בלוך־דימיטרוף (Lucienne Bloch Dimitroff), ובידי נכדו של המלחין, ארנסט בלוך השני (Ernest Bloch II); אגודת בלוך החדשה היתה ציר שסביבו התרכז עיקר המאמץ לקדם את ביצוע יצירותיו ואת המחקר הקשור בהן.[14]

על כל פנים, לפי מיטב שיפוטי, משלב ראשית ההכרה בבלוך כדוברם הקונצנזואלי של יהודי ארצות־הברית על בימת הקונצרטים – הן בארצות־הברית והן בעולם כולו – התחילה הבעיה החמורה של הערכתו: המוניטין של בלוך היה לפועל יוצא מן היחסים בין היהודים ודובריהם בארצות־הברית ובין האליטה האקדמית והליברלית של ארצות־הברית מצד אחד ובין השלטון הפדרלי שלה מצד אחר.

קרוליינה הדרומית: *The Spiritual and Artistic Odyssey of Ernest Bloch: A Centenary Retrospective*, presented by Piccolo Spoleto, Charleston, SC 1980 (Edited by Beverly (Colman

13. בלוך נפגע מאוד כאשר נודע לו על הזמנתו של אהרון קופלנד בשם משרד החינוך של ישראל לבקר במדינת ישראל ולנצח על התזמורת הפילהרמונית הישראלית בו בזמן שהוא עצמו לא קיבל הזמנה כזאת, למרות הישגיו בתחום המוזיקה היהודית־העברית האמנותית. על כך ראו: Alexander Knapp, 'Helvetia-Israel-America: Identity in Bloch's Life and Music', *Journal of Synagogue Music*, 19, 2 (December 1989), pp. 5-16

14. משנת 7691 החלו שתי בנותיו של בלוך – סוזן ולוסיין – לפרסם גליונות (מאוחר יותר – חוברות) של 'אגודת ארנסט בלוך' (*Ernest Bloch Society Bulletin*) כדי לקדם את ביצועי יצירותיו ואת המחקר על עזבונו האמנותי. בהנהלה לשם כבוד של האגודה הזאת כיהנו אישים כמנצח ליאונרד ברנשטיין והצ'לן פבלו קזלס (Casals), הכנר יהודי מנוחין (Menuhin), החוקרת מריה טיבלדי־קייזה (Tibaldi Chiesa) והמורה להלחנה נדיה בולנז'ה (Boulanger). יועצים לאגודה שימשו תלמידיו של בלוך רוג'ר סשנס (Sessions) והרברט אלוול (Elwell), השופט אבא (איב) פורטס (Fortas) וההוקר ניקולס סלונימסקי (Slonimsky). למיטב ידיעתי, החוברת האחרונה של 'אגודת ארנסט בלוך' פורסמה בשנת 1990.

בעת האחרונה – עם החרפת המתח בנוגע לישראל ולמדיניותה ועם רצונם של יהודים רבים (בעיקר בקרב האינטלקטואלים והאקדמאים, שהם גם הרוב בקהיליית באי הקונצרטים) להתנער ממעשי ממשלת ישראל בשטחים הכבושים – ניכר בקרב אנשים אלה המאמץ להצניע את יהדותם כעמדה תרבותית אוטונומית. בין הראשונים ששילמו על כך את המחיר היה ארנסט בלוך: למען הצורך להימנע מהתבלטות יתר מן הבחינה התרבותית באמצעות קידום הביצועים של יצירותיו של בלוך, החלו מקצת יהודי ארצות־הברית להציג אותו בבחינת אמן שאינו משתייך לקבוצת המלחינים הגדולים של המאה ה־20.

הגדרתו של בלוך בתקופתנו בארצות־הברית באה לידי ביטוי אופייני במאמרו של צ׳רלס ברוטמן:

> אך לעתים רחוקות מתואר בלוך כמלחין גדול בסקירות של ׳מוזיקת המאה ה־20׳ באמריקה. אף שהוא מוכר כיום בעיקר כ׳רומנטיקן מאוחר׳ לקטני (אקלקטי) ומוכשר ששילב נושאים יהודיים בפרטיטורות הטובות ביותר שלו לפני שפנה לסגנון נאו־קלאסי בשלב מאוחר יותר של חייו, הוא הורד למעמד שולי בתולדות המוזיקה המודרנית, ומוצג כמלחין לא ממש חשוב לעומת כותבי המוזיקה הנסיונית כאדגר וארז (Varèse) וצ׳רלס אייבס (Ives).[15]

בתקופה האחרונה הגיע תהליך ההתנערות מבלוך לשלב נוסף, והדבר בא לידי ביטוי ברור בפרשה הבאה:

בשנת 2004 התפרסם ספרו של ולטר סימונס (Simmons) **קולות במדבר** (*Voices in the Wilderness*); הספר חוקר בהרחבה את פועלם ואת יצירותיהם של שישה מלחינים נאו־רומנטיים של המאה ה־20: ארנסט בלוך, הווארד הנסון (Hanson), ויטוריו ג׳יאניני (Gianini), פאול קרסטון (Creston), סמואל ברבר (Barber) וניקולס פלג׳לו (Flagello). הפרק הפותח של הספר עוסק בבלוך, וכותר הספר עצמו לקוח לא רק מדברי הנביא ישעיהו (׳קוֹל קוֹרֵא בַּמִּדְבָּר פַּנּוּ דֶּרֶךְ יְהוָה יַשְּׁרוּ בָּעֲרָבָה מְסִלָּה לֵאלֹהֵינוּ׳, ישעיה מ:ג), אלא מיצירתו החשובה של

15. הטקסט במקור: ‘Ernest Bloch is rarely described as a major composer in general surveys of “twentieth century music” in America. Mostly remembered today as a talented “late-romantic” eclectic who used Jewish themes in his best scores before turning to a neoclassical style later in life, he has been relegated to a position on the sidelines of modern music history, depicted as a relatively insignificant composer in comparison with such aural experimentalists as Edgar Varèse and Charles Ives’. Charles Brotman, ‘The Winner Loses: Ernest Bloch and His America’, *American Music*, 16, 4 (Winter 1998), p. 419. את המילים הללו מזכיר הסופר וחוקר המוזיקה ולטר סימונס (Simmons) בבואו להגדיר הגדרה אופיינית של בלוך בתקופה הנוכחית (ראשית המאה ה־21): Walter Simmons, *Voices in the Wilderness: Six American Neo-Romantic Composers*, Lanham, MD and Oxford 2004, p. 105

בלוך לצ׳לו ולתזמורת.[16] טרי טיצ׳אוט (Teachout),[17] מבקרו הקבוע של כתב העת *Commentary* – המגדיר עצמו ׳כתב עת כללי, אך יהודי, רב־גוני עם פרספקטיבה מאחדת׳[18] – סיקר בהרחבה את הספר של סימונס ולא הזכיר כלל את בלוך ואת המאמר הנרחב עליו.

מכאן חשיבות היתר למבט חוזר על ארנסט בלוך. לפי מיטב שיפוטי, הפניית המבט החוזר לאיש וליצירתו צריכה להתבצע על יסוד הבנה שונה של אופיו ושל מהות רעיונותיו: לא עוד מלחין המבטא קונצנזוס של יהודי ארצות־הברית אלא קומפוזיטור שעיקר רעיונותיו התגבשו באירופה (לפני עזיבתו לאמריקה ב־1916-1918), ומחשבתו – הקושרת בין סוגיות האמנות, הלאום והגזע – קרובה מאוד למחשבות של אבות הציונות.

אציג עתה את תמצית קורות חייו של בלוך (עם הדגש על חייו בשווייץ לפני עזיבתו לאמריקה), כשבמרכזה הסערה הגדולה של השנים 1903-1915, שבעקבותיה גיבש את דרכו האמנותית.

בלוך נולד בשנת 1880 בעיר ז׳נווה שבשווייץ.[19] אביו מאיר (מוריץ) הגיע לז׳נווה עם אמו סופי (לבית בראונשווייג Braunschweig]]) מצמד הכפרים הסמוכים לנגנאו ואנדינגן (Lengnau & Endingen) שרק בהם היה מותר ליהודים להתגורר בשטחי שווייץ במאות השנים קודם לכן.[20] מוריץ בלוך קיבל חינוך יהודי מסורתי, דיבר עברית וידע לקרוא בסידור. לאחר שהקים בית־מסחר למזכרות לתיירים במרכז ז׳נווה הוא שלח את בנו לבית־ספר יסודי כללי (ליהודי ז׳נווה המעטים לא היו אז בתי־ספר עצמאיים בעיר; לא אחת נחשף ארנסט הקטן להתעללות של אנטישמים ברחובות העיר[21]). האב מאיר רצה לראות את בנו יצחק (ארנסט) כממשיכו בעסק המשפחתי שהקים; הוא הסכים ללימודי המוזיקה הפרטיים של בנו הקטן בחוסר רצון בולט – בלחצה של רעייתו, ועד סוף חייו ראה בעיסוק זה של בנו דבר

16. שמה המלא של היצירה: ׳קול קורא במדבר׳, 1936.
17. *Commentary*, July 2005, pp. 62-66
18. בלשון המקור, במנוע חיפוש ׳גוגל׳: 'General, yet Jewish. Highly variegated, with a unifying perspective'. www.commentarymagazine.com
19. את הביוגרפיה של בלוך אני מלקט משני מקורות עיקריים: Alex Cohen and Suzanne Bloch, 'Ernest Bloch – A Biography', in: Bloch, *Creative Spirit* (above note 10), pp. 3-8. הביוגרפיה המורחבת נמצאת בספרו של קושנר: Kushner, *The Ernest Bloch Companion*
20. על דבר קיומה של קהיליית היהודים שהתגוררו בשני כפרים סמוכים ונידחים בצפון מזרח שווייץ בתקופה שכל שאר יהודי שווייץ גורשו משם אפשר לקרוא באתר המוקדש לתולדות יהודי שווייץ: 'In 1622, at the diet of thirteen cantons, all Jews except for physicians were expelled from all of Switzerland except two villages in the Aargau canton. Aargau did not join the Swiss Confederation until 1803 hence they were exempt from requiring the expulsions'. http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/vjw/swiss.htm
21. Kushner, *The Ernest Bloch Companion*, p. 14

שלילי, אף שאהב מוזיקה קלאסית ונהג לשרוק קטעים מאופרות וגם מסונטות של מוצרט.[22] התייחסות שלילית זו של האב לעיסוקו של בנו במוזיקה היתה מקור לעימותים קשים בין השניים, בעיקר משום שעד עזיבתו של הבן את שווייץ בשנת 1916 הוא לא היה יכול למצוא פרנסה בטוחה וקבועה בתור מוזיקאי, ונאלץ לעבוד בחנות אביו. מוריץ בלוך נפטר בראשית 1913, בעיצומה של הסערה הקשה (אספר עליה מאוחר יותר) שעבר בנו ארנסט.

לאחר כמה שנות לימודי כינור וקומפוזיציה, שלמד אצל מיטב המוזיקאים בז׳נווה (בלוך למד קומפוזיציה אצל לא אחר מאשר אמיל ז׳ק־דלקרוז [Jaques-Dalcroze], מגדולי המוזיקאים השווייצרים), הופנה בלוך בשנת 1896 ללימודי ההמשך בקונסרבטוריון בריסל בהנהלת הכנר והמלחין הנודע אז׳ן איזאי (Ysaÿe). מאז 1899 שהה בלוך בפרנקפורט ולמד שם אצל איבן קנור (Knorr); לאיש הזה שמר בלוך את חיבתו כל חייו, ואף קרא לבנו בכורו בשם איבן לאות הוקרה; בשנים 1901-1903 חי בלוך במינכן וביקש להיעזר בידיעותיו ובכישוריו של החשוב בקרב המורים לקומפוזיציה שם – לודוויג פון תוילה (von Thuille).[23] השהות במינכן היתה תקופת הבשלתו הראשונית של בלוך כמלחין: הוא כתב שם את יצירתו הגדולה והחשובה הראשונה, הסימפוניה הראשונה בדו דייז מינור. הסימפוניה הותירה רושם חיובי ביותר על אז׳ן איזאי, שביקר את תלמידו לשעבר במינכן לרגל הופעותיו בעיר.[24] בלוך הורשה לנצח על שני חלקי הסימפוניה בפסטיבל ליצירות שווייצריות חדשות בפסטיבל שנערך בבאזל בשנת 1903. בפסטיבל עצמו הושפל בלוך קשות: הוא לא התקבל כמלחין בעל זכויות שוות לאלה של משתתפים אחרים (הוא אף לא הורשה להסב אל שולחן האורחים[25]), ויצירתו נתקבלה בלעג, בכעס ובזלזול. לאחר שבע שנות היעדרות חזר בלוך לבית אביו ללא הכרה וללא כל סיכוי לפרנסה כמוזיקאי. אמנם החל לקבל עבודות מזדמנות – בתפקיד מנצח ומרצה, אך בשל השכר הזעום על העבודות הללו הן היו בבחינת השקעה לעתיד יותר מאשר לפרנסה בזכות עצמה.

על רקע האווירה הזאת קרא בלוך מאמר אוהד במיוחד בנוגע לקטעי הסימפוניה שלו, שהתפרסם בעיתון אשר הגיע מפריס. מחבר המאמר היה רובר גודה (Godet), מוזיקולוג, חוקר תרבות, מתרגם ונציג של משפחת הוגי דעות פרוטסטנטים מהעיר ניישאטל

22. Ibid.
23. החוקר אלכסנדר נפ מדגיש כי בלוך נועץ גם במוזיקאי בכיר אחר במינכן, המלחין והמנצח מקס פון שילינגס (von Schillings, 1868-1933). ראו: Alexander Knapp, 'The Preface', in: *Bloch. Symphony in c# minor* (above note 5). בתקופה מאוחרת יותר התפרסם שילינגס גם בשל דעותיו האנטישמיות.
24. מחוברות 'אגודת ארנסט בלוך'; ראו: Suzanne Bloch, 'Bloch and his Crucifix: The Story', in: *Ernest Bloch Society Bulletin*, 4 (1971), Mill Valley, CA
25. Ibid.

(Neuchâtel).[26] גודה עמד בקשרי ידידות הדוקים עם המלחין הצרפתי המוביל קלוד דביוסי (Debussy), חקר את יצירות המלחין הרוסי מודסט מוסורגסקי (Moussorgsky), והיה בין אוהדיו הגדולים של ריכרד וגנר (Wagner). בלוך הבודד חיפש דרך להיפגש עם אדם משכיל שביטא אהדה ליצירתו, והשניים נפגשו עד מהרה בניישאטל, עירו של המבקר. בלוך חש כי התפתחה ידידות קרובה ביניהם. שניהם שוחחו על אמות המידה של האמנות, על המסרים המוזיקליים, על הפילוסופיה הכללית, על הדת, על כתבי תנ"ך ועל טבע הגזעים של בני־האדם.[27] הם שוחחו רבות גם על ריכרד וגנר. בין השניים התפתחה התכתבות ענפה. גודה המליץ לבלוך לקרוא פרקי תנ"ך ולשתף אותו בהתרשמויותיו. באותה העת נהג בלוך להיפגש בקביעות עם ידיד אחר שלו, הסופר אדמונ(ד) פלג (פלגנהיימר Flegenheimer]]), שהתקרב אז מאוד לציונות,[28] וביקש לשמוע מבלוך על רשמיו מהשיחות עם גודה. עם גודה נהג בלוך להיפגש תמיד לבדו.

יום אחד הזמין גודה את בלוך לחנות עתיקות בעיר ברן ודרש שירכוש פסל ענקי של ישו הצלוב, המתואר בסבלו האיום ברגעי גסיסתו האחרונים. בלוך נכנע לדרישתו של גודה, קנה את הפסל גדול הממדים, הביאו לבית אביו והעמידו מול שולחן העבודה שלו, לתדהמת הוריו (לא מכבר התייסרו ההורים בשל התנצרות בתם היחידה לולט Loulette]], שם חיבה ללואיז [Louise]).

בלוך לא ידע את פשר הוראתו של גודה עד שלהי 1912, על אף נסיונותיו להבין אותה. יש לומר שבאותן השנים הוא כתב יצירות מוזיקה רבות במגמה להשתלב במערכת קונצרטים של מרכז אירופה: הוא ראה בעצמו את אחד הרומנטיקנים המאוחרים בעלי מזג סוער ופן

26. הפרטים על אודות רובר גודה (Godet, 1866-1950) קשים לליקוט. בזכות ידידותו ההדוקה עם קלוד דביוסי פרטים מסוימים עליו ועל השתייכותו למשפחת התאולוגים מהעיר ניישאטל מתפרסמים בספרו של מרסל דיצ'י (Dietchy): Marcel Dietchy, *A Portrait of Claude Debussy*, Oxford 1990 (paperback edition 1994), p. 50

27. המונח 'גזע' ('race') בקשר לדיון חברתי־תרבותי הוחלף בימינו למונח 'אתנוס'. בתקופת שיחותיהם של בלוך וגודה היה מקובל המונח 'גזע' כהגדרה של אפיוניה של קבוצת אנשים מסוימת. לראיה ספרו של גוסטב לה בון (Le Bon), המתחיל במילים אלה ממש: 'The whole of the common characteristics with which heredity endows the individuals of a race constitute the genius of the race'. ראו: Gustav LeBon, 'The Crowd: A Study of the Popular Mind' (translated into English (in 1896 from the original French), *La psychologie des foules* (1895 http://www.gwiep.net/library/LeBon_-_Crowd.html

28. אדמונד פלג, סופר ואיש חינוך יהודי־צרפתי (נולד ב־1874 בז'נווה, נפטר ב־1963 בפריס) נשאר ביחסי ידידות לבביים עם בלוך עד מותו של המלחין ב־1959. פלג מוצג לעתים רק מהזווית היהודית והפרו־ציונית (אגב הזכרת מנשרו הנודע משנת 1927 'מדוע אני יהודי' – 'Pourquoi je suis juif'); פועלו כאיש תאטרון ותרבות בפריס במבט מאוזן וכולל יותר משתקף במאמרו של ג'פרי בולר (Buller): Jeffrey L. Buller, 'The Œdipe of Georges Enesco and Edmond Fleg', *The Opera Quarterly*, 19, 1 (Winter 2003), pp. 64-79

תרבותי גרמני, על אף השימוש בתזמור צבעוני במיוחד האופייני לדביוסי הבוגר (תזמור מרהיב היה אופייני גם למקס ברוך [Bruch], בעל האוריינטציה התרבותית הגרמנית[29]). מקצת יצירותיו מאותה התקופה אף נשארו ברפרטואר בין־לאומי, כמו צמד הפואמות הסימפוניות – 'חורף-אביב' ('Hiver–Printemps').[30] כל אותה התקופה – 1903-1911 – לא ראה בלוך כלל בפנייה לנושאים יהודיים ביצירותיו דבר מרכזי בחייו; מאמציו באותו הזמן הופנו לכתיבת האופרה 'מקבת' על־פי הדרמה של שייקספיר, בעיבודו ועל סמך הליברית של ידידו אדמונד פלג (לאחר קשיים רבים אכן הוצגה האופרה בפריס ב־1910 וזכתה לשבחים ולמספר לא מבוטל של ביצועים[31]).

ימים רבים נע בלוך בציר ז'נווה (בחנות אביו, עם אשתו הצעירה מרגריט ועם שלושת ילדיהם הפעוטים), פריס (בהכנת האופרה) וניישאטל (לפגישות קבועות עם גודה). זמן רב התעלם בלוך מהערותיו של גודה כי הוא עצמו – גודה – עוסק בטקסטים שהיו, לפי דבריו של גודה עצמו, 'מעציבים מאוד' את בלוך.[32] שלוות יחסיהם הופרה רק, בשלהי 1912, כאשר שלח גודה לבלוך את פרי עמלו רב־השנים: תרגומה לצרפתית של המסה רחבת ההיקף של היוסטון סטיוארט צ'מברליין (Chamberlain) 'היסודות של המאה ה־19', שכבר רכשה מוניטין רב בגרמניה, ועד שנת 1911 הוצאה לאור באחת עשרה מהדורות[33] בשפת המקור.

אוסיף כאן כמה מילים על היוסטון סטיוארט צ'מברליין (1855-1927): היוסטון סטוארט הוא צאצא למשפחת האצולה הבריטית הידועה, התייתם בינקותו מאמו, נשלח לצרפת והתחנך אצל מחנך פרטי ממוצא פרוסי. לאחר זמן עבר לגור באוסטריה, ולאחר מכן בגרמניה. היוסטון סטיוארט צ'מברליין מצא בריכרד וגנר דמות מופת וכתב עליו הגיגים. העיסוק בוגנר הביאו להתקרב מאוד לראיית העולם של המלחין האנטישמי, ואף להרחיבה. הדבר בא לידי ביטוי בחיבורו המרכזי 'היסודות של של המאה ה־19' (*Die Grundlagen des*

29. בעבודת המחקר שלי ('המלחין ארנסט בלוך (1880-1959) וההשוואה בין יצירותיו נושאות הכותר היהודי לבין אלה שאינן נושאות כותר יהודי [כלליות]') אני מראה את קרבתו הסגנונית של בלוך ביצירותיו המוקדמות לאלה של מקס ברוך. ראו עמ' 40-46.

30. על ראשית התבקעותן של שתי הפואמות הללו ברפרטואר סימפוני בין־לאומי אפשר לקרוא אצל Kushner, *The Ernest Bloch Companion*, pp. 24-25

31. קושנר מדווח על שלושה עשר ביצועי 'מקבת' בין נובמבר 1910 ובין פברואר 1911, ועל שני ביצועים נוספים ביוני 1911. לאחר מכן בוצעה האופרה באיטליה ב־1938. ראו: Kushner, *The Ernest Bloch Companion*, pp. 28-29. מכון בלוך בז'נווה מדווח על חידוש ביצועי 'מקבת' בשמות השישים והשבעים בארצות־הברית ובשווייץ.
http://claudet.club.fr/Bloch/Bloch06.html#06_1909_Macbeth

32. Suzanne Bloch, 'Bloch and his Crucifix: The Story' (above note 24)

33. מדובר בטקסט אנטישמי נודע ששמו המקורי הוא 'Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts'; בידי נמצאים הפרטים על 'ההוצאה העממית' ('Volksausgabe') משנת 1912: Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*, München 1912

neunzehnten Jahrhunderts) שסיים לחברו ב־1899. במסה אנתרופולוגית רחבת היקף זו טען כי על האירופים בני הגזע הארי, ובראשם הגרמנים צאצאי הטבטונים, להנהיג את העולם על־ידי השלטת רצונם ותרבותם על העולם כולו, שכן תרבותם מתקדמת ואיכותית ביותר. ביהודים ראה גזע נחות, המפריע להתקדמות האנושות ומזיק בייחוד להתקדמותם של הגרמנים. צ׳מברליין ייחד ארגומנטציה נרחבת לטענה שמהבחינה הגנטית ישו הנוצרי לא היה יכול להשתייך לגזע היהודי.[34]

צ׳מברליין זכה לפופולריות רבה הן בקרב הגרמנים והן ברחבי העולם הנוצרי כולו (ידועים השבחים שהרעיף נשיא ארצות־הברית תאודור רוזוולט על עבודתו[35]). צ׳מברליין התגרש מאשתו הראשונה והתחתן עם אווה, בתם של ריכרד וקוזימה וגנר. במלחמת העולם הראשונה הוא נשאר בגרמניה, התאזרח שם וכתב קטעי תעמולה לשבח המאמץ המלחמתי של גרמניה. באנגליה הוא הוכרז בוגד. ב־1923 וב־1924 כתב מאמרים ובהם סיפר על גילויו את אדולף היטלר; צ׳מברליין ראה בו מנהיג אולטימטיבי של האומה הגרמנית ודיבר עליו במונחים של ישועה.[36] הוא שמר על הקשר עם היטלר בעת מעצרו של היטלר בעקבות הפוטש של מינכן (1923), ולאחר שחרורו של זה נפגשו היטלר, גבלס וצ׳מברליין כמה פעמים. יומני קולנוע הנציחו את היטלר המנשק למצחו של צ׳מברליין לאחר מותו של צ׳מברליין ב־1927. כתיבתו של צ׳מברליין, שהושפעה רבות מווגנר, השפיעה בתורה על חשיבתו ועל כתיבתו של היטלר עצמו, וגם על כתיבתו של אלפרד רוזנברג,[37] מראשי המשטר הנציונל־סוציאליסטי של 1933-1945.

בלוך לא הכיר את הטקסט הזה של צ׳מברליין, ומששלח אליו ידידו המלומד את המסה החל מיד לקרוא אותה. בתוך ימים של קריאה מאומצת הבין בלוך שבמערכת היחסים בינו ובין גודה שימש לגודה מושא מחקר אנתרופולוגי כדמות נחותה. את הוראתו של גודה כי ירכוש את פסל ישו ויעמידו בחדר עבודתו – נגד רצונם של בני הבית ונגד אמונתם – ראה כמשמשת לגודה סימן וסמל לגורלו של האדם כנציג של גזע נחות שנכנע לרצונותיהם של החזקים ממנו. בלוך הבין את הסכנה החמורה ליהודי אירופה הנושבת מדפי ספריו של צ׳מברליין. הוא ניתק את הקשר עם גודה.[38] עם זאת, יש לומר שהשפעתו של גודה על בלוך, בעיקר בנוגע לאיכותה של המוזיקה האמנותית ובסוגיות של שפת המוזיקה בבחינת ביטוי לתרבות לאומית, היסטורית או לערכים אתיים, נשארה תקפה לפחות עד חזרתו של בלוך לאירופה בשנות השלושים, כאשר כבר היה מלחין מוכר ואמן בעל תפיסות רוחניות משל עצמו.

34. Ibid., pp. 221-296
35. את אוסף הטקסטים המשבחים והמבקרים את עבודתו של צ׳מברליין אפשר לראות באתר http://www.hschamberlain.net/comments/comments.html
36. Ibid.
37. Ibid.
38. Suzanne Bloch, ‘Bloch and his Crucifix; The Story’ (above note 24)

שנת 1912, שבה אנו עוסקים כרגע, היתה התקופה שלאחר הצגת האופרה 'מקבת' בפריס ('מקבת' הוצגה בחודשים נובמבר ודצמבר של שנת 1910). בלוך הבין שבמצבו החברתי, בהיותו מלחין לא ממוסד ולא מקושר שבא מז'נווה, לא יעמדו לו כוחותיו (ומשאביו הכספיים) לקדם מיזמים אופראיים נוספים. כניסתו לעולם של גדולי המוזיקה נסגרה בפניו.

במרוצת שנת 1912 כבר הבשילו בלבו רעיונות מוזיקליים הנוגעים לטקסטים תנ"כיים. מה שייחד את הנסיונות הללו הוא הסתמכותו של בלוך על תרגומים של הטקסטים העבריים הקדומים לצרפתית, בעלי אופי של פרפרזות, שתרגם ידידו אדמונד פלג. יעברו שנים עד שישוב בלוך וילמד עברית (הוא זנח אותה לאחר שעלה לתורה בגיל 13), וישתית את יצירתו המוזיקלית על שפה זו כשפה הקרובה לו קִרבה של ממש.

היצירות היהודיות הראשונות שחיבר בלוך לאחר שנסוג מהנסיונות להתקבל כקומפוזיטור אירופי ולאחר שהחליט 'לכתוב למגירה' היו הרצף של מזמורי תהלים. תחילה חיבר את המוזיקה לפרק קיד ולפרק קזל – שני טקסטים שהוא ראה בהם את תחילת דרכו של עמו ואת מצבו העגום באותו זמן. כאמור, בלוך פנה לידידו פלג והלה שלח לו פרפרזות דרמטיות לטקסט המקור. את תהלים קיד ('בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז. הָיְתָה יְהוּדָה לְקָדְשׁוֹ יִשְׂרָאֵל מַמְשְׁלוֹתָיו. הַיָּם רָאָה וַיָּנֹס הַיַּרְדֵּן יִסֹּב לְאָחוֹר. הֶהָרִים רָקְדוּ כְאֵילִים גְּבָעוֹת כִּבְנֵי־צֹאן [...]') פתח פלג במילים:

> Arrachés par Iahvé /Au pays d'esclavage, /Les enfants de Jacob /Sortent de Mizraïm. La mer regarde/ Et fruit./ Le Jourdain /Retourne en arrière. /Les collines sautent/ Comme des brebis'.[39]

את מזמור קלז (עַל־נַהֲרוֹת בָּבֶל שָׁם יָשַׁבְנוּ גַּם־בָּכִינוּ בְּזָכְרֵנוּ אֶת־צִיּוֹן. עַל־עֲרָבִים בְּתוֹכָהּ תָּלִינוּ כְּנֹרוֹתֵינוּ. כִּי שָׁם שְׁאֵלוּנוּ שׁוֹבֵינוּ דִּבְרֵי־שִׁיר וְתוֹלָלֵינוּ שִׂמְחָה שִׁירוּ לָנוּ מִשִּׁיר צִיּוֹן. אֵיךְ נָשִׁיר אֶת־שִׁיר יְהוָה עַל אַדְמַת נֵכָר. אִם־אֶשְׁכָּחֵךְ יְרוּשָׁלָם תִּשְׁכַּח יְמִינִי. תִּדְבַּק לְשׁוֹנִי לְחִכִּי אִם־לֹא אֶזְכְּרֵכִי אִם־לֹא אַעֲלֶה אֶת־יְרוּשָׁלַם עַל רֹאשׁ שִׂמְחָתִי [...]) פתח פלג במילים:

> Assis aux fleuves de Babel, /nos harpes suspendes /aux saules du rivage /Et nos pensées /Aux palmes de Judée, /Nous plerons.
> Nos ravisseurs réclament des chansons, /Nos oppresseurs de l'allegrésse: /'Chantez-nous, chantes-nous /Un chant d'Israël!'

לפני שאעסוק בהחלטתו של בלוך להשתמש בגרסאות של פלג לתהלים כנושא המוזיקה של יצירותיו היהודיות, אציין כמה היבטים מוזיקליים טהורים בנוגע ליצירותיו אלה. לקראת

39. הטקסט בא בחוברת המתלווה לתקליטור. ראו: Harry Halbreich, 'A Voice in the Wilderness', in: *Ernest Bloch: Poèmes d'automne-Psaumes-Hiver-Printemps-In the Night*, Timpani-records, 1C1052, Made in France ® 1999

שנת 1912 כבר גיבש בלוך תפיסה הרמונית וסגנונית לכתיבת המוזיקה לטקסטים עבריים מקודשים. משנהיה ער לפוליפוניה האיטלקית מימי הביניים וחיבר את עקרונותיה עם המסקנות הפילוסופיות בנוגע למהות התרבותית של היהדות, הוא צירף יסודות איטלקיים מימי הביניים לתזמור רומנטי עשיר במיוחד, שהיה חביב עליו ביותר מאז נעוריו, ושילב את ההרמוניות האוריינטליסטיות כמו שהכיר מהיצירות של דביוסי ושל האוריינטליסטים הצרפתים שקדמו לו ואת התרשמויותיו מביקוריו בבית־הכנסת עם אביו בנעוריו (שם, בבית־הכנסת, שמע תרועות שופר, פרקי חזנות וקריאה מטועמת של טקסטים עבריים קדושים) למערכת סגנונית כוללת וחובקת כל אחת. בשל שילוב כל האלמנטים הללו גיבש בלוך שפה מוזיקלית רבת אפשרויות, אך קוהרנטית לחלוטין (לא אקלקטית); היה בשפה זו פוטנציאל רב, וזה אִפשר לשלב בה רכיבי ביטוי שונים. הקוהרנטיות של שפתו המוזיקלית שימשה לו ערובה ליצירת סגנון שיעמוד באתגרים האסתטיים הגבוהים ביותר של אולמות הקונצרטים באירופה.[40]

בהזדמנות זו אציין כי השילוב בין יכולתו הפוליפונית לזו התזמורית, המוטיבית (בעיקר המוטיבית־המודלית) וההרמונית של בלוך סלל את דרכו לפסגות הקומפוזיציה האמנותית במאה ה־20.

לעומת זאת, בכל הקשור לניצול הטקסטים העבריים לא הרגיש בלוך בטוח; פנייתו לידידו פלג נשענה בין השאר על עצם ידיעתו של פלג – כאיש ספרות וכמי שנודע בקרב היהודים המשכילים כמצדד בתחייה תרבותית־לאומית יהודית – לסגנן את הטקסט הצרפתי על פי מזמורי תהלים בצורה האמינה על מצדדי המגמה התרבותית הזאת. ואכן, הגרסאות של פלג משקפות את הנוסחה המקובלת על חוגים אלה: בין המילים הצרפתיות שזורות מילות מפתח עבריות, המתייחסות לרוב למונח 'אלוהים'. מילות מפתח עבריות אלה היו המילים שנשארו ידועות ליהודים מתבוללים במקור העברי שלהן; גם המילים המעטות האחרות כמו 'מצרַים' ו'שבת' נשארו במרכז תודעתם. חשוב לא פחות שהמילים הללו היו מוכרות גם למשכילים הלא־יהודים, בעיקר התאולוגים; למילים הללו (בצורתן העברית), השזורות בטקסט צרפתי מודרני, התלוותה אווירה אקזוטית שהצביעה על העתיקות ועל המזרחיות שבהן.

בימינו הקראה של טקסטים עבריים בתרגום לשפת תושבי ארצות אחרות המוכרת לכול, אגב השארת מילות מפתח קדושות במקור העברי, נתפסת לעתים קרובות כפרקטיקה פטרנליסטית ולא נאותה (מתלווה לכך רכיב של אסתטיות מפוקפקת), אך בימיו של בלוך הפרקטיקה הזאת – בעיקר בקרב היהודים המתבוללים והמשכילים – נחשבה ראויה. בלוך המשיך להישען עליה גם ביצירותיו המרכזיות האחרות של אותה התקופה, בראש ובראשונה בסימפוניה 'ישראל' (בפרק השלישי).

40. הניתוח לעומק של סגנונו של בלוך בא במאמרו של נפ: Alexander Knapp, 'The Jewishness of Bloch: Subconscious or Conscious?', *Proceedings of the Royal Musical Association*, 97 (1970-1971), pp. 99-112

במבט לאחור, בפרספקטיבה היסטורית, אפשר לומר שדווקא היצירות האינסטרומנטליות של בלוך באותה התקופה, יצירות ללא שימוש בשירה ובמילים – 'שלמה' (ה'רפסודיה העברית לצ'לו ולתזמורת'), ורביעיית המיתרים מס' 1 – הן אלה שנכנסו בבטחה לרפרטואר הבין־לאומי המרכזי. לקבוצה זו אפשר לצרף גם את 'שלוש הפואמות היהודיות' (אתייחס אליהן בהמשך הדברים).

סביר להניח שהבעייתיות בשימוש הלא קוהרנטי של ערבוביית השפות (אגב מתן ביטוי לא רצוני לפטרנליזם כלפי התרבות היהודית, כמו שזה נתפס בימינו) החלישה במידה ניכרת את מעמדן של היצירות כגון תהילים קיד, תהלים קלז וכב, ושל הסימפוניה 'ישראל' בתוך הרפרטואר המרכזי של הקונצרט.

אחזור עתה לתהלים ולקיץ 1912. בשלב זה בדידותו של בלוך, אכזבותיו המקצועיות ורצונו לממש את הרעיונות בנוגע ל'גזעו',[41] שנולדו בשיחותיו עם גודה כשמונה שנים קודם לכן,[42] הם שהניעו אותו לפנות לכתיבה 'יהודית'.

המזמורים קיד וקלז בתהלים מצורפים יחדיו ליצירה אחת (זה אחר זה); בלוך הקדים את פרקי השירה (המיועדת לקול סופרן) בפרלוד (מבוא) חגיגי לתזמורת. הוא פותח בתרועות כלי נשיפה קצרות, מלְוות הקשות תופים; הוא ממשיך במנגינה רחבת היקף של כינורות. כל החומר משרה אווירת חגיגיות נעלה של המזרח הרחוק; מאוחר יותר צירף בלוך קטעי סולו של כינור, אבוב ונבל, כמו להקרין עדינות ואהבה. רה מז'ור גאה ותרועות של כלי נשיפה פותחים את הקטע קיד.[43] הסופרן פותח ב־'Arrachés par Iahvé /Au pays d'esclavage'

41. ראו הערה 27.

42. 'קראתי היום בדפי תנ"ך' כתב בלוך לידידו פלג עוד בשנת 1906. המכתב הזה משמש לחוקרים נקודה שמזהים בה אצל בלוך תשומת לב מודעת ומחודשת למורשתו הדתית־הלאומית. המילים של המכתב הזה באות ברוב הטקסטים העוסקים בבלוך. ראו למשל: Alexander Knapp, 'The Life and Music of Ernest Bloch', *The Jewish Quarterly*, 28, 2/3 (Summer-Autumn 1980), pp. 26-30

43. אני כותב את התרשמויותי אלה אגב הקשבה לתקליטור

CD TIMPANI, France ® 1999 1C1052 CC865
Ernest Bloch 1880-1959
Hiver-Printemps 1904-1905
Poèmes d'Automne 1906, mezzo soprano
In the Night, for Orchestra 1933
Psaumes for soprano 1912-1914: Prelude – Psaume 114 – Psaume 137 2
Psaume 22 baryton – 1913-1914
MireilleDelunch – soprano
Brigitte Balleys – mezzo soprano
Vincent Le Texier – baryton
Orchestre Philharmonique du Luxembourg
David Shallon, conductor
Harry Halbreich, 'A Voice in the Wilderness', Sleeve notes

באווירת שיר לכת נסער ונשגב; התזמורת מתפעמת בהתרגשות. אווירת מסע מלא הוד שוררת בכל הקטע. עצב קורע לב שולט בתחילת מזמור קיד. על רקע הקלרינטים והמיתרים באקורד חלול ועל יסוד הצליל מי במול שרה זמרת הסופרן בהרהור אטי 'Assis aux fleuves de Babel, /nos harpes suspendues'. בהמשך היצירה המִפְעָם (הטמפו) נשאר אטי, אך עוצמת הצליל של התזמורת עולה מאוד, ומושגת הרגשה של אבל, אימה ואף זעם. כלי ההקשה מעוררים הרגשה של חרדה. שיא הקטע – בצלילים גבוהים של סופרן בסי במול – מבטא ייאוש; המתח יורד במהירות, הרוח המסיימת היא רוח הנחמה.

ככל הנראה היתה אמורה האווירה של 'צבעוניות' ואף של 'הריחניות' (אם אפשר לייחס למוזיקה גם את הכושר לדבר במטפורות המסתמכות על חוש הריח), הפועלת בשם 'הנפש הרחומה של המספר' להימשך ביצירותיו היהודיות הנוספות של בלוך. אני משער שאלה היו עתידות להיות יצירות מעטות בלבד, אף שעוד ביולי 1911 דיבר בלוך על רצונו להקים 'עולם שלם של תנ"ך' באמצעותה מוזיקה. במכתבו שנשלח באותה התקופה לאדמונד פלג מלבד רצונו ליצור עולם מוזיקלי שלם של תנ"ך הוא גם אומר שהוא 'לא מייצר כרגע שום דבר'.[44] אלא שבין דצמבר 1912 למרס 1913 ספג בלוך שתי מהלומות: כאמור, הוא קרא אז את התרגום של גודה לספריו של צ'מברליין והבין את טבע היחסים ביניהם; במרס 1913 מת עליו אביו. לשני אירועים אלה היתה משמעות מכוננת בעבור בלוך. לאחר מות אביו הוא שינה את היחס שלו אליו מקצה לקצה.[45] הוא פינה את סדר יומו האמנותי וכתב לזכרו את יצירת ההספד המרגשת 'שלוש הפואמות היהודיות'. המחזור הזה היה לאחת היצירות הנודעות שלו.

הפרק הראשון – Danse (מחול) – הוא מחול נוגה המובל בצלילי כינור רכים, על רקע מקצב מקפץ שמוצג בעדינות רבה.[46] האווירה הנוסטלגית צובטת הלב שולטת בפרק. המיתרים מובילים מנגינה סמכותית יותר, וזו עד מהרה כמו נמוגה בערפל. אופי המנגינה מסתורי, מזרחי־אקזוטי, רך ביותר.

44. מתוך מכתבו של בלוך לאדמונד פלג מ־16 ביולי 1911. מובא על־פי Kushner, *The Ernest Bloch Companion*, p. 31
45. סוזן בלוך מעידה על השינוי ביחסו של בלוך לאביו לאחר מותו במכתבה לרוברט שטרסבור (Strassburg). ראו: Robert Strassburg, *Ernest Bloch: Voice in the Wilderness: A Biographical Study*, Los Angeles, CA 1977, p. 33
46. אני כותב את ההתרשמויות הללו אגב האזנה לתקליטור

BIS-CD-1183
EAN 7318590011836
June 2002 ®
BLOCH: Symphony / Evocations / 3 Jewish Poems
Malmo Symphony Orchestra
Andrey Boreyko, conductor

הפרק השני – Rite (פולחן) – נפתח במנגינת מיתרים, לכאורה תמימה ומהוססת, אך עד מהרה היא מתפתחת לנושא מאיים בעל אופי קנאי. מהר מאוד האווירה מתפוגגת, וצלילים גבוהים מאוד של הכינורות מושכים באטיות לאה.

הפרק המסיים – Cortège funèbre (שיירת אבל) – אכן מציג תהלוכת הלוויה. זוהי תהלוכת יהודים קורעת לב; זעקות שבר מתמזגות עם הרגשת אימה מפני המוות. תזמורת בהיקף מלא ('tutti') ממלאת את כל חלל השמיעה; היא נסוגה ומפנה מקום לצלילי כינור וחליל דקים (הכאב הפרטי), ואלה ממשיכים להישמע על רקע מקצב התהלוכה. לאחר מכן האווירה מתבהרת; עונג של זכרונות, עדינות וכאב החולפים לרגע. הזעקה חוזרת.

בלוך מתגלה כאן כמתזמר ודרמטורג (מחזאי) מוזיקלי מהדרגה העליונה; שלוש הפואמות לזכר אביו הן יצירת מופת.

רק בקיץ 1913 חזר בלוך למזמורי תהלים, אבל הפעם זה היה אדם שונה: הוא ראה בעצמו אמן שעליו לתת תשובות אמנותיות (ולכן מושכלות מאוד) לפסיקותיהם של וגנר וצ'מברליין, השוללות את יכולתם של יהודים ליצור ולחיות חיי נשגבות. מאז חיפש בלוך לא רק כלים להצגת ה'גוע' (האתנוס) שלו ושל עמו, אלא את פילוסופיית הקיום, שמכל הבחינות – מבחינת האוניברסליזם, מבחינת אהבת האדם, מבחינת היכולת האינטלקטואלית לקיים את המחקר והקִדמה – תוכל לשמש משענת חלופית לתפיסותיהם של האנטישמים. מכאן הרוח הסוערת שתחזור ליצירותיו של בלוך.

את ביצוע תהלים כב ('לַמְנַצֵּחַ עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר מִזְמוֹר לְדָוִד. אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי רָחוֹק מִישׁוּעָתִי דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי. אֱלֹהַי אֶקְרָא יוֹמָם וְלֹא תַעֲנֶה וְלַיְלָה וְלֹא־דוּמִיָּה לִי. וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל [...]') ביקש בלוך להעניק לזמר בריטון.

לאחר הפתיחה הצורמנית והזועקת של תזמורת מלאה צלילי כינור גבוהים הבריטון פותח ב־'Elohim' המקונן במרירות. אדמונד פלג פותח את הטקסט כך:

> Elohim! Elohim! / Pourquoi m'as-tu abandonné? / Je crie le jour, tu n'entends pas;/ Je crie la nuit, tu restes sourd. / Elohim! Elohim! / Pourquoi m'as-tu abandonné?/ Pourtant tu es Dieu, / Tu trônes parmi les prières d'Israël!

האווירה הקודרת של חולשה ובכייה שולטת בשני השלישים הראשונים של היצירה. הדכדוך מתחלף בלהט האמונה רק לקראת הפסקה 'Louez Dieu, / Descendants d'Iacob'! ('יְרֵאֵי יְהוָה הַלְלוּהוּ כָּל־זֶרַע יַעֲקֹב כַּבְּדוּהוּ וְגוּרוּ מִמֶּנּוּ כָּל־זֶרַע יִשְׂרָאֵל'. תהלים כב:כד). מכאן עד סיום היצירה הלהט החגיגי שולט, באווירת רה מז'ור זוהרת וגאה.

לפני עזיבתו של בלוך לארצות־הברית הוא כתב בשוויץ עוד שלוש יצירות מרכזיות: 'שלמה' (ששמה הנוסף הוא 'הרפסודיה העברית לצ'לו ולתזמורת'), הסימפוניה 'ישראל', ורביעיית מיתרים מס' 1. בכל היצירות הגדולות האלה התוכן הרעיוני הוא יהודי־'עברי'; מדובר בהצגת התרבות היהודית כתרבות עצמאית, בעלת שפה ייחודית (עברית) ובעלת היסטוריה ממלכתית מפוארת.

הידועה ביצירותיו של בלוך מאותה התקופה – הרפסודיה 'שלמה'. לאחר היסוסים וחיפושים

רבים מתוך הרצון לכתוב מוזיקה ברוח דברי החוכמה של מגילת קהלת, ולאחר פגישותיו עם הצ׳לן הפליט סרג׳־אלכסנדר בריאנסקי (Barjansky)[47] הגיע בלוך למסקנה שעליו לוותר על הטקסט העברי ולכתוב יצירה אינסטרומנטלית טהורה.

התוצאה היתה יצירת מופת. דמותו של שלמה, המלך החכם בזקנתו, כמו שהיא משתקפת בטקסט של קהלת, מגולמת בנגינתו של הצ׳לו הסולן. מאורעות היסטוריים בממלכתו כמו מתוארים בתזמור עשיר עד כדי כאב; תוגה ועצב של חוכמה בוגרת שולטים בכול, עם אווירת ההרהורים על גורל העם ותרבותו. הרקמה המוזיקלית נושמת נשגבות מהוגנת ומלאת הוד – המלכות (ובעצם הממלכתיות) ההיסטורית כמו קמה לתחייה לנגד המאזינים.

יצירה זו היא המוכרת ביצירותיו של בלוך. כל נגני הצ׳לו לומדים אותה כחלק מליבת הרפרטואר של הכלי. היצירה הוקלטה בקלטות רבות מאוד על־ידי מיטב המוזיקאים בעולם[48] (בשנים 1935-1936 חיבר בלוך יצירה חשובה נוספת לצ׳לו סולו ולתזמורת. שמה – ׳קול במדבר׳; כאן – לפי כל הסימנים – הצ׳לו מגלם את הנביא ישעיהו[49]).

בסימפוניה החשובה ׳ישראל׳ – על סמליה, על חומריה, על המשמעות הרגשית והתרבותית של המילים המושרות בפרק השלישי (׳Mon Elohim!׳) ועל הרעיונות שקדמו לחיבורה – צריך לעסוק בנפרד.

אעסוק עתה ברביעיית המיתרים מס׳ 1 הייחודית. זוהי בעצם האחרונה בין יצירותיו היהודיות של בלוך מהתקופה 1912-1916 בשווייץ. את הפרק הרביעי של היצירה חיבר בלוך בניו־יורק. אף כי אין כותר ליצירה זו, היא יהודית (עברית) בתוכניתה, כמו קודמותיה (והיא גדולת ממדים במיוחד; זוהי רביעיית מיתרים מן הארוכות הקיימות ברפרטואר). בלוך

47. על פגישתם של בריאנסקי ורעייתו עם בלוך בשנת 1915 מסופר בספרו של שטרסבורג Strassburg, *Voice in the Wilderness*, pp. 35-36

48. אני עצמי נוהג להאזין ל׳שלמה׳ בשתי הקלטות האלה:

CDC 7 49307 2 LC 0542. P 1977 EMI Records Ltd. Printed in Holland.
Schumann – Cello Concerto – Bloch – Schelomo, Mstislav Rostropovich, violoncello.
Leonard Bernstein, conductor. Orchestre National de France. Eric Mason, Sleeve notes.

P. Mercury (Mercury Living Presence); ® 1991 Philips Classics Production. Printed in Germany. 432 718-2 Recorded 1959 and 1960.
Ernest Bloch — Concerto Grosso Nr. 1 — Concerto Grosso Nr. 2 — Schelomo, Hebraic Rhapsody for Violoncello and Orchestra, Georges Miquelle, violoncello.
Howard Hanson conducting the Eastman-Rochester Orchestra.
John Thornton; David G. Rubin, Bloch, Concerti Grossi Nos 1 & 2, Schelomo. Sleeve notes.

49. את הפרטים על ׳קול במדבר׳ – הן בגרסה לצ׳לו ולתזמורת והן בגרסה נפרדת לפסנתר סולו (הבאה בשם ׳חזיונות ונבואות׳ – Visions et Prophéties), אפשר למצוא בתוך Ernest Bloch, *Creative Spirit* (above note 10), pp. 77-78

כתב את תוכנית הרביעייה במכתבו לידידו אלפרד פושון[50] (Pochon, 1878-1959) לקראת ביצוע הבכורה של יצירתו בארצות־הברית.



הכנר השווייצרי־האמריקני אלפרד פושון, לפי תצלום השמור בתקליטייה הלאומית של שווייץ.[51]

כך פתח בלוך את תיאור המתרחש בפרק הראשון של הרביעייה:

הפרק הראשון – למנטו [Lamento (הקינה)] בבירור בהשראה יהודית – תמהיל של מרירות, אלימות וכאב. הגזע העתיק והשרוט הזה, שסבלותיו לאורך מאות בשנים לא ניתן לתיאור [...] היזכר בכל אלה, הטיפוסים הזקנים שבוודאי פגשת ברחובות, בדרכים (מסביב לז'נווה), עם הזקנים הארוכים שלהם, עצובים, מיואשים ומלוכלכים [...] אנשים שעוד יש להם איזו תקווה (איזו תקווה?) [...] כל זה נמצא בתוך הלמנטו שלי. בהמשך בא הנושא שהוא יהודי מאוד של האמונה והדבקות (הנמצא גם ביצירותי היהודיות האחרות), שלאחר מכן נהיה קשוח, קולני וצרוד, ועברי יותר באופיו, בייחוד בתפקיד הוויולה, שעבורו הייתי כמעט כותב מילים [...]. בעצם, מה שאני כותב לך כאן חייב להיראות בעיניך אידיוטי למדי. אתה צריך לחוש זאת במוזיקה. ואם לא תחוש זאת, אתה חייב לרחם עלי.[52]

50. את הפרטים על אודות אלפרד פושון ועל רביעיית 'פלונזאלי' האמריקנית, שנוסדה לפי בקשתו של הבנקאי השווייצרי אדוארד דה קופה (de Coppet) שהיגר לארצות־הברית, אפשר למצוא באתרים:
http://www.lib.utexas.edu/taro/uthrc/00002/hrc-00002.html
http://www.fonoteca.ch/documentation/research/quatuor/pochon_bio.htm Accessed January 15, 2006

51. התמונה מתפרסמת באתר http://www.fonoteca.ch/documentation/research/quatuor/pochon_bio.htm

52. תורגם לעברית במיוחד מתוך מאמרה של סוזן בלוך על רביעית המיתרים הראשונה של בלוך. הטקסט בא בחוברת המלווה את התקליטור ARABESQUE RECORDS [NY ® Arabesque Recordings]

רביעיית מיתרים – זהו הרכב שאינו מאפשר קשת צבעי צליל רחבה; ארבעה נגני מיתר בלבד משתתפים בה, וכל אחד מבצע את תפקידו הייחודי והבלעדי. לרשות המלחין עומדים בעיקר ההרמוניה והפוליפוניה – שני יסודות מוזיקליים 'רזים', המקשים את הביטוי הרגשי רב הרהב. זהו האינטלקטואלי שבין ההרכבים המוזיקליים של אולם הקונצרטים במערב אירופה. החלטתו של בלוך להציג את הנושאים היהודיים באמצעות הרכב שכזה היא החלטה לוותר על תיאור באמצעות הצליל המזמין לדימויים מרהיבים, ובמקום זאת להציג קונצפציה. אכן, בלוך מצליח 'לקודד' את קיום היהודים באירופה של תקופתו לתזה הרמונית ומלודית רחבת היקף. בלשון מטפורית אפשר לומר שהוא מעביר באמצעות הרביעייה הזאת את קודי ההתנהגות והערכים של בני עמו. בהכירו את הדרישות האסתטיות המצופות מן המוזיקה האיכותית של הקונצרטים, הוא מרומם את הקיום של 'עצב, ייאוש ולכלוך' לדרגה של אצילות צרופה. איש לא ניסח כך את קיום היהודים בתנאי הפזורה באירופה. במילים אחרות: ברביעיית המיתרים מס' 1 בלוך מציג את היהודים באור אצילי שהוא מזהה ברוחם למרות תנאי חייהם העלובים וסבלם הרב, תנאי החיים שלא היה בהם כל סימן של כבוד ונשגבות חיצוניים. בלוך ידע להכיר ביסודות הרוחניים הגלומים בבני עמו ולהציגם באור הראוי – והדבר הבטיח את תקפותה האסתטית של היצירה.[53]

בכך סיים בלוך לחבר מחזור של יצירות יהודיות. הוא קרא לו 'המחזור היהודי' (באנגלית התקבל המונח 'The Jewish Cycle', שהיה כאמור מקובל על בלוך, כמונח המתייחס למחזור היצירות החשוב שלו). היצירות הללו היו עד מהרה לאבן יסוד של נוכחות היהודים והעברית

1985 Z6543]. מילות ההסבר של ארנסט בלוך בנוגע לתוכן יצירתו מובאות בתרגומה של סוזן מצרפתית במקור לאנגלית. הנה הטקסט האנגלי (ההשמטות בחוברת המקורית): 'Part I – Lamento. Decidedly of Jewish inspiration – mixture of bitterness, violence and pain [...] This old bruised race whose sufferings throughout the centuries cannot be measured [...] Recall those poor old fellows which you have certainly met in the streets, on the roads (around Geneva), with their long beards, sad, desperate and dirty [...] and who still have some hope (what hope?) [...] There is all of that in my Lamento. Later a very Jewish theme of faith and ardour (which is found in others of my Jewish works), and then harsh and raucous, and more Hebraic especially the viola part to which I could almost give words [...] In fact all that I am telling to you here will seem idiotic to you. It is in the music you will feel it. If it is not, you must have pity on me [...]'

53. אני מאזין ליצירה זו מתקליטור

Arabesque Recordings ® NY 1985 Z6543
(Ernest Bloch (1880-1959
String Quartet Nr. 1
The Portland String Quartet
Stephen Kecskemethy, violin – Ronald Lantz, violin, – Julia Adams, viola – Paul Ross, cello.
Suzanne Bloch, Bloch: String Quartet Nr. 1 In b minor (1919) to the Flonzaley Quartet.
Sleeve notes.

בפורום של המוזיקה האמנותית הקונצרטית. מתוקף הנוכחות הזאת השתנה היחס ליהודים בקרב באי הקונצרטים בני המעמד הגבוה באירופה,[54] אבל הדבר אירע רק לאחר שהגיעו לאירופה ההדים להצלחותיו של בלוך בארצות־הברית.

לאחר התדרדרות במצבו הכלכלי של בלוך בשלהי שנת 1916 הוא עזב את שווייץ והפליג לארצות־הברית בסיוע ידידיו הסופר רומן רולן (Rolland) והכנר אלפרד פושן.[55] משימתו הראשונה בארץ החדשה היתה – לבד מסוגיות הפרנסה – למצוא גופים בתחום המוזיקה שיהיו מוכנים לבצע את יצירותיו הסימפוניות אשר הביא משווייץ.

כמה מנצחים בולטים בערי החוף המזרחי – בבוסטון, בניו־יורק ובפילדלפיה – התרשמו עמוקות מיצירותיו היהודיות של בלוך. המוזיקאים האלה – גם הם מהגרים טריים – התייחסו בחיוב לתמטיקה היהודית של בלוך: בקרב הקהלים של התזמורות הסימפוניות של הערים הללו היו לא מעט יהודים משכילים מן המעמד הבינוני שהיגרו מאירופה בשני העשורים הקודמים. עבורם היה 'הקול העברי' משווייץ הבורגנית מקור גאווה שלא היה דוגמתו. בלוך הרגיש זאת בעצמו כאשר נפגש בתקופת ביצועי יצירותיו היהודיות עם העיתונאים המרכזיים לצורך מתן ראיונות רחבי יריעה (גם את הדרך אל העיתונאים הללו הוא פילס בסיועו של רומן רולן[56]).

בלוך חזר למשפחתו בשווייץ, מכר את כל נכסיו והפליג עם אשתו, ילדיו ואמו הקשישה בחזרה לארצות־הברית. דרכו צלחה לו באמריקה; לא זו בלבד שהוא זכה בה לביצועים רבים של יצירותיו ולפרסים עבור רבות מיצירותיו האחרות אלא שהוא גם התמנה לתפקידי מפתח מוזיקליים חינוכיים. הוא יסד וניהל מוסדות מוזיקה, ואלה היו במהרה למוסדות בעלי שם בין־לאומי (בראש ובראשונה מדובר במכון קליבלנד למוזיקה ובקונסרבטוריון סן־פרנציסקו למוזיקה. שני המוסדות קיימים גם כיום, ומשמרים את מעמדם הרם בנוף החינוך המוזיקלי העולמי).

בשלהי שנת 1930 חזר בלוך לאירופה. בהישענו על כספי מלגה שקיבל בארצות־הברית, הוא התפנה ליצירתו היהודית המרכזית – 'עבודת הקודש'. זוהי שחרית של שבת על־פי

54. האישיות הראשונה שהתאמצה להפיץ את שמו של בלוך ולספר על יצירותיו באירופה היתה הגברת מריה טיבלדי־קייזה. המונוגרפיה שלה בנושא ארנסט בלוך פורסמה בשנת 1933. המאמצים הללו באו בעקבות הצלחותיו הגדולות של בלוך בארצות־הברית וההדים מהן שהגיעו עד לאירופה. בזכות פועלה זכה בלוך לביצועים רבים של יצירותיו הן באיטליה (עד סוף שנת 1938) והן באנגליה. ראו: Maria Tibaldi da Chiesa, *Ernest Bloch*, Torino 1933

55. סיפור עזיבתו של בלוך לארצות־הברית מסופר במאמרה של סוזן בלוך 'נקודת המפנה בחייו של בלוך'. ראו: Suzanne Bloch, 'The Turning Point in Bloch's Life', in: *Ernest Bloch Society Bulletin*, 3 (1970)

56. מכתבי המלצה של רומן רולן הקלו מאוד את ראשית דרכו של בלוך בארצות־הברית. ראו: Strassburg, *Voice in the Wilderness*, p. 44

הסידור המאוחד המסורתי, המקובל בקרב יהודי ארצות־הברית ומבוצע כאורטוריה לבריטון (החזן), המקהלה המעורבת[57] ותזמורת סימפונית בהרכב מורחב.

לקראת חיבור המוזיקה חזר בלוך לעברית, והפעם שיקם את ידיעותיו לעומק.[58] עד סוף ימיו הוא נשאר דובר עברית רהוטה וקרא ספרות בשפה זו. 'עבודת הקודש', בהיקפה הנרחב ובתפיסותיה המשלבות אלמנטים משירת ימי הביניים המודלית, חזנות יהודית ושירה המזכירה קריאה מטועמת של כתבי קודש, והנשענת על תזמור מרהיב, כתובה בסגנון עברי מובהק: הגיבורה הראשית של היצירה היא רוח העם, המשלבת רוך ורוממות. הרוח הזאת מורגשת מתיבותיה הראשונות של היצירה ומצליליה הראשונים של המקהלה: 'מַה־טֹּבוּ אׇהָלֶיךָ יַעֲקֹב מִשְׁכְּנֹתֶיךָ יִשְׂרָאֵל' (במדבר כד:ה).

יצירה מרכזית זו מבוצעת לעתים קרובות בהזדמנויות חגיגיות במיוחד, בעיקר בארצות־הברית, ולפעמים גם באנגליה (כאמור, היא בוצעה בארץ־ישראל פעמיים בשנת 1940). היתה לה השפעה רבה על הנעת התהליך של העלאת קרנה של היהדות – כתרבות באולמות הקונצרטים ובקרב המלחינים, בייחוד בקרב המלחינים ממוצא יהודי שהרגישו מאז כי קיבלו לגיטימציה מקצועית וציבורית לעסוק בתרבות בני עמם ולהפנות את פרי השראתם ועמלם לא רק לבני עמם אלא לבני כל התרבויות המבקרים באולמות הקונצרטים.[59]

ב־1938 חזר בלוך לארצות־הברית, ורק לאחר סיום מלחמת העולם השנייה שב וביקר באירופה פעמים אחדות ולפרקי זמן קצרים בלבד. בשנות החמישים – עם פרץ אנרגיית היצירה המחודשת – חיבר בלוך יצירות נוספות ונתן להן שמות עבריים. הוא המשיך כמובן לחבר גם יצירות איכותיות בעלות כותרים צורניים אוניברסליים. בנותיו – שכאמור קיבלו עליהן את קידום ביצועי יצירותיו – מצאו את עצמן לא אחת במבוכה בנוגע לפרופיל התרבותי של רבות מיצירותיו של אביהן. עם השתקעותן של בנות בלוך בארצות־הברית (סוזן בלוך־סמית' אף נתמנתה לתפקיד הוראה בכיר ב'ג'וליארד', בית־הספר הנודע למוזיקה) במקרים לא מעטים הן העדיפו להצניע את יהדות אביהם, מחשש שמא עיסוקו הרב בנושאי יהדות ועבריות יגרום לרבים באמריקה לראות בו קומפוזיטור של עדה אחת בלבד מני רבות

57. היצירה נועדה לביצוע בבתי־הכנסת הרפורמיים.

58. בין מוריו לעברית היה הרב ראובן רינדר (Rinder). על חיבורה של 'עבודת הקודש' אפשר לקרוא מפי בלוך עצמו, כמו שתועד על־פי הרצאתו שניתנה ב־16 בספטמבר 1933 בקונסרבטוריון סן פרנציסקו. ראו: *Ernest Bloch: Creative Spirit* (above note 10), pp. 11-16

59. הצלחתו של בלוך למצוא דרך לפנות במסריו האמנותיים המוזיקליים הן ליהודים והן לבאי אולמות הקונצרטים בני כל תרבות אחרת פילסה דרך להשתלבותה של העשייה האמנותית היהודית (והעברית) כחלק אינטגרלי של העשייה האמנותית העולמית. בכך 'הוציא' בלוך את היהודים מן הבידוד. העדות המובהקת להצלתו זו היא פרסום ספרות ענפה העוסקת בשילובם של האמנות והרעיונות היצירתיים של היהודים בעשייה גלובלית ואוניברסלית. ראו למשל: David Schiller, *Bloch, Schoenberg and Bernstein: Assimilating Jewish Music*, Oxford 2002

בארצות־הברית, ולא אמן בעל חשיבות בקנה מידה אוניברסלי עולמי. חששן – כמו שהמציאות מראה – היה מוצדק, אבל אין כל סיבה להניח שחשדו כי לצורך הרווחה האישית של היהודים יעדיפו דווקא פרשני המוזיקה בקרבם להצניע את איכות הישגיו.

יום אחד התאמנתי באולם 221 בבניין האקדמיה למוזיקה ולמחול בירושלים. התכוננתי להופעה עם ביצועי קטעי 'מראות וחזיונות' ('Visions and Prophecies') מאת ארנסט בלוך. זה היה בחופשה בין הסימסטרים, לפנות ערב. הבניין היה רובו נטוש, רק עובדי הניקיון נותרו בו; הם עמלו במסדרונות. כל דלתות הבניין היו פתוחות, והיו פתוחים גם החלונות בקצה המסדרון. צלילי יצירתו של בלוך הדהדו בהדר רב בין קירות הבניין.

עד מהרה שמתי לב שהיצירה נשמעת באופן שלא הייתי רגיל לו: מקצת הצלילים הועמו, ומקצתם התבלטו ויצרו רקמה רעיונית חדשה, עשירה במיוחד. רטט הצלילים העליים (האוברטונים) מהאקורדים העשירים של בלוך הוסיף פאר והדר, לעתים עד כדי כאב ולעתים עד כדי התעלות. ההדים החלו להגיע באיחור רב גם מרחוק, הרחק מחוץ לבניין, ויצרו הרגשה של עולם במלואו. צלילי בלוך יצאו להם מחלונות בניין האקדמיה וחזרו כהד מן הגבעות של בית הכרם. האדמה כמו אהבה את המוזיקה. היא הגיבה כגוף חי, נושם ואוהב לכל צליל ולכל מחשבה של המלחין, ומצדה אהבה כל מנגינה את האדמה, בעדינות ובטוהר רגשות שלא היו בהם לא אדנות גסה ולא אקסטזה אטומה. היו אלה רגעי קסם; המנגינות התפתלו לאורך קווי הגבעות והחזירו בת קול. נפעם, עצרתי לרגע. הבטתי על הכותר המלא של היצירה: 'Visions and Prophecies', piano version of the Symphonic Poem 'Voice in the Wilderness' – ('חזיונות ונבואות', הגרסה לפסנתר של הפואמה הסימפונית 'קול במדבר').

שוב פתחתי את פרקי ישעיהו, שצמד המילים המפורסם 'קול במדבר' בא בהם. קראתי: 'קוֹל קוֹרֵא־בַּמִּדְבָּר פַּנּוּ דֶּרֶךְ יְהוָה יַשְּׁרוּ בָּעֲרָבָה מְסִלָּה לֵאלֹהֵינוּ. כָּל־גֵּיא יִנָּשֵׂא וְכָל־הַר וְגִבְעָה יִשְׁפָּלוּ וְהָיָה הֶעָקֹב לְמִישׁוֹר וְהָרְכָסִים לְבִקְעָה. וְנִגְלָה כְּבוֹד יְהוָה וְרָאוּ כָל־בָּשָׂר יַחְדָּו כִּי פִּי יְהוָה דִּבֵּר' (ישעיה מ:ג-ד).

כף רגלו של בלוך לא דרכה מעולם בחופי האדמה העתיקה של ארץ־ישראל, אך הקריאה בכתבי הנביא אכן קירבה אותו למקומות אלה עד כדי היכרות אינטימית ממש. צלילים של בלוך וגבעות העיר ירושלים – לאוזני לפחות – הם מערכת אקוסטית אחת.

לא נשאר עתה אלא להרהר שמא הגיע הזמן לנסות לעסוק בבלוך וביצירותיו מחדש – הפעם מהעמדה הישראלית. כבעל הקונצפציה היהודית הלאומית – הקרובה מאוד לזו של הרצל, אך מבחינתי אפילו עולה על זו של הרצל בחשיבותה – ללא ספק בלוך (על מכלול יצירותיו היהודיות והכלליות) שייך לאבני היסוד של התרבות הישראלית. אך כאמן חובק כול, שחלק חשוב מיצירותיו הן בעצם דיון טרנסצנדנטלי בנושאי הליבה של קיום היהודים כעם, בלוך – כמי שעוסק במרכזיותו של האדם, ברגשותיו, בכבודו וברוממות קיומו ברוח הרומנטיזם האירופי המאוחר – ממוקם בתחום של הדיון היהודי החילוני דווקא, מעצם טבעה של האמנות הגבוהה של המאה ה־20. לפיכך הבאתו של בלוך לתודעה הציבורית הישראלית – ברוח משאלתו של ישעיהו (צ'ארלס) ליבמן המנוח, שקרא לחזק את המרקם

התרבותי והאנושי של החברה בישראל על־ידי התרבות היהודית הגבוהה[60] – יכולה לעזור להמשיך לבנות ולייצב את הפלטפורמה הרוחנית של המרחב הציבורי שלנו ובכך לתת לחפֵצים את העוגן ההגותי המיוחל. זה יכול גם לתת מזור ל'מועקת החילוניות'[61] המקשה על אינטלקטואלים רבים במקומותינו לנהל את חיי הרוח שלהם; אבל זוהי כבר התחלתו של מאמר אחר.

60. אני מתכוון למאמרו של ליבמן משנת 1997: Charles S. Liebman, 'Reconceptualizing the Culture Conflict among Israeli Jews', *Israel Studies*, 2 (1997), pp. 172-189

61. 'מועקת החילוניות' זהו המונח של פרופ' רות קרטון־בלום, הבא לסמל את אי־בטחונה העצמי של האינטליגנציה הישראלית החילונית ואת רתיעתה מקביעת נורמות ערכיות החלות על כלל היהודים או הישראלים. לראשונה השתמשה פרופסור קרטון־בלום בפומבי במונח הזה בהרצאתה ב־30 ביוני 2005 בבית צייטלין בתל־אביב לרגל הוצאה לאור של חוברת מס' 12 של כתב העת קשת חדשה (שם ההרצאה: 'הפסיון של הזהות ב"שליחותו של הממונה על משאבי אנוש" של א"ב יהושע'). בימים אלה יוצא לאור ספרה של פרופסור רות קרטון־בלום, מועקת החילוניות.

דת וחילוניות

'מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?' לשאלת התפתחותה של החרדיות המזרחית בישראל

נסים ליאון

הופעתה של המפלגה החרדית המזרחית ש"ס (התאחדות הספרדים העולמית שומרי תורה), בשנת 1984, חשפה תופעה שלא היתה ידועה עד אז בשיח הציבורי ובמחקר האקדמי בישראל – 'חרדיות מזרחית'. כך למשל קיבל את הופעתה בטאון ועד העדה הספרדית בשאלה:

> מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה? תופעה המנציחה בגדי גלות מימי הביניים. אלה המדים השחורים שלובשים מרבית בני הישיבות, רבנים שבדרך וכו'. מילא יוצאי מזרח אירופה האדוקים רוצים בכך – ניחא. הם באו מגלות זאת ורוצים לחסות בצל סימניה. אך למה זה גררו את בני הישיבות ורבנים ספרדים ללבוש כמותם [...] האם יצר הטמיעה טבוע בלבנו חזק עד כדי כך שאנו מוכנים להיכנס בחליפות שאינן לפי טעמנו, מסורתנו ואורח חיינו [...] מי מבין מנהיגי הספרדים, שומרי מצוות ומסורת קבע להעניש את פרחי הכהונה שלנו להתחפש ליהודים אשכנזיים עד לבלי הכר? (**במערכה**, אוקטובר 1985, עמ' 300).

השאלה 'מה שם ייקרא לתופעה שאין יודע מי קבע אותה ולמה?' מייצגת בעיני נימה של תמיהה שבמרכזה הפליאה על דפוסי האדיקות ועל הדמיון בהופעה החיצונית (performance) בין אנשי ש"ס, הנחשבים למייצגים הפוליטיים של החרדיות המזרחית, לבין 'החרדים האשכנזים'. בעוד האחרונים נתפסים מעין 'חרדים אותנטים', מי שאורחותיהם, השקפתם והופעתם החיצונית אחוזים בהיסטוריה ובתרבות של היהדות האשכנזית במזרח אירופה ובמרכזה, הרי הראשונים נדמים לרוב למי שאוחזים בדתיות היברידית, חקיינית ומתחפשת, דתיות שחיים חזן (2000, עמ' 273) כינה 'דת משוללת זמן ומקום'.[1]

1. פליאה זו קיבלה גוון הומוריסטי באחד ממערכוני 'הגשש החיוור' בסוף שנות השמונים. המערכון נקרא 'המצילים של ש"ס" ומגיב במידה רבה על עמדת השררה של ש"ס במשרד הפנים. במערכון מוצגים עסקני המפלגה החרדית המזרחית משתלטים על סדרי הרחצה באחד מחופי הארץ. לצד הוראות צניעות המעוררות חיוך וצחוק, מודגש הפער לכאורה בין העגה המזרחית של העסקנים לבין השמות האשכנזיים

תיאורה של החרדיות המזרחית כתופעה חקיינית ונטולת שורשים, כתופעה מוזרה וזרה להיסטוריה ולתרבות היהודית מזרחית, נטוע בדימוי רווח בשיח הציבורי והאקדמי בישראל וביהדות המודרנית, הרואה ביהדות המזרחית, לפחות עד הופעתה של ש"ס, חלופה של קיום דתי הלכתי רך, נינוח ולא קיצוני באורחות חייו, ודאי לעומת האורתודוקסיה החרדית ביהדות האשכנזית. זו מתוארת לרוב כטבועה במזג של עימות הנוטה להכרעה, ואף 'רומנטי' כלשונו של צבי זוהר, מחוקריה הבולטים של ההתמודדות ההלכתית של היהדות המזרחית עם המפנה המודרני (2001, עמ' 360-364. וראו למשל: כץ, 1983; דשן, 1994; Elazar, 1989; Stillman, 1995). 'האורתודוקסיה', קבע זוהר (1998, עמ' 302), 'אינה גישה המאפיינת את דרכם של חכמי ההלכה [בארצות האסלאם] בהתייחסותם למציאות המודרנית. האורתודוקסיה – כמו גם הרפורמה – היא תופעה אירופית מובהקת; אין היא מצויה בתפוצות ישראל שבארצות האסלאם'.

הופעתה בתחילת שנות השמונים של המפלגה העדתית־הדתית תמ"י (תנועת מסורת ישראל), שהקדימה את ש"ס, תאמה את הדימוי הזה ואף שימשה ביטוי מוסדי־פוליטי לנינוחות זו. ראשי המפלגה, מהם שומרי מצוות ומהם שלא שמרו מצוות, הציגו את תנועתם כמייצגת גוון דתי־הלכתי רך, שנדמה בעיניהם כמה שאכן מבחין בין 'היהדות המזרחית' ל'יהדות האשכנזית' (Shokeid, 1995). מנגד, ש"ס ועמה החרדיות המזרחית ייצגו תופעה חדשה, פרק חדש ביהדות המזרחית, שנראה כמסמן נתיב של הליכה בכיוונה של אדיקות פונדמנטליסטית, זו המוכרת יותר ממחוזותיה של האורתודוקסיה האשכנזית ופחות מעולמה של היהדות המזרחית – וזאת מצד תרבות יהודית שנדמה כי היו מי שציפו שתצמח ממנה חלופה של יהדות הלכתית אחרת.[2]

שאלת התפתחותה של החרדיות המזרחית – היבטים תאורטיים

הרצון להסביר את התפתחותה של החרדיות ביהדות המזרחית הניב עד כה שתי תזות בולטות. האחת הציגה את ש"ס, ועמה את החרדיות המזרחית, כ'תוצר נדיר של צירוף נסיבות חברתיות ותרבותיות ולאומיות', כניסוחו של סמי שלום שטרית (2004, עמ' 263). מה שנראה לבעלי

המזכירים את גיבורי העיירה המזרח־אירופית. פער זה משמש רובד בעל משמעות לבניית סתירת מציאות, החיוני לעורר צחוק וגיחוך אצל קהל השומעים הישראלי.

2. כך לדוגמה צבי זוהר (2001) מסכם את ספרו האירו פני המזרח, העוסק בהגות הרבנית המזרחית הנינוחה מול אתגרי המודרניזציה, במילים: 'המסורת ההלכתית היהודית נמצאת כיום במצוקה: המודל הרומנטי, הרדיקאלי, הטוטאלי של ההלכה והתורה הפך לחם חוקם לא רק של רבנים מעדות אשכנז אלא גם של כמעט כל רבני עדות ספרד [...] המסורת התרבותית־הדתית הספרדית [...] הנה אוצר תרבותי ראשון במעלה בעבור עם ישראל כולו. חשיבות מסורת זו אינה לעבר, אלא להווה ולעתיד [...] תקוותי [...] להערכתה הראויה – ולסיכויי החייאתה ושיגשוגה בעתיד' (שם, עמ' 364).

גישה זו כמיזוג סינקרטיסטי בין חרדיות למזרחיות שימש בידי היסטוריונים וסוציולוגים עדות על מקומם המעצב של יחסי הכוח הטמונים במפגש הישראלי בין היהדות האשכנזית ליהדות המזרחית. למפגש זה, כך התברר עם הופעת ש"ס, יש משמעות המתבטאת לא רק בטמיעה תרבותית, אלא אף במה שנראה כמו עיוות המזג הדתי של היהדות המזרחית תוך כדי ההתבטלות מפני הדומיננטיות האשכנזית, במקרה זה החרדית.

גישה זו מצאה באחרונה מקום בדיונו של יעקב לופו (2004א; 2004ב) שהרחיב במקורות התפתחות היחסים בין הזרם הליטאי ביהדות החרדית האשכנזית לבין יהודי מרוקו. לשיטתו, המפגש בין החרדים הליטאים לבין ציבור יהודי מרוקו לא היה אלא דפוס של 'השתלטות', או כפי שהוא מכנה זאת באחרונה 'קולוניאליזם תורני' (לופו, 2004ב, עמ' 11). לפי פרשנותו, החרדיות המזרחית ככלל אינה אלא תעתיק של החרדיות הליטאית ולפיכך קשה לומר שהיא מעין תופעה דתית פוסט־מודרנית, נטולת זמן ומקום. סיפור התפתחותה של החרדיות המזרחית ודאי שאינו מנותק מהתלישות התרבותית שחוֹוה היהדות המזרחית בתוך התערותה בתהליכי המודרניזציה, תחת מכבשי התרבות האשכנזית הדומיננטית. בסיפורה של החרדיות המזרחית יש משום פרדוקס היסטורי. מצד אחד היא מבטאת סיפור של שחיקת הזהות האותנטית, אותה חלופה של דתיות הלכתית רכה, ומצד אחר נציגיה רואים בעצמם מחזירי עטרה ליושנה.

הגישה האחרת מבקשת להרחיב את היריעה ולראות בש"ס ובחרדיות המזרחית חלק מתולדות התפתחותה של האורתודוקסיה היהודית. לפי גישה זו, התפתחותה של החרדיות ביהדות המזרחית קשורה ליחסי הכוח בין מזרחים לאשכנזים בישראל, והיא תלויה בעיקר במידת החשיפה של יהודי המזרח למודרניזציה ובתגובה של שומרי ההלכה ובראשם האליטות הרבניות. ייתכן אפוא שיחסי הכוח עיצבו את אופי הפוליטיקה ואת המסר של ש"ס, אולם מקורותיה של התופעה הקרויה חרדיות מזרחית חוצים את גבולות הישראליות העכשווית. גישה זו מניחה לפתחו של המחקר את השאלה: מדוע התפתחה חרדיות מזרחית מקיפה ומאורגנת בעיקר מחוץ לארצות המוצא, שהרי לחצים של מודרניזציה התקיימו בלא מעט קהילות של יהודי המזרח בארצות המוצא. תשובה רוֹוחת על השאלה קיבלה ביטוי בעבודתו של בנימין בראון (2000) על דיוקן ההגות של קנאי הרבנים מקרב עדות המזרח בארץ־ישראל המנדטורית ובראשית שנות העצמאות. מדובר ברבנים כמו חיים סינואני יליד תימן, יעקב מוצפי יליד עיראק וצדקה חוצין יליד בגדאד ורב בחאלב שבסוריה. רבנים אלה, לא רק שהתבטאו נגד תופעות החילון ונגד הלאומיות היהודית המודרנית בצורה שלא היתה מביישת את קנאי החרדים האשכנזים, אלא אף נקטו הלכה למעשה עמדה חברתית מתבדלת מהחברה החילונית המודרנית. בין מסקנותיו ציין בראון: 'הטענה כאילו גם בארצות האסלאם הייתה מודרניזציה וכאילו חכמי המזרח עמדו בניסיון וגילו איפוק חרף האתגר הקשה – איננה עומדת במבחן הביקורת [...] כאשר נחשפו חכמי המזרח למודרניות של ממש, מקיפה ומגובשת [בארץ־ישראל המנדטורית] הגיבו בדומה לרבנים האשכנזים' (שם, עמ' 321).

גישתו של בראון, הרואה בהתפתחות החרדיות ביהדות תהליך מעוכב ותלוי חשיפה למודרניזציה, נקשרת במידה רבה אל גישות תאורטיות מודרניסטיות שרווחו במחקר החברה

הישראלית עד לפני עשור ויותר. לפי גישות אלה, השסע העדתי בישראל, כלומר המתח החברתי והפוליטי בין מזרחים לאשכנזים, בין יוצאי ארצות האסלאם ליוצאי מזרח אירופה ומרכזה, הוא תוצאה של פערים תרבותיים, התלויים במידת החשיפה לתהליכי המודרניזציה בארצות המוצא. מצד אחד קבוצה שלא חוותה תהליכי מודרניזציה מקיפים בארצות מוצאה, ומנגד קבוצה שחוותה תהליכים כאלה, הגיבה עליהם ובמידה רבה התארגנה על־פיהם. בנוגע להופעתה של תגובה אורתודוקסית ואולטרה־אורתודוקסית ביהדות המזרחית, הגישה הנזכרת נקשרת אל ההבנה הסוציו־היסטורית שפיתח יעקב כץ במחקריו על התפתחותה של האורתודוקסיה היהודית. להבנתו של כץ, האורתודוקסיה היהודית ובכללה החרדיות היא תופעה ראקציונרית מודרנית ביסודה (כץ, 1987; 1992; 1995; סאמט, 1987). מקורותיה נטועים בתגובה על אתגרי המודרניזציה והחילון בכוח, ובפועל על המשכיות דפוסי החיים ההלכתיים ביהדות. כבר לקראת סוף שנות השבעים של המאה ה־20 ניסה כץ להבין את פשר העובדה שאין בנמצא תגובה אורתודוקסית רחבה ומאורגנת ביהדות המזרחית. את הסיבה לכך תלה בהבדלים בהיסטוריה הדתית של שתי התרבויות. בין היתר כתב כץ:

> אין ספק שההתייחסות לדת ולמסורת בעדות המזרח שונה מאשר אצל האשכנזים [...] הספרדים לא עברו את המשבר, לכן הם קיבלו את המזיגה, המודרניזציה בלשון שלנו, בקלות יותר גדולה. אבל אין זאת אומרת שהם לא נכנסו לתחום המשבריות [...] אבל התהליך מתקיים שם על פסים פחות עקרוניים [...] האפשרות של הפשרה שם הרבה יותר פשוטה. אין מטוטלת כל כך חריפה כמו אצל האשכנזים [כץ, 1983, עמ' 103].

משמע, הופעתה של תגובה אורתודוקסית תלויה בכניסה אל תוך תחום של משבר מודרני. אך האם לא ניצבו שומרי ההלכה והאליטות הרבניות לפני משבר מודרני כבר בתנאי המודרניזציה הקולוניאלית? האם אכן המודרניזציה הישראלית היתה, כלשונו של בראון, ל'מודרניות של ממש, מקיפה ומגובשת'? (בראון, 2000, עמ' 321). השאלה מתבהרת דומני נוכח ההבנה התאורטית השגורה יותר באחרונה בסוציולוגיה של המודרניות, ולפיה אין לדבר על דגם אחד של 'מודרניות', כי אם על דגמים שונים, נוסחאות שונות של אותה תוכנית תרבותית ופוליטית של המודרניות, המותאמים אל תפיסות הזהות הקולקטיבית, הכלכלה, הסדרי השלטון המצויים בכל חברה וחברה, בכל תרבות ותרבות (Eisenstadt, 2000; 2002). לפי הגישה הרב־מודרנית, בכל חברה וחברה מצויים שחקנים ומוסדות חברתיים ותרבותיים המשמשים מקור לתהליכי המודרניות, אולם אין המודרניות מופיעה כחד־ממדית ולמעשה התנאים החברתיים־התרבותיים וההיסטוריים הייחודיים לכל חברה הם הטובעים צורות שונות למודרניות (Wittrock, 2002). כל זה נראה כי נוגע גם לענייננו כאן נוכח ההבנה את השינוי המתרחש בתגובה הדתית שמרנית בקרב האליטה הרבנית המזרחית למודרניזציה ולחילון עם המעבר מהמודרניזציה הקולוניאלית למודרניזציה הישראלית.

טענתי במאמר זה היא, שהמעבר של חלקים לא מעטים של יהודים מארצות האסלאם לישראל, בייחוד של יושבי הערים הגדולות הנתונות להשפעת הממשל הקולוניאלי, לא היה מעבר מחברה מסורתית טהורה אל חברה מודרנית טהורה, אלא מעבר המבטא תגובה

רב־מודרנית, מחברה האמונה על חשיפה חלקית או מלאה לדגם מודרניזציה מסוג אחד אל חברה המאורגנת סביב דגם מודרניזציה מסוג אחר (ראו: זוהר, 1988; פישר, 1993; סעדון, 1999; צור, 2001; שנהב, 2003; שניר, 2005). לדעתי, כדי להבין את התפתחותה של החרדיות המזרחית עלינו להביא בחשבון את המעבר בין המודרניזציות כמקור אפשרי למפנה[3] בדרך התגובה האולטרה־שמרנית של הגורמים הרבניים ביהדות המזרחית, עד כדי תפיסת עולם דתית ראקציונרית, המבקשת לארגן את עצמה גם בצורה פוליטית.

לביסוס דברי איעזר כאן באחד הקולות השמרניים ביותר ביהדות המזרחית של סוף שנות העלייה הגדולה, קולה של 'תנועת נאמני התורה'. זו היתה תנועה דתית מזרחית, שכיום היינו רואים בה ודאי תנועה חרדית־מזרחית, ששימשה בית ועד לחוגים החרדיים המזרחיים כבר בשנות השישים. פעילותה של תנועה זו זכתה לאזכורים ספורים במחקר ולרוב לא בהרחבה אלא בעיקר כחלק מהניסיון להצביע על נתיב התפתחותה המודרג של החרדיות המזרחית עד להקמתה של ש"ס (הורוביץ, 2000; קימרלינג, 2004, עמ' 304-305; לאו, 2005, עמ' 86-87). בין דפי גליונות כתב העת של התנועה, נחשף לא רק הניסיון המוקדם לארגן את ציבור שומרי המצוות ואת הרבנים המזרחים במסגרת פוליטית למחצה שהיינו מכנים כיום 'חרדית־מזרחית', אלא גם הניסיון לנסח את הקיום היהודי המזרחי בישראל כקיום משברי, שעל משמעותו אעמוד.

יותר משאני מבקש להציב כאן הסבר היסטורי למקורותיה של החרדיות המזרחית, מטרתי להניח מסד סוציולוגי תאורטי מתקדם לדיון בשאלה על אודות התפתחותה של החרדיות ביהדות המזרחית. גישה זו חורגת מהתפיסה המהותנית המיוחסת לקיומה של דתיות מזרחית בתורת טיפוס אידאלי לצורת דתיות כזאת או אחרת. חלק ממטרת המאמר היא להדוף שאלות בנוסח זו שפתחתי בה על מידת ה'אותנטיות' של התופעה החרדית ביהדות המזרחית. מטרתי לקדם הבנה אפשרית של 'החרדיות' פחות כתופעה היסטורית או תרבותית נבדלת, ייחודית במידה רבה לעולמה של היהדות האשכנזית, ויותר כדגם או כאסטרטגיה דתית־פוליטית וחברתית לקיום יהודי הלכתי לנוכח ריבוי אתגרי המודרניזציה.

היהדות המזרחית במעבר בין מודרניזציות

במהלך שנות החמישים והשישים, בתוך פרק זמן של שני עשורים, התפזרו מרבית היהודים יוצאי ארצות האסלאם במקומותיהם החדשים. מחצית היוצאים עלו לישראל; המחצית האחרת

3. לא בכדי אני משתמש כאן במילה 'מפנה'. מילה זו משמשת מושג אנליטי בניתוחו של יעקב כץ את השינויים החברתיים המתרחשים ביהדות מזרח אירופה במוצאי ימי הביניים, והוא משתמש בה בתארו את השינויים החברתיים לא כהתגוונות התנאים אלא כחילוף או כשינוי המסגרת עצמה. במקרה זה המעבר מחברה מודרנית מדגם אחד אל חברה מודרנית מדגם אחר הוא בבחינת מפנה של ממש (כץ, 1963, עמ' 262-270).

פנתה למערב אירופה, לצפון אמריקה ולאמריקה הלטינית (ליסק, 1999). תהליכי הגירה אלה אין משמעם רק מעבר מארץ אחת לאחרת, כי אם גם מעבר מחיים בדגם מודרניזציה קולוניאלי לחיים בדגם מודרניזציה לאומי יהודי או מערבי. בכל הנוגע למעבר לישראל המעבר היה גם מקיום כמיעוט אתני ודתי לקיום כמיעוט עדתי בתוך חברה של אותו הלאום. להלן אעמוד על מאפייני כל אחד מהמודלים האלה, האתגרים שהציב לאורחות המסורת הדתית ותגובותיה של האליטה הרבנית ההלכתית לאתגרים האלה.

ככלל, השלטון הקולוניאלי היה סוכן של מודרניזציה בטריטוריות החוץ־לאומיות שלו, שבהן השפיע ושלט ישירות או בעקיפין.[4] יש קולוניאליסטים הטוענים שהשלטון הקולוניאלי ביטא את שליחותם לקידום העמים 'הנחשלים' בעיניהם. לצד התאולוגיה הפוליטית המנחה את 'המודרניזציה הקולוניאלית' שימשו ביטוייה, האינסטרומנטליים בעיקר, כלי לשליטה חברתית באמצעות הדרתן או הכלתן של קבוצות ילידיות במודרניזציה. כך נקבעו מלמעלה קצב ההתפתחות ותוכני המודרניות הרצויים להנחלתה באופן התואם את יעדי השליטה הקולוניאלית (סעדון, 1999; פאנון, 2006; Cohn, 1992).

אם תהליכי המודרניזציה בקרב יהודי אירופה הציבו תנאים מתאימים להתערות אפשרית בחברת הרוב הלא־יהודית, כפי שהציעו משכילים יהודים בשלהי המאה ה־18 ובראשית המאה ה־19, הרי במקרה של יהודי ארצות האסלאם, המודרניזציה הקולוניאלית הביאה להשתלבותה של שכבה דקה מהציבור, בעיקר עירוניים, בתרבות המערבית, כפי שנגזרה כמובן מגרסת השלטון הקולוניאלי (אייזנשטדט, 1988; סעדון, 1999; צור, 2001). תהליך זה, המכונה 'התמערבות', היה גם נחלתן של שכבות דקות בקרב חברת הרוב המוסלמית. זאת ועוד, אם באירופה שיקפו תוכני המודרניזציה שינוי פוליטי בחברה, הרי תחת המודרניזציה הקולוניאלית הוגבל השינוי לניעות מעמדית ולרכישת סגנון חיים ייחודי הנגזר מתהליך זה. יתר־על־כן, תהליכי חילון באליטות הכלכליות והפוליטיות היהודיות החדשות, בדומה לאליטות החדשות המוסלמיות, לא התבטאו בהכרח בהפניית עורף גמורה לחיי הקהילה המסורתית ולאמונה היהודית. תהליכי החילון גם לא הביאו עמם ניסיון ראקציונרי רחב, בולט ומאורגן לעצב את החיים הדתיים מחדש, בנוסחאות 'מודרניות', כאלה שנדמו לעתים למתקדמות יותר. משמעות החילון היתה התרחקות מסוימת מהדת ומהמסורת למען זהות מתמערבת, מתוך מטרה להשתלב בצורה יעילה בעולם המשתנה. החילון איים אפוא על המשכיות קיום המסורת בדרך של שחיקת החיים הדתיים בוודאי בצורותיהם המוסדיות, אולם על התכנים והסמלים לא איימה התערבות ממוסדת ומעצבת של המתמערבים (סעדון, 1999; זוהר, 2001; צור, 2001).

4. המודרניזציה הקולוניאלית בהקשרה כאן מתייחסת אל מערכת היחסים שבה חברה אחת שולטת על חברה אחרת ומחזיקה במונופול מלא על הכוח ועל המשאבים בחברה זו. החברה הקולוניאלית מאורגנת סביב מבנה שליטה בידולי פיזי, ריבודי וכלכלי, המעוגן בחוק ובדינמיקה החברתית (סיון, 1997, עמ' 173-209). כתופעה היסטורית, סיטואציה קולוניאלית נקשרה אל מעורבותן הפוליטית או הכלכלית של מדינות מערביות מחוץ לטריטוריות הלאומיות שלהן כחלק משאיפות אימפריאליות או סמי־אימפריאליות.

תהליכי ההתמערבות בקרב יהודי ארצות האסלאם לִוו בחדירה מוסדית־חינוכית רבת־משמעות של רשת אליאנס (שוורצפוקס, 1987). תהליכים אלה שימשו מקור לנטישה מודרגת בעתיד של אורח החיים המסורתי לטובת ההתערות בתרבות המערבית בגרסאותיה הקולוניאליות. על רקע הדלדול בחיי הדת, שגם רבנים וגם חוקרים מדווחים עליו, נראה לכאורה שהיתה צפויה גישה ראקציונית תקיפה של האליטות הרבניות כלפי איום ההתמערבות. פעילות כזאת התקיימה בארצות האסלאם במקרים הבולטים האלה: התארגנויות מקומיות של תלמידי חכמים בעיר חאלב שביקשו לבסס מחדש את מעמדם החברתי והכלכלי שנפגע (הראל, 1992, עמ' 42-72); מאבקו של הרב משה כלפון הכהן נגד פעילותה של רשת אליאנס בג'רבה שבתוניסיה (זוהר, 2002); התגובה הרבנית התקיפה נגד פעילות התנועה התאוסופית בעיראק (שגיב, 2004, עמ' 73-88); קריאתם של קנאים נגד החינוך החדש ונגד ביטויי המודרניזציה בחיים האישיים בבגדאד של תחילת המאה ה־20 (דשן, 1994); שיתוף־הפעולה הליטאי־מרוקאי להקמתה של רשת חינוך מסורתית לפני מלחמת העולם השנייה (צור, 2001; לופו, 2004); הקמתה של ישיבת פורת יוסף בירושלים סביב חוגי קנאים יוצאי בגדאד (הורוביץ, 2006).

שני המקרים האחרונים מזוהים במחקר כשני ביטויים בולטים להתארגנות ראקציונית כנגד תהליכי המודרניזציה והחילון לפני הקמת מדינת ישראל והעלייה הגדולה אליה. החוקרים מצביעים על פעילותם המאורגנת של גורמים שמרניים בקהילות היהודיות במרוקו, בבגדאד ובחאלב, כבר בראשית המאה ה־20, נגד השפעות תהליכי ההשכלה, המודרניזציה וההתמערבות, שהובילו אנשי וחניכי בתי־הספר של רשת אליאנס ומשכילים יהודים מקומיים. ההתארגנות הדתית שכנגד התבססה בעיקר על הקמת מוסדות חינוך וישיבה בעלי אוריינטציה מסורתית יותר, אולי אורתודוקסית רכה לעומת מוסדות אליאנס והחינוך המשכילי (הורוביץ, 2000; בראון, 2000; לופו, 2004א). לאחר שואת היהודים באירופה ראו כוחות השיקום החרדיים במוסדות אלה מקור אפשרי להתחדשות מוסדית ותרבותית. במהלך זה היו מעורבים גם מקצת תלמידי ישיבת פורת יוסף הספרדית בירושלים ורבניה. בעולמה של ישיבה זו מוסדה כבר בשנות העשרים והשלושים של המאה ה־20 תגובה דתית אולטרה־שמרנית אל מול פעילות ההשכלה העברית והתנועה הציונית. זו תגובה דתית שאפשר לכנותה בשגרת הלשון דהיום 'אורתודוקסית' או 'חרדית'. תגובה זו גם ייחדה את עצמה מבחינה עדתית בכך שיצרה 'אתוס מזרחי חוצה עדות ותחושה של אוונגרד המוציא תלמידי חכמים ספרדים מושלמים' (הורוביץ, 2000, עמ' 32).

ואולם תופעות אלה עדיין לא היו תנועה אידאולוגית ראקציונית, רחבה ומאורגנת, בדומה לזו שהתפתחה ביהדות האשכנזית במזרח אירופה ובמרכזה. מקרים אלה, חריפים ככל שהם בתגובתם על מודרניזציה וחילון, עדיין לא ביטאו ניסוחה של אידאולוגיה דתית שכנגד. ודאי שלא היה בהם ביטוי להשקפת עולם מסודרת המשמשת מצע לתוכנית חברתית מאורגנת וממוסדת, המתמקדת לא רק בביסוס של 'חברה שכנגד' או בהמשכיות החיים המסורתיים בצוק העתים, כי אם גם במפעל של גיוס ציבור שומרי המצוות והמסורת לעמוד מול האתגר המודרני. וכאן נשאלת השאלה, מדוע לא נוצרה אצל היהודים בארצות

האסלאם, במקומות שהתקיימה מודרניזציה קולוניאלית, תגובה מאורגנת וממוסדת בנוסח האולטרה־אורתודוקסי כבארצות אירופה?

את הסיבות לכך תולים החוקרים בכמה היבטים בולטים הנוגעים לייחודיות ההיסטוריה של היהדות המזרחית במפנה המודרני לעומת היהדות האשכנזית. ראשית, תהליכי המודרניזציה בארצות המוצא לא הכילו אתגרים בנוסח תנועת רפורמה דתית או לאומית, המתערבת בניהול החיים הדתיים ובניווטם (דשן, 1994). למשל, מגמות ההשכלה וההתמערבות לא ביקשו לשנות את חיי בית־הכנסת המקומי. ההפך, תהליכי המודרניזציה חיזקו במידה רבה את אחיזת חכמי ההלכה במוסד זה, אולי כמובלעת של שמרנות סמלית בסביבה ההולכת ומשתנה מבחינה דתית (השוו: זוהר, 2001, עמ׳ 139-158). שנית, משמעות מְמתנת נודעה לקיום הנמשך בסביבת חיים שלא היתה עמוסה אירועים של רדיפות ועימותים דתיים עם החברה הלא־יהודית (דשן, 1999). זהו למעשה פשר תיאורה של היהדות המזרחית בידי חוקרים, למשל יעקב כץ (1983, עמ׳ 173), כיהדות של פשרה; יהדות שלא מצויה בסיטואציה של עימות מובנה עם דת מתחרה כדוגמת הנצרות לגווניה. שלישית, גישתם הראליסטית והיצירתית של חכמי ההלכה ביהדות המזרחית, השונה מהגישה האידאליסטית של מורי ההלכה במזרח אירופה ובמרכזה, היתה בבחינת גורם מווסת בפני שלילה טוטלית של תהליכי המודרניזציה, ומכאן – גם בפני התפתחותה של אורתודוקסיה תוקפנית כפי שהתפתחה ביהדות האשכנזית (זוהר, 2001).

עוד יש להביא בחשבון את התנאים הציביליזציוניים שפעלה בהם המודרניזציה הקולוניאלית בארצות האסלאם בצפון אפריקה ובמערב אסיה. זו היתה סביבה תרבותית שדת, קהילה ופוליטיקה התערבבו בה זו בזו, ותהליכי החילון קיבלו תבנית ייחודית שלא תאמה את הלך ההשקפה החילוני הקשיח יחסית באירופה. התוצאה היתה, שתהליכי חילון כרסמו אמנם בחיי המסורת, אולם לא בהיותה חלק בלתי־נפרד מארגון התרבות (לואיס, 2004, עמ׳ 120-144). כמו כן, המודרניזציה הקולוניאלית לא עודדה שינויים במסורת עצמה, כי אם בתחום המעטפת החברתית (אייזנשטדט, 1988; דשן, 2001). שימור האליטות המסורתיות וטיפוחן של אליטות חדשות מקרב המתערבים הביאה לידי איזון כוחות, ששימש את השלטון הקולוניאלי והיה חלק מהדפוס של אסטרטגיית השליטה הבידולית. למשל, רשת אליאנס הציבה תנאים להיווצרותה של אליטה פוליטית וחברתית חדשה בקהילה היהודית, אולם לא היה מדובר באליטה רבנית או דתית חדשה. מכל מקום, לא היה מדובר באליטות הרואות את עצמן אליטות דתיות חדשות. המודרנה נתפסה כעיקרון של שיפור חיים ולא כהשקפת חיים החותרת במודע למהפכה באורחות החיים ולעיצוב מוקדים חדשים של זהות אתנית ודתית.

אף במקרים של חילון קיצוני, כמו המקרה של המעמד הבינוני הגבוה בבגדאד, עדיין שימשה הדת סמן אתני, המבדיל בין הקבוצות האתניות בלאומיות המתגבשת בארצות האסלאם (השוו: סומך, 2004, עמ׳ 93-98; שניר, 2005, עמ׳ 43-47). מובן שצמצום השפעת הדת אל עולם הפרקטיקה הדתית, או בלשון ציורית יותר, אל מרחב בית־הכנסת ובית־המדרש המקומי, העיב על כוחה הפוליטי של האליטה הדתית, וכוחה נסוג מפני האליטות

המתמערבות. ואולם נראה כי הדבר לא בא על חשבון ההבנה השגורה ש'הדת' בצורתה השגורה, הלגיטימית, היא בתחום הדפוס ההלכתי השגרתי. בית־הכנסת שאליו הלכו המתמערבים בחגים היה בית־כנסת שאפשר לכנותו 'אורתודוקסי', כלומר הלכתי־מסורתי. בעיני האליטות הרבניות בארצות האסלאם הובנה המודרניזציה בגרסתה הקולוניאלית כמשבר פוליטי וחינוכי. המודרניזציה לא נתפסה כבעיה של הגדרת הזהות היהודית שלא מתוך המסורת או שלא בזיקה אליה, או כמקור של איום על הדפוסים ההלכתיים כמכוננים ביסודם את אורח החיים הדתי. מה שאין כן תחת תנאי המודרניזציה הישראלית.

בשנים 1949-1954 עלו יותר מ־360,000 מיהודי ארצות האסלאם לישראל והצטרפו ליוצאי עדות המזרח ו'הספרדים' דוברי הלדינו ביישוב היהודי הקיים. רובם נקלטו באזורי פריפריה בכל הנוגע למשאבים חברתיים וכלכליים, מה שיצר מצב אתנו־מעמדי מורכב וקשה. המחקר העוסק בהתפתחותה של החרדיות המזרחית מקנה מקום בולט לתנאים אלה בפיתוח כוחה הפוליטי בשנות השמונים והתשעים. המחקר העוסק בש"ס עמד על מה שאליעזר בן־רפאל (2001, עמ' 70-72) מתאר כיכולתה לחבר בין שאלות דת לשאלות של שבר חברתי, בדומה ללא מעט תנועות דתיות־פוליטיות אחרות במאה ה־20. עם זאת לא ברור מדוע דווקא בתנאי החברה הישראלית היתה המודרניזציה מקור לתהליך דתי־משברי מנקודת המבט של האליטה הרבנית. שאלה זו מתחדדת לנוכח הידוע כי תהליכי התפוררות חברתית והתגבשות מעמדית בתוך הקהילה היהודית כבר החלו בארצות המוצא במפגש עם המודרניזציה הקולוניאלית (צור, 2001, עמ' 171-185; דשן, 2001). זאת ועוד: מניתוחו של בראון (2000) עולה בבירור כיצד הקול הקנאי ביהדות המזרחית התפתח בעיקר מתוך המודרניזציה הלאומית וכנגדה. אם לפני הקמת המדינה ואם בתקופת מיסודה. כך בהתפתחותה של ישיבת פורת יוסף; כך בהקמתו של 'ועד העדה הספרדית החרדית'; כך בחיבורים שמפרסמים רבנים יוצאי עיראק, סוריה ותימן, היוצאים בלשון חריפה נגד מה שנראה כתביעות המודרניזציה הישראלית. אם כן, כיצד דווקא בתנאיה של המודרניזציה הישראלית נוסחו תהליכים אלה כמשבר דתי חריף המוליד תגובה פוליטית מאורגנת בנוסח האולטרה־אורתודוקסיה האשכנזית?

מבוכת המודרניזציה הישראלית

אחד הנסיונות להתמודד עם השאלות שהניחה המודרניזציה הישראלית לפתח האליטה הרבנית המזרחית אפשר למצוא בין גליונות בטאון תנועת 'נאמני התורה'. תנועה זו הוקמה בתחילת שנות השישים מחוגי ישיבת פורת יוסף כדי לשמש בימה לדיון בבעיות הנוגעות לעדות המזרח בישראל. בטאונה קול סיני הופץ בעשרות עותקים בקהילות בתי־כנסת, במחנות עולים חדשים ובמוסדות חינוך הקשורים לעדות המזרח בישראל של שנות השישים. עורכיו אף כרכו את גליונות כתב העת והפיצום בין תומכי התנועה ובהם רבנים ומורים, עורכי דין, בעלי מלאכה וכל מי שהיה לו עניין בידע התורני והציבורי המוגש בכתב העת. קול סיני

התייחד מכתבים תורניים אחרים בעת ההיא בהיותו בימה רעיונית לליבון סוגיות הנוגעות לחיי הציבור של המזרחי בישראל נוסף על היותו מפיץ ידע הלכתי או אמוני. עוד התייחד הביטאון בהיותו מעין בימה ראשונית לזרם דק ושולי בעת ההיא של רבנים ותלמידי ישיבות מזרחים שראו באורתודוקסיה ובאולטרה־אורתודוקסיה מקור לשיקום החיים הדתיים בישראל.

כבר בגיליון הראשון עמדו עורכי **קול סיני** על מה שעתידה להיות האבחנה שתלווה את מאמרי הביטאון משנת 1962 ועד סגירתו בשנת 1971: היהדות המזרחית המסורתית, טוענים הכותבים, מצויה במצב מורכב. מצד אחד, היא מבקשת להשתלב ב'מדינה יהודית' שלה מיוחסת משמעות מסורתית עמוקה המוצאת מקום בתרבותם של העולים מארצות האסלאם. מצד שני, אותה מדינה מבטאת ומקדמת אורחות חיים חילוניים, זרים במידה רבה למסורת הדתית של עולים אלה. ודאי שאבחנה מעין זו היא יותר מתמימה ואולי אפילו מיתממת, שהרי תופעות של חילון והתמערבות התקיימו גם בארצות האסלאם. ואולם מעניינת העובדה שהמציאות הישראלית גורמת ל'נאמני התורה' לתאר תיאורים קשים הנראים כאילו נלקחו ישירות מטיעוניהם של חוגי הקנאים החרדים. למשל, עורכי הגיליון הראשון מתארים את המציאות במדינת ישראל כך:

> החושך והאור משמשים בערבוביה, השקר חדר לתחומי האמת והוי חיי החילוניות חדרו לקהילות הקודש שעלו לציון. עת בסיסמת שווא ומרמה של מיזוג גלויות מנסים לעקור קהילות מאמונה וחיי מסורת דורות, ולטשטש אורחות חיי דתם ומנהג אבותם. עת מנסים בתכנון ושיטה לסתור הוי חיים ומסורת אבות, ולהחליפה בהפקרות, כפרנות מרקסיזם וכנעניות [**קול סיני**, 1 (תשכ"ב), עמ' 3].

תהליכי החילון הנמשכים בקרב יהודים מזרחים שומרי מסורת כרסמו עוד ועוד בגרעין מקיימי הפרקטיקה הדתית בצורה עקיבה ומלאה. בארץ המוצא לא היתה בעיה של ממש; גבולות הזהות היהודית היו ברורים למדי גם נוכח תהליך החילון הקולוניאלי, והפעילות הדתית שימשה מקור לסימון הזהות הקולקטיבית. ואולם במדינת ישראל הלכו הגבולות וניטשטשו. התנועה הציונית כבר לא היתה בגדר שחקן היכול לקיים עם ההנהגה הדתית השמרנית קואליציה להתמודדות עם תהליכי החילון הקולוניאלי. כעת היתה התנועה הציונית לסוכן המרכזי של תהליך החילון; עתה לא היה מדובר בחילון 'רך' בנוסח הקולוניאלי שתיארתי לעיל כתהליך של שחיקה בחיים הדתיים, אך עדיין מותיר את המסורת החיה כמקור חיוני להגדרתה של הזהות היהודית. בתנאים של מדינת ישראל היתה מערכת החינוך הממלכתית מקור אפשרי להגדרתה של זהות יהודית שלא מתוך מחויבות הכרחית למסורת הדתית. המציאות הריבונית לא זו בלבד שלא שימשה וסת של תהליכי החילון אלא שאף היתה לזרז, ולעתים זרז פעיל, בהרחבתם בקרב אוכלוסיות שבמציאות הקולוניאלית נדמה שהמשיכו בחיים מסורתיים פעילים. יתרה מכך, גרסת המודרניזציה הישראלית אפשרה ליהודים לשמור על זיהום הלאומי לא רק בזיקה אל מערכת חיי הדת, ולו בצורותיה הסמליות, אלא גם בזיקה למערכת הסמלים והמוסדות של המדינה הציונית. הלאומיות היתה כעת הליבה של קהילת הזהות היהודית. הזהות היהודית הובנתה כעת בקרב ציבור היהודים המזרחים לאו

דווקא מתוך חיי הדת אלא מתוך הזיקה אל גילויים של פטריוטיות סמלית ומעשית כאחד. נטיעתם של לא מעט מקרב היהודים המזרחים באתרי פריפריה וגבול, בחיים של סיכון בטחוני, נראה שהגבירה את הזיקה הזאת.

המציאות הלאומית החדשה הוצגה בידי 'נאמני התורה' כחלק ממהלך של רמייה, של מצג שווא, של שיבוש הדעת והחיים שגורמות המדינה והחברה, חברה המתוארת כמקום של כפירה והפקרות. לפי גישה זו, בבואם לישראל קיוו העולים מארצות האסלאם ל'קיום יהודי' במובן המסורתי. והנה לפניהם יציאות של שבר דתי, של נטישה גוברת את אורח החיים המחויב לערכיה של היהדות המסורתית. את האשם מוצאים עורכי הביטאון במה שהם מכנים 'המחנה החילוני', ואותו הם מתארים ככזה ששלוחו 'בכנסת דוחק יותר ויותר את התורה וחוקותיה לקרן זווית ומחליפה בתורות גויי נכר' (**קול סיני**, 1 [תשכ"ב], עמ' 3). המשך לביטויי התחושה הקשה אפשר למצוא בדרשות של רבנים יוצאי ארצות האסלאם המגיבים על המציאות הישראלית. כזאת היא למשל דרשתו של הרב נסים חורי לפרשת 'וישלח' בספר בראשית, דרשה שהתפרסמה בכתובים בתש"ן (1990), ומקורה בשנים של העלייה הגדולה. בדרשה זו מתאר הרב כיצד מבקש יעקב מהאל לפני הפגישה עם אחיו עשו: 'הצילני נא מיד אחי מיד עשו כי ירא אנכי אתו פן יבוא והכני אם על בנים' (בראשית לב:יב):

> לצערנו לא מספיק שאחינו בני אירופא אשר כבר ירדה בהם פלאות שמירת התורה והמצוות והשבת מחמת רוב גלותם ודלותם ושפלותם וחינוכם על ברכי זרים אלא שגם אחינו בני אפריקא אשר בארצות מוצאם [...] היו כולם כמעט שומרי תורה ומצוות ושבתות כהלכתן, הנה עם פתויי הזמן ובפרט עם לחץ עבודה [...] התחילו גם הם לזלזל בתורה ומצוותיה [...] ולא עוד אלא שגם הגדולים אשר קיבלו חינוך טוב מאוד בחו"ל התחילו גם הם מזלזלים בתורה והמצוות [...] וז"ש [וזה שנאמר] הצילני נא מיד אחי מיד עשו, מיד אחי שהוא יהודי כמוני אבל מאידך הוא עשו עושה מעשה עשו שיושב ומפתה אותי ומסית אותי כי ירא אנוכי אותו שהוא יהודי כמוני ופיתויו והסתתו מתקבלים תכף ומיד על הלב פן יבוא והכני אם על בנים מכת נפש רוחנית [**ספר חן וחסד**, עמ' רנז].

הדרשן מתאר את האתגר הישראלי כחיים של פיתוי. טיבו של הפיתוי הוא ברמייה לכאורה שמרמים ותיקי הארץ את העולים החדשים. העולים לטענת הדרשן הולכים שבי אחר קריאתם של ותיקי הארץ להצטרף למוסדות הממלכתיים, שכן כאן בישראל 'כולם יהודים'. העולים החדשים תמימים הם ואינם יודעים לכאורה להבחין בצד הכפירה הקיים בדרישה הזאת. אין הם יודעים להבחין בין 'יהודי חילוני וכופר' לבין 'יהודי דתי'. רגילים הם מארץ מוצאם כי יהודי באשר הוא יהודי ודאי יש בלבו צד של אמונה ושמירת קורטוב של מצוות. זאת הסיבה שבעטיה הרב מנשה חיים, מחבר ספר הדרשות הפופולרי **אהבת חיים**, מתאר את המציאות בסוף שנות החמישים כך:

> חולשה גדולה ירדה לעולם והכוחות אוזלים מיום ליום, כמו צער בנפשי לראות את אחינו הק' [הקדושים] בני עדות המזרח עולים החדשים [...] עולים בתשוקה לארה"ק [לארץ הקודש], תחת לשאוב בהנאה מאור קדושתה הנם נופלים בפח יוקשים ואין לאל ידי להושיע [**ספר אהבת חיים**, 'הקדמה'].

המציאות הישראלית היא 'פח יוקשים' שבו, לטענת הרב, מפילים ותיקי הארץ את העולים החדשים מארצות האסלאם בנצלם את אמונתם התמימה שהם באו אל מדינה יהודית שהמסורת הדתית היא חלק חי בה. ואלה התמימים אינם שמים לב לעובדה כי מבקשים לשנותם ולהעבירם מחיים דתיים אל חיים חילוניים. תש כוחה של האליטה הרבנית מול המציאות, יטען הרב כדיר צבאן, רבה של העדה התוניסאית והעיירה נתיבות בשנות השבעים. במעמד של הספד, מול קהל שומעים מגוון, הטיח הרב צבאן את הדברים האלה:

> ויהי כי זקן שמואל שהאמת שהוא עודנו במבחר שנותיו אך נעשה כמו זקן והסיבה לזה יען בניו לא הלכו בדרכיו רק בדרכים חדשים והביטו עליו כמו המביט על זקן ישן, אך כבר אמר הנביא יבש חציר נבל ציץ. היינו כל השיטות החדשים והמתחדשים שהם גדלים מהר כמו החציר, כנגד זה מהר הם נעשים יבשים ונבלים ויעברו כצל [...] הלא יראו את ארץ מולדתם היא ארץ ישראל ארצנו ונחלת אבותינו [...] באיזה מצב אנו נמצאים. כל גויים סבבונו גם סבבונו ואין לנו למי לפנות לעזרה אך ורק לאבינו שבשמים כאשר נחזור בתשובה לתורתו ולירא‌תו וכך באמצעות זה נזכה להצלחה גשמית ורוחנית [**ספר שיירי הנפש, עמ' 191-192**].

העלייה הגדולה מארצות האסלאם הציבה את האליטה הרבנית המזרחית מול אתגר קהילתי־זהותי לא פשוט. מה שנראה אולי מבחוץ כ'נינוחות דתית' של האליטה הרבנית הסתיר גם נימה של תמיהה ומבוכה אל מול מציאות לאומית, חילונית, מורכבת ולא מוכרת. מבוכה זו התגברה לנוכח החשיפה המסיבית אל הניסיון האורתודוקסי והאולטרה־אורתודוקסי האשכנזי. על משמעות מבוכה זו אפשר ללמוד מהבנת משמעותם של דפוסי הדתיות המסורתית והתפתחותם. הבנה זו אינני מבקש ללמוד מתוך הטקסטים הרבניים אלא מתוך התייחסות עיונית למושג 'הדתיות המסורתית'. לא מעט עמדו במחקר על ייחודה של הדתיות המזרחית לעומת דפוסי הדתיות ההלכתית של שומרי המצוות האורתודוקסים יוצאי מזרח אירופה ומרכזה. מצד אחד דתיות זו שימשה מקור למעין אופטימיות סמויה במחקר בדבר אפשרות קיומה של דתיות 'רכה' בתוך הקיום ההלכתי. יש שראו בדתיות זו מקור לגיבוש חלופה אפשרית לדגמיה של היהדות ההלכתית כפי שהתפתחה בדרכה של האורתודוקסיה האשכנזית (למשל: זוהר, 1998). מנגד, דתיות זו נתפסה גם כלא עמידה לאתגרי הזמן. פעמים רבות היא תוארה 'דתיות של אמצע' (Shokeid, 1995), המבטאת מחויבות בסיסית לקיום המסורת מתוך היצמדות להוראות ההלכה; אולם קיום זה הוא סלקטיבי בעיקרו, תלוי בוולונטריות הדתית של היהודי המסורתי ופחות במחויבותו לקיום אורח החיים ההלכתי בצורה עקיבה ויומיומית. כך מתאר אחד החוקרים את היהודי המסורתי:

> הקשה ביותר להגדרה, ובקבוצתו קיים רוב מוחלט של יהודים ממוצא ספרדי. יהודי זה שומר על מטבח כשר בבית ומקפיד על שמירתם של חוקי הכשרות מחוץ לבית. כמו כן, היהודי המסורתי – ובמיוחד זה הספרדי – מגלה הקפדה רבה בשמירת המסורת היהודית בכל הקשור למנהגי קבורה ואבל. אלא שלא כיהודי הדתי, הוא מגלה סלקטיביות מודעת לשמירת ההלכות ומתיר לעצמו חירויות מסוימות שלא יעלו על דעתו של היהודי

> הדתי, כגון להפעיל טלוויזיה בשבת או לנסוע לחוף הים ולצפות במשחק כדורגל ביום זה. כמו כן, שלא כיהודי הדתי, היהודי המסורתי שומר מסורת מתוך מחויבות למנהגי אבותיו, ואולי אף להיסטוריה של העם היהודי, אך לא מתוך אמונה שהוא מצווה לכך על־ידי האלוהים (ליבמן, 1989, עמ' 11).

המעניין בתיאור זה (וברבים הדומים לו) אינו רק התיאור עצמו אלא מה שאפשר לכנות 'קנה המידה האורתודוקסי־ההלכתי' להגדרתו של היהודי המסורתי, ולפיכך הגדרה זו אינה מחמיאה לו. אינני מבקש להתמודד עם ראייה זו, ודומני שהיא נעשתה רכה ומורכבת יותר במשך השנים (השוו: ידגר וליבמן, 2003). מה שחשוב לענייננו כאן הוא, שלפנינו הבנה של 'הדתיות המסורתית' כתופעה מעניינת אולי מבחינה אנתרופולוגית, אך בעייתית מנקודת מבט אורתודוקסית. דומה שמילות המפתח בתיאור זה הן: 'קשה ביותר להגדרה'. נראה כי הקושי בהגדרה נחשף במפגש בין היהדות המזרחית, שממד החילון הרך שבה עוצב בתנאי הקולוניאליזם האירופי, לבין היהדות האשכנזית בנוסחה האורתודוקסי והאולטרה־אורתודוקסי, שבה החילון האידאולוגי מוליד תגובה אידאולוגית, 'מסורתנית'. מפגש זה גם יצר אצל חכמי ההלכה המזרחים ואצל משפחות שומרי המצוות קנה־מידה חדש להגדרת החיים ההלכתיים, כזה התואם במידה רבה את הדגם האורתודוקסי.

דומה שדפוסי הדתיות המסורתית לא הפריעו לאליטה הרבנית בחיי היומיום, שכן היא שימשה גם מקור לריכוך תהליכי החילון; ועם זאת יש לזכור, כי הדתיות המסורתית ביטאה היטב את משמעות מעמדם הלא ברור של הרבנים בקהילותיהם. הרבנות המזרחית המשיכה להיות מוסד מכובד, אולם כפי שטוען שלמה דשן (1972), בפועל היא התרוקנה מכל תוכן חברתי ומאפקטיביות פוליטית, למעט אולי ההשפעה הדתית בתחומי ניהול הפולחן או ייחוס יכולת מאגית כזאת או אחרת לרב מסוים. החילון אצל היהודים המזרחים לא היה כרוך בתנועה של עימות, תוקפנית ואנטי־דתית (דשן, 1994; זוהר, 2001) אלא התבטא בעיקר בהתרחקות מקיום אורח חיים דתי יחד עם מתן כבוד למסורת הדתית ולרבנות. מצב זה הפך במציאות הישראלית ועם החשיפה לדגמי הדתיות האשכנזית למקור בלבול ומבוכה בקרב המנהיגות הרבנית. קהילתם והציבור שעמו התחככו הוסיפו לכבדם, אבל מעבר לכבוד, סמכותם הדתית כמורי הוראה וכמדריכי הוויית חיים נעקרה מכל תוכן. דומה שמעמדה הריק של הרבנות המזרחית בלט נוכח המציאות הקהילתית ההומוגנית יחסית של שומרי המצוות יוצאי מזרח אירופה ומרכזה ובכך אולי גם מקור חולשתה הפוליטית של הרבנות המזרחית עד הופעתה של ש"ס באמצע שנות השמונים (השוו: דון־יחיא, 1982; קול סיני, 12 [כרך תשכ"ג], עמ' 304).

בין מבוכה למשבר בהתפתחות התודעה החרדית ביהדות המזרחית

חולשת המנהיגות הרבנית נוכח אתגרי המודרניזציה הישראלית לא נעלמו מעיני 'נאמני התורה'. בטאון התנועה ייחד בראשית דרכו מקום להתבטאות ביקורתית בהקשר הזה. במאמרו

הפולמוסי מצליף עורך הדין אליהו בן־זימרה, בהנהגה הרבנית המזרחית. לטענתו, חולשת הדתיות המזרחית נובעת מסגירותם של הרבנים, מהתרחקותם מענייני הציבור ובעיקר מהתגדרותם בדלת אמותיו של בית־המדרש. הוא מתאר את רבני הציבור המזרחי בישראל של שנות השישים ספונים מאחורי קתדראות של שיעורי הלכה בעולם ההולך ומתרוקן מיושביו. הוא דורש מהמנהיגות הרבנית לנקוט עמדה תקיפה יותר, הכרעתית יותר ואקטיבית יותר. חלק מביקורתו הוא מפנה אל **קול סיני** עצמו:[5]

> לפי תוכן הגיליונות עד כה ניתן לחשוב שהביטאון מופנה אך ורק לרבנים ת"ח [תלמידי חכמים] יושבי בתי כנסיות [...] הלא הכוונה היא שהביטאון יגיע לשכבות רחבות [...] לפועלים לבעלי מלאכה וסוחרים שאינם חדורים כל כך ביראת שמים ובקיום מצוות? מי מבין אילו יקרא בעניין את המאמר של כב' הרב עובדיה הדאיה על 'בעיית המזוזות בחותם משרד הדתות ודינם' הגם שהינו כתוב בלשון בעלי המלאכה שאיננה מובנת לפשוטי העם? [...] יש לשמח שמחה גדולה [...] על רבנים אשר אינם מסתגרים בין דלת כתליה של הישיבה – כרוב רובם ומניינם של הרבנים האשכנזיים – אלא יוצאים להשפעה רוחנית [**קול סיני**, גיליון ה (תשכ"ב), עמ' 95].

טקסט ביקורתי מעין זה לא הופיע עוד בקול סיני. ואולם חוזרות ונשנות בגליונות קול סיני הקריאות לאקטיביזם דתי ולתיקון המציאות בידי בני תורה, תלמידי ישיבות ורבנים. פעילי התנועה אף פעלו לשם כך לא מעט. אולם נראה שנדרשה התארגנות ממוסדת, שקול סיני כבר הכריז בתחילת שנות השישים על כוונתו להקימה, מעבר לשיעורים בהיקף מקומי כזה או אחר או להרחבתה של ישיבה תיכונית.

קול סיני ועמו תנועת 'נאמני התורה' חדלו מלהתקיים בתחילת שנות השבעים, אם מחוסר יכולת כספית להוציא לאור את הביטאון ואם מסיבות אחרות הקשורות לפוליטיקה הפנימית בחוגי הרבנות המזרחית. מפעלים שונים המזוהים עם יוזמות של פעילי התנועה, כמו הקמת ישיבה תיכונית חרדית בירושלים בראשותו של הרב עובדיה יוסף המיועדת לעולים החדשים מארצות האסלאם, נסגרו אף הם. כמו כן התמוסס נסיונה של התנועה לקדם את עצמה לפעילות פוליטית באמצעות מעורבות בפעילות 'ועד העדה הספרדית' עתיר המשאבים. עם זאת שימשה תנועת 'נאמני התורה' מקור לחשיפת האליטה הרבנית המזרחית אל הניסיון האורתודוקסי והאולטרה־אורתודוקסי האשכנזי, אם באמצעות חיבור הציבור המזרחי אל המיתוסים ואל סיפורי ההתמודדות בחילון ובהשכלה המלווים את האורתודוקסיה האשכנזית, ואם באמצעות העברת מסרים רעיוניים שמקורותיהם בתנועת המוסר הליטאית או בהגות החסידית. דוגמה בולטת לכך היא כתביו של הרב אברהם חפוטא, יליד מרקש ומתלמידי מוסדות אוצר התורה במרוקו, שהועברו בסוף שנות הארבעים אל עולם הישיבות

5. ספרור הגליונות עבר ככל הנראה שינויים פנימיים במערכת הביטאון. מכל מקום, הסימון המצוי במאמר זה נאמן לגליונותיו הכרוכים של הביטאון.

הליטאיות המתחדש. בכתביו הוא מעיין בשאלות של אמונה, של הגות ושל זהות יהודית, שאלות המזכירות לא מעט את השיח של תנועת התשובה החרדית ביהדות המזרחית בשנים האחרונות (גודמן, 2002; שרעבי, 2004).

קריאותיהם של 'נאמני התורה' להתמודדות אקטיבית של הרבנות המזרחית עם אתגרי החילון והמודרניזציה הישראליים הבשילו לכדי מעשה באמצע שנות השמונים בדמות התארגנותה הפוליטית של מפלגת ש"ס. בין הסיבות הישירות להקמתה היתה העמידה הפוליטית של חוגי חרדים מזרחיים מול מה שנראה בעיניהם אפליה על בסיס עדתי מצד החרדים האשכנזים בתחומי חיים שונים. בלטה בהקשר זה המכסה לקבלתם (ובעצם אי־קבלתם) של בני משפחות החרדים המזרחים למוסדות החינוך של אגודת־ישראל. על אף עמדתה המוצהרת בסוגיה זו, לא הצליחה המנהיגות הרוחנית של הישיבות החרדיות, בעיקר הליטאיות, לעקור את מה שהפך ל'מנהגו של עולם' בחברה החרדית.

בנצלם את הפולמוס הפוליטי בין חוגי הליטאים והחסידים באגודת־ישראל על הקצאת משאבים ממשלתיים למוסדותיהם, הצליחו פעילים חרדים מזרחים להשיג מעין 'הכשר' ממנהיגים ליטאים להקמתה של מפלגה חרדית עדתית שתייצג את מטרותיהם. נראה כי אלה ראו בכך לא רק תמיכה בציבור גדול של משפחות בני תורה ספרדים שלמדו במוסדות ליטאיים או בשיטה הליטאית, כי אם גם אפשרות להיפרדות מדורגת מאגודת־ישראל לקראת הקמת מפלגה משל עצמם. ה'הכשר' בא גם מרבני החוגים החרדים המזרחים ובהם רבני ישיבת פורת יוסף שחששו אולי מאחריות לפילוג באגודת־ישראל וסמכו על ההסכמה של המנהיגות הרוחנית הליטאית. הצטרפה גם דעתו של הרב עובדיה יוסף, לשעבר הרב הראשי הספרדי ומי שהוזמן לשמש מנהיגה הרוחני של המפלגה. הוא ראה בהקמתה של מפלגה חרדית־מזרחית הזדמנות לביסוס שיטתו ההלכתית לפחות בקרב יוצאי ארצות האסלאם ולביסוסה של חברת לומדים חרדית מזרחית.

בתוך פחות משני עשורים היתה ש"ס לסיפור הצלחה אלקטורלי בפוליטיקה הישראלית. מה שהחל בפרויקט עדתי־פוליטי, אוטונומי, הנשען על חוגי הליטאים האשכנזים כתעודת ביטוח אלקטורלית, היה בשנות התשעים למפלגה רבת עוצמה החולשת על עמדות שררה ועל משאבים שלטוניים. עוצמתה של ש"ס הביאה גם לנטישתה את 'תעודת הביטוח' הליטאית בהציבה עמדות עצמאיות בסוגיות שונות, לא אחת הפוכות מעמדת המנהיגות הליטאית. ש"ס המונהגת בידי רבנים שרכשו את השכלתם התורנית במוסדות חרדיים שימשה ומשמשת מקור לפוליטיזציה של החיים הדתיים ביהדות המזרחית. בכך היא משמשת בעקיפין מקור לעיצוב הרעיון העדתי כנושא תביעה אידאולוגית המגובה בעשייה חינוכית, סמלית וארגונית לגיבוש עדות המזרח בתור חלופה לקיום יהודי – הן מול החברה הישראלית בכלל והן מול הציבור האורתודוקסי של יוצאי מרכז אירופה ומזרחה. הרבנים, הרועים הרוחניים, לא היו בגדר תפאורה המייצגת את המורשת העדתית כמו שהיה במקרה של מפלגת תמ"י. הפעם היו הם 'בעלי הבית', אליטה רבנית בעלת השפעה וכוח לשנות את המציאות. וכך בקלטות התעמולה של המפלגה מתאר מנהיגה הרוחני, הרב עובדיה יוסף, את התנועה כפרויקט שמטרתו תיקון חברתי באמצעות העמדת מסד דתי־מסורתי לבנייתה של קהילה דתית יציבה

ובעלת משאבים. לטענתו של הרב יוסף, אסור לרבנים ולתלמידי החכמים בני הישיבות להסתגר, אלא עליהם להקהיל קהילות. אין משימתו של הרב לשמר את חיי הקהילה הדתית כי אם ליצור אותם. על הרב המקומי להיות מעורב בחיי היומיום של הקהילה הקרובה והרחוקה ממנו (Leon, 2006); רק באמצעות מיסוד הרגש הדתי לכדי חיי קהילה יש משום תיקון למשבר ולמבוכה של האליטה הרבנית המזרחית.

סיכום: בין גורמים מעכבים לגורמים מעצבים בהתפתחות החרדיות המזרחית

פיתוחה של השקפה חרדית משברית ביהדות המזרחית בישראל מתרחשת תחת שלושה תנאי רקע בולטים, המצטרפים אל התנאים המורכבים של הקליטה ושל ההתערות החברתית והכלכלית: (א) המעבר מדגם המודרניזציה הקולוניאלית אל דגם המודרניזציה הישראלית; (ב) ההתחככות הבלתי־אמצעית עם הניסיון האורתודוקסי והאולטרה־אורתודוקסי האשכנזי בהגדרתו של משבר החיים הדתיים ובטיפול בו נוכח אתגרי המודרניזציה; (ג) ההתחככות עם התרבות הפוליטית הציונית. בתנאי רקע אלה בלטה ההתייחסות אל שאלות של חילון וזהות יהודית לעומת דגמים הלכתיים אחרים שהתקיימו בחברה הישראלית ובראשם האורתודוקסיה והאולטרה־אורתודוקסיה החרדית. המבוכה שהפגינה האליטה הרבנית המזרחית מול מה שנראה תחילה כהבטחה להגיע אל חברה מסורתית יותר, שבה ישוקם מעמדה של האליטה הרבנית, פינתה את מקומה לתודעת משבר שעוצבה מתוך החיכוך היומיומי והארגוני עם עולמה של האורתודוקסיה האשכנזית לגווניה. דומה שחיכוך זה מילא תפקיד מכריע בגיבוש התגובה האולטרה־שמרנית על תהליכי המודרניזציה והחילון. ראשית, דומה שחיכוך זה סייע לתרגום שאלת החילון אל תוך סכמות המודרניזציה הישראלית שבעיצובה היה מקום בולט ליהדות המזרח־אירופית ובתוכה גם לכוחות הדתיים. שנית, החיכוך הביא לידי הצבעה על מקורות אפשריים לפתרון מידי ולפתרון לטווח הארוך ובהם: הצטרפות אל או הקמה של מוסדות חינוך האמונים על גישה הלכתית אדוקה; פעילות של החזרה בתשובה ותיעולה אל חידושה של הקהילה הדתית, מתוך ניסיון להקנות פתרון הלכתי ובעיקר סמלי לשאלת מקומו של היהודי המסורתי בקהילה הדתית המסורתית המתחדשת (ליאון, 2005). שלישית, פנייה אל הפוליטיקה כאל מקור אפשרי לשינוי פני המציאות באמצעות שימוש בה כבסיס לרכישת כוח והשפעה לשם תיקון 'קהילת היהודים המזרחים' או החברה הישראלית בכלל.

עלינו להבין אפוא את התגבשותה של תגובה חרדית ביהדות המזרחית בתנאי המודרניזציה הישראלית לא רק מנקודת מבט של הסרת מעכבים, אלא גם מתוך השינוי והמפנה המתרחשים מעצם המעבר בין דגמים של מודרניזציה. לצד הגורמים המעכבים יש להביא בחשבון את קיומם של גורמים המעצבים ומרחיבים את התגובה החרדית ביהדות המזרחית. נראה שרשאים אנו לומר כי שאלת התפתחותה של החרדיות המזרחית אינה רק תוצאה של חשיפה למודרניזציה חלקית או מקיפה, כי אם גם הפרשנות המוקנית לאתגר הזהות הדתית והיהודית

שהמודרניזציה מציבה. פרשנות זו יכולה לצמוח לאו דווקא כמענה לסוכני המודרניזציה אלא מתוך התחככות עם גורמים הקרובים לעולמך, הקרובים לאורחות חייך. מבחינה זו לאורתודוקסיה ולגופים החרדיים היה מן המשותף עם חכמי ההלכה המזרחים יותר משהיה לגופים הציוניים החילוניים. החיכוך עם עולמה של האורתודוקסיה והחרדיות התקיים בין היתר על מצע של קיום תרבותי, דתי הלכתי יומיומי משותף בבית־הכנסת המקומי, בשיעור ההלכה השכונתי, בבית־הדין, במועצה הדתית. אם נחזור אל טענתו של בראון (2000, עמ' 321) ולפיה 'כאשר נחשפו חכמי המזרח למודרניות של ממש, מקיפה ומגובשת [בארץ־ישראל המנדטורית] הגיבו בדומה לרבנים האשכנזים', הרי על בסיס האמור עד כאן נראה כי שאלת התפתחותה של החרדיות המזרחית אינה תלויה בהכרח רק במידת החשיפה למודרניזציה זו או אחרת, כי אם במידת החשיפה למודל אידאולוגי המפרש את המודרניזציה הזאת כאיום על סדרי החיים. חשיפה מעין זו אכן התקיימה במלוא עוזה בתנאיה של המודרניזציה הישראלית, עם החשיפה המסיבית למסורת ולנוסחאות התגובה האשכנזית האורתודוקסית והאולטרה־אורתודוקסית, שהתפתחו במפגש עם תהליכי מודרניזציה וחילון.

חולשה פוליטית ויחסי כוח, חריפים ככל שיהיו בהקשר זה, אינם מובילים בהכרח לדחייה של ההכרה במשבר הקיום ההלכתי. תודעה של משבר משותפת הן לאורתודוקסיה החרדית והן לשומרי המצוות מקרב העולים החדשים והוותיקים מארצות האסלאם. מנגד, פרשנות על מעין הבטחה שהבטיחו הפעילים הציונים ולא קיימו יכולה אכן להוביל את אותם שומרי מסורת ההלכה, רבנים ואנשי יומיום, לראות בחרדיות מקור לבנייה של חלופת זהות מסורתית 'אותנטית'. 'אותנטית' לא מבחינת המוצא או במובן העדתי, כי אם בטענתה לשיקום אידאולוגי של החיים הדתיים. לכן קשה לראות בתופעה החרדית המזרחית תופעה סינקרטיסטית או היברידית. תופעות סינקרטיסטיות או היברידיות הן לרוב תוצאת מפגש של שני עולמות שאין ביניהם כל מצע תרבותי או חברתי משותף (השוו: שרעבי, 2002). מנגד, המקרה החרדי ביהדות המזרחית הוא מקרה של מציאות משותפת על בסיס הניסיון להבין את תהליכי החילון הקולוניאלי והישראלי ולהתמודד מולם. בפנייה לאקטיביזם פוליטי יש להביא בחשבון גם את השפעתה של המסורת הפוליטית הציונית. המעבר מהדגם הקולוניאלי של המודרניזציה אל הדגם הישראלי היה גם מעבר מדגם המווסת במידה רבה פעילות פוליטית אקטיבית אל דגם של מודרניזציה הרואה בפוליטיקה חלק בלתי־נפרד מהגדרת המפנה המודרני ביהדות (ויטל, 1978; אייזנשטדט, 1996; פלד, 2002). הופעתה של ש"ס בשנת 1984 ביטאה לא רק מהלך המגיב על תנאי הקיום העדתי בחברה החרדית אלא גם מהלך המגיב על מקומה המעצב של המודרניזציה הישראלית. הקמת ש"ס ביטאה אפוא גם את היחס הדיאלקטי המתקיים בין המודרניזציה הישראלית לבין האורתודוקסיה האשכנזית, וגם את מקומה של הפוליטיקה בניסוח 'משבר המודרניזציה' ובטיפול בו.

ההבנה השגורה במחקר בנושא התפתחותה של אורתודוקסיה וחרדיות ביהדות המודרנית מתארת הופעה זו כתגובה על משבר (כץ, 1987; סאמט, 1987; פרידמן, 1991; בר־לב, 1986). ה'משבר' נתפס כתופעה אובייקטיבית, כתנאי היסטורי מבני שאתו מתמודדת האליטה הרבנית ההלכתית. מהרחבתה של התגובה החרדית ביהדות המזרחית יכולים אנו ללמוד על

ה'משבר' כתופעה סובייקטיבית, פרשנית במידה רבה; 'משבר' כתופעה שהגדרתה תלויה גם בניסיון להקנות סדר נוכח מציאות שנדמית כאוטית ומפורקת – מפורקת מנקודת המבט של כלי ההבנה הנתונים בידי האליטה הרבנית בבואה להסביר את המתרחש לעצמה ולסביבתה.

* * *

הדיון עד כה נוגע לשיח הציבורי בישראל שנרמזת בו לא פעם שאלת ה'אותנטיות' של החרדיות המזרחית. לדעתי יש קושי סוציולוגי בטענה שהחרדיות המזרחית היא תופעה שאינה אותנטית או אורגנית למהלך ההיסטוריה והתרבות של יהודי המזרח. אין זאת משום טענה־שכנגד להיותה של חרדיות זו אותנטית, כלומר חלק בלתי־נפרד מהמסורת והמורשת של היהדות המזרחית. טענת האותנטיות מעוררת קושי נוכח גישה רווחת בסוציולוגיה, המושפעת מתפיסות אתנומתודולוגיות או פנומנולוגיות אחרות, ולפיה אין בנמצא תופעות חברתיות ובכלל דתיות שאפשר להגדירן 'אותנטיות' או 'אורגניות'. טענת ה'אותנטיות' וה'אורגניות' מלווה לא פעם את תהליכי החיפוש המודרני והפוסט־מודרני אחר 'אותנטיות', כלומר אחר 'זהות' כלשהי, שהמחפשים מייחסים לה 'מהות' (שגיא, 2006, עמ' 208-245). טענת האותנטיות או החיפוש אחר אותנטיות, אלה כשלעצמם עשויים להוביל להבניה של מציאויות חברתיות ותרבותיות הנתפסות אותנטיות. ואולם יש לזכור שהחיפוש אחר אותנטיות והטענה לאותנטיות מקורן בהבניה חברתית, היסטורית או תרבותית. כך למשל עומד שמואל נ' אייזנשטדט (1998, עמ' 17) על טענת הקמאיות המלווה תדיר התארגנויות לאומיות ואתניות מודרניות. לדבריו: 'אף על פי שהקמאיות מוצגת תמיד כמשהו "קדום", כנתון טבעי, היא נבנית למעשה מחדש, ללא הרף'.

מלכתחילה אין האורתודוקסיה היהודית ובתוכה החרדיות בגדר תופעות 'אותנטיות', אלא תופעות הטוענות לאותנטיות הן בזיקה למסורת היהודית ואורחותיה, והן כלפי הזיהוי הסוציולוגי המלווה את המונח 'חרדיות' (שגיא, 2006, עמ' 208-245). כך גם בנוגע למונח 'יהדות מזרחית' או 'דתיות מזרחית' (שנהב, 2003). אלא שבלב המונחים 'דתיות מזרחית' או 'יהדות מזרחית' אין מוצבים אידאולוגיה או השקפת עולם המגדירים אותם מלכתחילה והם רפלקסיביים לעצמם כמו במונח 'חרדי'. ואולם 'חרדיות' אינה סמן של זהות ייחודית אלא מקור לתוכנית פעולה דתית, פוליטית וחינוכית הצומחת אל מול אתגרי המפנה המודרני. כך, לצד היותה תופעה היסטורית שמקורה בתולדות יהודי מרכז אירופה ומזרחה נוכח המודרניות, הפכה החרדיות, בדומה לתופעות ראקציוניות חברתיות אחרות בעת המודרנית, לתופעה מודולרית. החרדיות נעשתה אופציה של זהות, של אורח חיים יהודי דתי מגיב, שאלה המתגדרים במסגרתו חותרים להלימה ככל האפשר בין דרישות ההלכה לבין אתגרי המודרנה. ככל תופעה מודולרית נבנתה אף החרדיות מחדש בהקשרים היסטוריים שונים ובהשפעת כוחות חברתיים. אחד ההקשרים האלה הוא ההיסטוריה של יהודי ארצות האסלאם במפנה המודרני.

מסקנה תאורטית אפשרית, הנקשרת אל השימוש בתאוריה הרב־מודרנית, שהצבעתי עליה בתחילת המאמר, היא: כשם שתהליך המודרניות הוא מודולרי, אך ייחודי בהתאמתו

לסביבה החברתית והתרבותית שבה הוא מתחולל, כך גם השינוי באינטראקציה בין דת לבין מודרניות מקבל התאמה ייחודית. מסקנה מעין זו עשויה לשמש בדיון באסטרטגיות המתפתחות מתוך התגובות האולטרה־שמרניות ביהדות כלפי הרב־מודרניות. למשל, פיתוח מגוון של תגובות אורתודוקסיות, אולטרה־אורתודקסיות וחרדיות, המעוצבות מתוך ואל מול התנאים הייחודיים של הזמן והמרחב שבהם הן מופיעות. דוגמה חשובה לכך היא התפתחות החרדיות ביהדות המזרחית בישראל.[6]

ביבליוגרפיה

אייזנשטדט שמואל נ' (1998). 'ההבניה של הזהות הקולקטיבית – כמה אינדיקציות אנליטיות והשוואתיות', **סוציולוגיה ישראלית**, א (1), עמ' 13-38.

אייזנשטדט שמואל נ' (1996). 'המאבק על סמלי הזהות הקולקטיבית ועל גבולותיה בחברה הישראלית הבתר־מהפכנית', בתוך: פנחס גינוסר, אבי בראלי (עורכים), **ציונות: פולמוס בן זמננו (עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא), המכון למורשת בן־גוריון, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה־בוקר, עמ' 1-30.

אייזנשטדט שמואל נ' (1988). 'מודרניזציה בלי התבוללות – הערות למבנה החברתי של יהדות בבל', **פעמים**, 36, עמ' 3-6.

בן־רפאל אליעזר (2001). **זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן־גוריון**, המכון למורשת בן־גוריון, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה־בוקר.

בר־לב מרדכי (עורך) (1986). **החינוך הדתי בחברה הישראלית**, המרכז למחקר ותיעוד של החברה הישראלית, האוניברסיטה העברית, ירושלים.

בראון בנימין (2000). 'חכמי המזרח והקנאות הדתית – נקודות לקראת בחינה מחודשת', **אקדמות**, י', עמ' 289-324.

ברויאר מרדכי (2003). **אוהלי תורה: הישיבה, תבניתה ותולדותיה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים.

6. דוגמה בעניין זה מציג יואל פינקלמן (Finkelman, 2002) בעקבו אחר השתנותה של הישיבה הליטאית עין־החיים בהקשרים חברתיים־גאוגרפיים שונים עם המעבר ממזרח אירופה לארצות־הברית. דוגמה אחרת היא ההבדל בין ההתארגנות החרדית־הליטאית בישראל כ'חברת לומדים' לבין הדגם החרדי־הליטאי בארצות־הברית המשלב לימודים עם תעסוקות מסורתיות ואף מודרניות בקרב גברים (פרידמן, 1991; גונן, 2000). נוסף על כך, המבנים החרדיים כמו גם הדגשים החרדיים משתנים נוכח אתגריה של המודרנה על ציר הזמן. חיים סולוביצ'יק ומנחם פרידמן, כל אחד במחקרו, נתנו את הדעת על כך בדיוניהם בהתגבשותה של החברה החרדית לאחר שואת היהודים. השניים הצביעו על השינוי המתרחש בגיבושה של האסטרטגיה החרדית בין היתר כחלק משיקום המסורת החיה באמצעות ההיצמדות לאות הכתובה (פרידמן, 1991; Soloveitchick, 1994).

גודמן יהודה (2002). **החזרה בתשובה וזהויות דתיות חדשות בישראל בתחילת שנות האלפיים**, המרכז לפיתוח על שם ספיר ליד אוניברסיטת תל־אביב, תל־אביב.

גונן עמירם (2000). **מהישיבה לעבודה: הניסיון האמריקני ולקחים לישראל**, מכון פלורסהיימר, ירושלים.

דון־יחיא אליעזר (1982). 'מנהיגות דתית ומנהיגות פוליטית', בתוך: אלה בלפר (עורכת), **מנהיגות רוחנית בישראל**, דביר, תל־אביב, עמ' 106-130.

דשן שלמה (2001). 'יהודי בגדאד במאה ה־19: הצמיחה של רב גוניות מעמדית ותרבותית', **זמנים**, 73, עמ' 30-44.

דשן שלמה (1991). 'הדתיות של יוצאי צפון־אפריקה וארצות המזרח', בתוך: משה שוקד, שלמה דשן (עורכים), **דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון אפריקה**, מהדורה מורחבת, מכון בן־צבי, ירושלים, עמ' 237-249.

דשן שלמה (1994). 'הדתיות של המזרחים – ציבור, רבנים ואמונה', **אלפיים**, 9, עמ' 44-58.

דשן שלמה (1972). 'קליטה ומאבק חברתי במושב חדש', בתוך: דן גלעדי (עורך), **מושבי עולים: קובץ מאמרים סוציולוגיים**, תנועת מושבי העובדים בישראל, תל־אביב.

הורוביץ נרי (2006). הרב עובדיה יוסף – השנים המעצבות, בתוך: א' רביצקי (עורך), **ש"ס – היבטים תרבותיים ורעיוניים**, מרכז יצחק רבין ועם עובד, תל־אביב, עמ' 165-194.

הורוביץ נרי (2001). 'החרדים ובית המשפט העליון: שבירת כלים בפרספקטיבה היסטורית', **כיוונים חדשים**, 5, עמ' 22-78.

הורוביץ נרי (2000). 'ש"ס והציונות – ניתוח היסטורי', **כיוונים חדשים**, 2, עמ' 30-60.

הראל ירון (1992). 'תמורות ביהדות סוריה 1840-1880', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן.

ויטל דוד (1978). **המהפכה הציונית**, עם עובד, תל־אביב.

זוהר צבי (2002). 'אשרור דתי של הציונות כתנועת לאומית חילונית – פרק במשנת הרב כלפון משה הכהן', **ישראל**, 2, עמ' 107-126.

זוהר צבי (2001). **האירו פני המזרח: הלכה והגות אצל חכמי ישראל במזרח התיכון**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

חבר חנן, שנהב יהודה, מוצפי־האלר פנינה (עורכים) (2002). **מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

חזן חיים (2000). 'אני מאשים', **תיאוריה וביקורת**, 16, עמ' 269-273.

חטינה מאיר (2000). **האסלאם במצרים המודרנית**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

טסלר ריקי (2003). **בשם השם: ש"ס והמהפכה הדתית**, כתר, ירושלים.

ידגר יעקב, ליבמן ישעיהו (2003). 'מסורתיות יהודית ותרבות פופולרית בישראל', **עיונים בתקומת ישראל**, 13, עמ' 163-180.

כאזום עזיזה (2000). 'תרבות מערבית, תיוג אתני וסגירות חברתית – הרקע לאי השוויון האתני בישראל', **סוציולוגיה ישראלית**, 2, עמ' 385-428.

כץ יעקב (1995). **הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים.

כץ יעקב (1992). **ההלכה במיצר: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה**, מאגנס, ירושלים.

כץ יעקב (1987). 'אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית', **כיוונים**, 33, עמ' 89-98.

כץ יעקב (1983). **לאומיות יהודית: מסות ומחקרים**, ההסתדרות הציונית, ירושלים.

כץ יעקב (1963). **מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי הביניים**, מוסד ביאליק, ירושלים.

לאו בנימין (2005). **ממרן ועד מרן: משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף**, ידיעות אחרונות, תל־אביב.

לואיס ברנרד (2004). **מה השתבש? ההתנגשות בין האסלאם והמודרניות במזרח התיכון**, דביר, תל־אביב.

לואיס ברנרד (1996). **היהודים בעולם האסלאם**, מרכז זלמן שזר, ירושלים.

לופו יעקב (2004א). **האם החזירה ש"ס עטרה ליושנה?**, מכון פלורסהיימר למחקרי מדיניות, ירושלים.

לופו יעקב (2004ב). **ש"ס דליטא: ההשתלטות הליטאית על בני תורה ממרוקו**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

ליאון נסים (2005). 'התנועה החרדית אצל המזרחיים בישראל בראי ובחיי הפרקטיקה הדתית', חיבור לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל־אביב, רמת אביב.

ליבמן ישעיהו (עורך) (1989). 'הקדמה', **לחיות ביחד: יחסי דתיים־חילוניים בחברה הישראלית**, כתר, ירושלים, עמ' 9-16.

ליסק משה (1999). **העלייה הגדולה בשנות החמישים: כשלונו של כור ההיתוך**, מוסד ביאליק, ירושלים.

סאמט משה (1987). 'האורתודוקסיה', **כיוונים**, 33, עמ' 99-115.

סומך ששון (2004). **בגדאד, אתמול**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

סיוון עמנואל (1997). **מיתוסים פוליטיים ערביים**, עם עובד, תל־אביב.

סמוחה סמי (2003). 'העדתיות היהודית בישראל כתופעה ממשית מתמשכת (על המזרחים **בישראל: עיון ביקורתי מחודש בעריכת חנן חבר, יהודה שנהב ופנינה מוצפי־האלר**)', **עיונים בתקומת ישראל**, 13, עמ' 397-412.

סעדון חיים (1999). 'המאבק על דמות החינוך בתוניסיה בשנים 1878-1939', בתוך: רות פלדחי ועמנואל אטקס (עורכים), **חינוך והיסטוריה: הקשרים תרבותיים ופוליטיים**, מכון זלמן שזר, ירושלים, עמ' 305-328.

עוז עמוס (1983). **פה ושם בארץ־ישראל בסתיו 1982**, עם עובד, תל־אביב.

פאנון פרנץ (2006). **מקוללים עלי אדמות**, בבל, תל־אביב.

פישר שלמה (1993). 'שני דפוסים של מודרניזאציה – על ניתוח הבעיה העדתית בישראל', **תיאוריה וביקורת**, 1, עמ' 1-22.

פלד יואב (2001). 'חידה ושמה ש"ס', בתוך: יואב פלד (עורך), **ש"ס: אתגר הישראליות**, ידיעות אחרונות, תל־אביב, עמ' 52-74.
פלד רינה (2002). **'האדם החדש' של המהפכה הציונית: השומר הצעיר ושורשיו האירופיים**, עם עובד, תל־אביב.
פלדמן ענת (2001). 'גורמים בצמיחת מפלגה חדשה: התאחדות הספרדים שומרי התורה (תנועת ש"ס)', חיבור לקבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן.
פרידמן מנחם (1991). **החברה החרדית בישראל: מקורות, מגמות ותהליכים**, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים.
צור ירון (2001). **קהילה קרועה: יהודי מרוקו והלאומיות, 1943-1954**, עם עובד, תל־אביב.
קימרלינג ברוך (2004). **מהגרים, מתיישבים, ילידים: המדינה והחברה בישראל – בין ריבוי תרבויות למלחמות תרבות**, עלמא ועם עובד, תל־אביב.
קפלן קימי (2003). 'חקר החברה החרדית בישראל – מאפיינים, הישגים ואתגרים', בתוך: עמנואל סיון, קימי קפלן (עורכים), **חרדים ישראלים – השתלבות בלא טמיעה?**, הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, תל־אביב, עמ' 224-278.
שגיא אבי (2006). **המסע היהודי־ישראלי: שאלות של תרבות ושל זהות**, מכון הרטמן, ירושלים.
שגיב דוד (2004). **יהדות במפגש הנהריים: קהילת יהודי בצרה 1914-1925**, כרמל, ירושלים.
שוורצפוקס שמעון (עורך) (1987). **האליאנס בקהילות אגן הים התיכון בסוף המאה הי"ט והשפעתו על המצב החברתי והתרבותי**, משגב ירושלים, ירושלים.
שטרית שלום סמי (2004). **המאבק המזרחי בישראל: בין דיכוי לשחרור, בין הזדהות לאלטרנטיבה, 1948-2003**, עם עובד, תל־אביב.
שנהב יהודה (2003). **היהודים־הערבים: לאומיות, דת ואתניות**, עם עובד, תל־אביב.
שניר ראובן (2005). **ערביות, יהדות, ציונות: מאבק זהויות ביצירתם של יהודי עיראק**, מכון יד בן־צבי, ירושלים.
שרעבי אסף (2004). 'הכנסים של הרב אמנון יצחק', עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן.
שרעבי רחל (2002). **סינקרטיזם והסתגלות: המפגש בין קהילה מסורתית ובין חברה סוציאליסטית**, צ'ריקובר, תל־אביב.

Cohn Bernard (1992). *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Oxford University Press, Delhi.
Eisenstadt Shmuel N. (2002). 'Mirror-Image Modernities: Contrasting Religious Premises of Japanese and U.S. Modernity', in: Richard Madsen et al. (eds), *Meaning and Modernity: Religion, Polity and Self*, University of California Press, Berkeley, CA, pp. 56-77.

Eisenstadt Shmuel N. (2000). 'Multiple-Modernities', *Daedalus*, 129, pp. 1-30.
Finkelman Yoel (2002). 'Haredi Isolation in Changing Environment: A Case Study in Yeshivah Immigration', *Modern Judaism*, 22, pp. 61-82.
Lehmann David, Siebzehner Batia (2006). *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*, Hurst, London.
Leon Nissim (2006). 'Benefitting the Public: The Wider Influence of R. Ovadia Yoseph's Halakhic Project', *Studies in Contemporary Jewry*, Oxford University Press (forthcoming).
Shokeid Moshe (1995). 'The Religiosity of Middle Eastern Jews', in: Shlomo Deshen et al. (eds.), *The Sociology of Religion in Israel: Israeli Judaism*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ.
Soloveitchick Haim (1994). 'Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy', *Tradition*, 28, 4, pp. 64-130.
Wittrock Brian (2002). 'Rethinking Modernity', in: Eliezer Ben-Rafael, Yitzhak Sternberg (eds.), *Identity, Culture and Globalization*, Brill, Leyden, pp. 49-74.

ספרות, עיתונות וקלטות תורניות

[הרב] חורי נסים חזקיה (תש"ן). **ספר חן וחסד על חמישה חומשי תורה, נתיבות.**
[הרב] מנשה חיים (תש"ך). **ספר אהבת חיים, ירושלים.**
[הרב] צבאן, רפאל כדיר (תשנ"ד). **ספר שיירי הנפש, נתיבות.**
קול סיני: בטאון החוג הרעיוני הבלתי מפלגתי 'נאמני התורה'.
במערכה, בטאון ועד העדה הספרדית.

'קומוניזם אלטרואיסטי: הקבלה המודרניסטית של הרב אשלג

בועז הוס

מחקר הקבלה מיסודו של גרשם שלום ראה בחסידות את השלב החשוב האחרון בתולדותיה של המיסטיקה היהודית. שלום ורבים מתלמידיו סברו שהקבלה, שהיה לה תפקיד מרכזי בתולדות היהדות בימי הביניים המאוחרים וראשית העת החדשה, פסקה מלהיות גורם חשוב בתרבות היהודית בת זמנם, ומהמאה ה־18 לא נוצרו שיטות קבליות מקוריות וחדשניות.[1] אף־על־פי שבשנים האחרונות פונה תשומת הלב של החוקרים לתולדות הקבלה והחסידות במאה ה־20,[2] חקר הקבלה בתקופה המודרנית עדיין איננו תופס מקום מרכזי בשדה מחקר המיסטיקה היהודית, ומקובלים מרכזיים שפעלו בתקופה זו עדיין לא זכו לתשומת לב ראויה.

בניגוד להערכה של שלום ותלמידיו, העיון בקבלה של המאה ה־20 מלמד שבמחצית הראשונה של המאה ה־20 נוצרו שיטות קבליות חדשות ומקוריות המשלבות דוקטרינות ופרקטיקות קבליות עם עקרונות וערכים מודרניים. שיטות אלה, שמקצתן זוכות לאחרונה להשפעה לא מבוטלת בתרבות הישראלית, מייצגות לדעתי שלב חדש בתולדות הקבלה, ואותו אכנה בשם 'קבלה מודרניסטית'. אני מציע את המונח 'קבלה מודרניסטית' ולא 'קבלה מודרנית' כדי להדגיש שמדובר בשיטות קבליות שלא זו בלבד שנוצרו במסגרת המודרנה ובתגובה לה,[3] אלא שהן אף מחייבות היבטים מסוימים של התרבות המערבית המודרנית

* המאמר מבוסס על דברים שנאמרו בכנס 'חכמת הקבלה של ר' יהודה אשלג', שהתקיים באוניברסיטת בן־גוריון בנגב, 26.12.2004. אני מודה למר יונתן מאיר שקרא טיוטה של המאמר והעיר לי הערות חשובות.

1. גישה זו באה לידי ביטוי מובהק במאמרו של גרשם שלום, 'הרהורים על אפשרותה של מיסטיקה יהודית בימינו', אברהם שפירא (קיבץ והביא לדפוס), **דברים בגו: פרקי מורשה ותחייה**, תל־אביב 1975, עמ' 71-83. לשאלת יחסו של שלום לקבלה בת זמנו ראו: בועז הוס, 'לא לשאול כל שאלות', **פעמים**, 94-95 (תשס"ג), עמ' 57-72.

2. שם, עמ' 69-70. לאחרונה יצא לאור ספרו של יהונתן גארב, **יחידי הסגלות יהיו לעדרים: עיונים בקבלת המאה העשרים**, תל־אביב תשס"ה.

3. דוגמה מובהקת למקובל המגיב למודרנה, אך שולל את ערכיה (ובייחוד את היהודים המאמצים אותם) הוא ר' ישעיה אשר זליג (ריא"ז) מרגליות. על אודותיו ראו: יהודה ליבס, 'העדה החרדית בירושלים וכת

ומשלבות אותם בעקרונות קבליים. אף־על־פי שהקבלה המודרניסטית לא זכתה להשפעה ציבורית רחבה במחצית הראשונה של המאה ה־20, בשנים האחרונות זוכות שיטות קבליות שנוצרו בתקופה זו להשפעה הולכת וגוברת.

במאמר זה אתמקד במייצג מובהק של הקבלה המודרניסטית, ר' יהודה ליב אשלג,'בעל הסולם' (1884-1954), שהציג בכתביו הרבים פרשנות חדשנית לקבלת האר"י ולספר הזוהר ויצר שיטה מקורית ומורכבת, שהיא הבסיס לפעילותן של כמה אסכולות קבליות בנות זמננו. בדברים שלהלן אדון ביחסו של הרב אשלג למודרנה ובשילוב שיצר בין עקרונות מודרניסטיים לתמות קבליות. לפני שאפתח במאפיינים המודרניסטיים של קבלת הרב אשלג, ברצוני לסקור בקצרה את הרקע להתפתחותה של הקבלה המודרניסטית.

* * *

אימוץ ערכים מודרניים של תנועת ההשכלה היהודית הֵחל משלהי המאה ה־18 והיה כרוך במאבק נגד הקבלה. על אף נסיונות מסוימים לשלב בין הקבלה לערכי הנאורות, מרבית המשכילים היהודים במערב אירופה ובעיקר במזרחה דחו בחריפות את הקבלה והחסידות ופעלו נגדה באמצעים שונים.[4] בתגובה, חוגי המקובלים והחסידים במזרח אירופה התגוננו, הסתגרו והסתייגו מתנועת ההשכלה ומן הנסיונות לשלב בין התרבות המערבית המודרנית לתרבות היהודית.

למרות הקיטוב בין הקבלה להשכלה, במאה ה־19 היו גם הוגי דעות, משני המחנות, בעלי עמדות מתונות יותר, והם אף ניסו ליישב בין שני התחומים.[5] מגמה זו התעצמה בשלהי המאה ה־19 וראשית המאה ה־20. בהשפעת גישות נאו־רומנטיות, אוריינטליסטיות ולאומיות השתנתה אפוא הגישה המשכילית לקבלה ולחסידות, והוגים שונים, במערב אירופה ובמזרחה,

מדבר יהודה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ב), עמ' 137-152. על התנגדותו החריפה לרב קוק ראו שם, עמ' 148.

4. ראו: Boaz Huss, 'Admiration and Disgust: The Ambivalent Re-Canonization of the *Zohar* in the Modern Period', Howard Kreisel (ed.), *Study and Knowledge in Jewish Thought*, Beer Sheva 2006, pp. 205-210

5. על הגישה האוהדת לקבלה של אדולף פרנק ואלפרד ילינק, כמו גם על השילוב בין קבלה להשכלה בהגותו של אליה בן אמוזג, ראו שם, עמ' 209-210. קריאה ליישוב בין הקבלה להישגי המדע המודרני נמצאת בספרו של ר' פנחס ב"ר יהודה ליב הכהן לינטופ מליטא (ששימש רבה של ואבאלניק ואחר־כך של בירז), פתחי שערים, וילנה תרמ"א (1881): 'כי נחוץ להסליב(!) החכמות החדשות עם הקבלה כאשר אותם יחד בדורות הראשונים לאנשים אשר לא היה להם מושג רק מחכמת שאחר הטבעה מאריסטו כן עתה עלינו שחכמת הטבע הנסיונית עלתה על מרום עוזה וגרמה לכחש לאלקי הטבע, עלינו לחדש את החכמה הזאת ויש לדבר בזה בארוכה מאד מה היא מחקריה ויסודותיה', יח, ב, וראו גם: שם, כג, ג. וכן ראו: בצלאל נאור, 'גלגולי כתב־יד "אדיר במרום" לרמח"ל', סיני, רכג (תש"ס), עמ' נט-סב (אני מודה לתלמידי מר אליעזר באומגרטן שהפנה את תשומת לבי למאמר זה ולפועלו של לינטופ). וראו גם: אברהם ביק (שאולי), הגות במחשבת ישראל המקורית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 62.

הראו גישה אוהדת ואף מתלהבת לקבלה ולחסידות.[6] בד בבד, ובלי ספק בזיקה לתופעה זו, לחוגים מסורתיים במזרח אירופה היתה נכונות לשלב בין הקבלה למודרנה ונוצרו סינתזות מעניינות ביותר בין תפיסות מערביות מודרניות לעקרונות קבליים וחסידיים. דוגמה מובהקת היא הגותו של הלל צייטלין, חסיד חב"ד בילדותו, שהקדיש את חיבוריו הראשונים לשפינוזה וניטשה, שב לחסידות, עסק בתרגום הזוהר ופיתח גישה מיסטית, שבעקבות רבקה ש"ץ אופנהיימר אפשר לכנותה בשם 'ברסלביות ניטשיאנית'.[7] ניסיון לסינתזה בין הקבלה למודרנה בא לידי ביטוי גם בכתבי ר' יהודה יודל רוזנברג, שפעל בשלהי המאה ה־19 וראשית המאה ה־20 בפולין ואחר־כך בקנדה. רוזנברג – הידוע בעיקר בשל זיוף סיפור הגולם מפראג, בספרו נפלאות מהר"ל – תרגם את הזוהר לעברית והוסיף לו פירוש, שניסה להראות בו את ההתאמה בין הזוהר ובין חידושי המדע המודרני.[8] גם ר' שמואל אלכסנדרוב, שחי במחצית הראשונה של המאה ה־20 בבוברויסק (ונספה, כצייטלין, בשואה), הציע פרשנות מודרנית למושגים ולרעיונות הקבליים, שהושפעה בעיקר מהפילוסופיה של פרידריך וילהלם

6. על ההתלהבות האוריינטליסטית מן הקבלה והחסידות בתקופת ה־Fin de Siècle (מפנה המאה ה־19) ראו: פול מנדס־פלור, 'אוריינטליות ומיסטיקה – האסתטיקה של מפנה המאה הי"ט והזהות היהודית', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ג, ירושלים תשמ"ד, עמ' 623-681; Huss, 'Admiration and Disgust' (above note 4), pp. 212-235

7. רבקה ש"ץ אופנהיימר, 'דרכו של הלל צייטלין אל המיסטיקה היהודית', **כיוונים**, 3 (תשל"ט), עמ' 85. על פועלו של צייטלין ראו: שרגא בר־סלע, **בין סער לדממה: חייו ומשנתו של הלל צייטלין**, תל־אביב תשנ"ט; Arthur Green, 'Three Warsaw Mystics', בתוך: רחל אליאור ויוסף דן (עורכים), **קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ־אופנהיימר**, ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יג), ירושלים תשנ"ו, חלק אנגלי, עמ' 1-58; יונתן מאיר, 'התהוותו וגלגוליו של מפעל תרגום וביאור ספר הזוהר להלל צייטלין', **קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית**, י (תשס"ד), עמ' 119-157; הנ"ל, 'נפתולי סוד: הלל צייטלין, הרי"ל אשלג והקבלה בארץ ישראל', **באר רבקה: ספר היובל לרבקה הורביץ** (בעריכת אפרים מאיר וחביבה פדיה), באר־שבע תשס"ו (בדפוס). וראו גם הקדמתו של הנ"ל להלל צייטלין, **בחביון הנשמה** (בהכנה לדפוס). אני מודה ליונתן מאיר שמסר לי העתקים של מאמריו, לפני הדפסתם.

8. ראו: Ira Robinson, 'Kabbalah and Orthodoxy: Some Twentieth Century Interpretations' (unpublished paper), אני מודה לפרופ' רובינסון שמסר לי העתק של מאמרו. רוזנברג, שידע רוסית והכיר את ספרות ההשכלה, נעזר בתרגום הזוהר במלומד אברהם אליהו הרכבי, ראש המחלקה לספרות יהודית וכתבי יד מזרחיים בספריית סנט פטרסבורג. על דמותו של רוזנברג ופעילותו הספרותית והקבלית ראו: Idem, 'The Tarler Rebbe of Lodz and his Medical Practice', *Polin*, 11 (1998), pp. 53-61; Idem, 'Kabbalist and Communal Leader: Rabbi Yudel Rosenberg and the Canadian Jewish Community', *Canadian Jewish Studies*, 1 (1993), pp. 41-58; עלי יסיף, **הגולם מפראג ומעשים נפלאים אחרים**, ירושלים תשנ"א, עמ' 7-72; מאיר בר אילן, 'נפלאות ר' יהודה יודל רוזנברג', **עלי ספר**, יט (תשס"א), עמ' 173-180. על תרגומי הזוהר שלו ראו: מאיר, 'התהוותו וגלגוליו של מפעל תרגום וביאור ספר הזוהר להלל צייטלין' (לעיל הערה 7), עמ' 145-146, הערה 104; Huss, 'Admiration and Disgust' (above note 4), p. 222; הנ"ל, 'תרגומי ספר הזוהר', **תעודה**, 21 (בדפוס).

שלינג וולדימיר סולובייב.[9] פרשנות מודרנית רבת עניין לקבלת האר״י ולספר הזוהר, החותרת להוכיח את ההתאמה בין הקבלה למדע המודרני, מצויה בספריו של ר׳ זאב וולף טננבוים, ספר מפתח הקבלה, וספר ארז הלבנון שנדפסו בלונדון ב־1922.[10] ניסיון נוסף ליישב בין הקבלה למדע מופיע גם בחיבורו של ר׳ אליהו מרדכי הלוי ולקובסקי, יצירה חדשה בספרות הרבנית, משנת 1934.[11] ניסוח מודרני מעניין לעקרונות חסידיים מופיע בספרו של ר׳ מנחם אקשטין מרישא, תנאי הנפש להשגת החסידות, שנדפס בווינה, בשנת 1921.[12] השילוב בין הקבלה למודרנה הוא כידוע מאפיין מרכזי בהגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, כמו גם בהגותו של תלמידו הרב דוד הכהן, ה׳נזיר׳.

גם הרב אשלג הכיר את התרבות המודרנית בת זמנו, האמין בהתאמה בין הקבלה ובין המדע המודרני ושילב בהגותו יסודות קבליים ומודרניים. בכתביו המרובים, שמרביתם הם פירושים לקבלת האר״י ולספר הזוהר, הציג הרב אשלג שיטה קבלית חדשנית ורדיקלית, המוצגת בלשון הקבלה הלוריאנית, אך מטמיעה בתוכה עקרונות וערכי יסוד של המודרנה

9. על ר׳ אלכסנדרוב ופרשנותו המודרנית לקבלה ראו: אהוד לוז, ׳ספיריטואליזם ואנרכיזם דתי במשנתו של שמואל אלכסנדרוב׳, דעת, 7 (תשמ״א), עמ׳ 121-137.

10. זאב וולף טננבוים, ספר מפתח הקבלה, לונדון תרפ״ב. בשער הספר נכתב: ׳הספר הזה הוא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, והוא מורה דרך לכל החפץ לכנוס להיכל הקבלה להבין מעלת חז״ל, רחבת דבריהם ועומק מחשבותיהם, אשר קלעו אל המטרה ולא חטאו, ובספר הזה יוכח הקורא לדעת, כי כל חכמות הטבע החדשים נכללים באורח ההסברה אשר לקדושי עליון חכמי הרזים׳. ספר ארז הלבנון, שנדפס עם ספר מפתח הקבלה, הוא פירוש מפורט להקדמת הזוהר ׳על פי חוקי הטבע׳. על טננבוים ראו: מאיר, ׳נפתולי סוד׳ (לעיל הערה 7).

11. אליהו מרדכי ולקובסקי, ׳יצירה חדשה בספרות הרבנית׳, שני המאורות הגדולים: והוא חומר לעבודה, חוברת א, קידן תרצ״ד. ולקובסקי מציג את ספרו: ׳גשר בריא בנוי לתלפיות על התהום המפסיקה בין דעות המדע הכי אחרונות ובין קבלת אבות ומסורת עתיקה׳, הספר נדפס שנית בשנת תשי״א, עם מילואים ותוספות, ובליווי הקדמה ובה הערות של הרב קוק (שאיננו נזכר בשמו). הקונטרס ׳על הגאולה ועל התמורה׳, שבסוף הספר, נדפס גם בנפרד בשנת תשי״ד. צילום חלקו הראשון של הספר, עם הערות הרב קוק, נדפס שוב בתוך: משה יחיאל צוריאל, אוצרות הראי״ה, ב, תל־אביב תשמ״ח, עמ׳ 953-1038, וראו: מאיר, ׳נפתולי סוד׳ (לעיל הערה 7). שלום רשם בכתב ידו, בעותק הספר (מהדורת תשי״א) שנמצא בספריית שלום: ׳אחד מספרי הקבלה האחרונים המעניינים ביותר ומקוריים בנסיונו לפרש הדברים בראיה חדשה׳. שלום אף כותב שם שהמחבר (שעלה לארץ בשנת תרצ״ד ונפטר בירושלים בשנת תשכ״ד) התחרט על כתיבת הספר בגלל הדעות האפיקורסיות שעלו בו וגנז אותו.

12. מנחם אקשטין, תנאי הנפש להשגת החסידות, וינה תרפ״א. במכתב של אביו של המחבר, מרדכי אקשטין, שנדפס בראש הספר, הוא מביע תקווה שהספר יעשה ׳רושם גדול מאד אך בלב אותו החלק שבעמנו, אשר לדאבוננו כבר נתרחק מאמונתנו ותורתנו׳. הספר נדפס עוד קודם לכן, בכתב העת הדרך של אגודת־ישראל, ותורגם אחר־כך גם ליידיש. מהדורה עברית מצונזרת של הספר, בשם מבוא לתורת החסידות, נדפסה בתל־אביב בתש״ך. הספר תורגם לאחרונה לאנגלית: Menahem Eckstein, *Visions of a Compassionate World: Guided Imagery for Spiritual Growth and Social Transformation*, (Trans. Yehoshua Starett) New York & Jerusalem 2001. אני מודה לתלמידי אליעזר באומגרטן, שהפנה את תשומת לבי לספרו של אקשטין ומסר לי את המידע עליו.

ובייחוד ערכים קומוניסטיים ועקרונות מארקסיסטיים. שיטתו הקבלית של הרב אשלג עומדת ביסודן של כמה מן האסכולות הקבליות הפועלות בימינו, ובזכות פעילותן הנמרצת נעשתה לשיטה הקבלית הנפוצה ביותר כיום.

* * *

הרב אשלג נולד בוורשה בשנת תרמ"ה (1884) למשפחה חסידית. התחנך בישיבת גור ולמד חסידות אצל ר' שלום רבינוביץ מקאלושין, ר' יהושע אשר מפוריסוב ור' ישכר דב מבעלז. ככל הנראה התעניין הרב אשלג בקומוניזם כבר בצעירותו ואף סיפר שהשתתף בהפגנות הקומוניסטיות בוורשה בשנת 1906.[13] בשנת תרפ"ב (1921) היגר הרב אשלג לארץ־ישראל, שימש רב שכונת בית וגן בירושלים, הקים ישיבה בשם 'עטור רבנים', והחל לפתח ולהפיץ את תורתו הקבלית. חוץ מהשנתיים ששהה בלונדון (1926-1928), שם כתב את ספרו הקבלי הראשון,[14] פעל הרב אשלג בירושלים, בבני־ברק ובתל־אביב, עד לפטירתו ביום הכיפורים בשנת תשט"ו (1954).[15]

הרב אשלג היה מחבר פורה ביותר. בחיבוריו הקבליים הפרשניים, שהם מרבית יצירתו, נמצאים פירושים לקבלה הלוריאנית: **עץ חיים עם פרוש פנים מאירות ופנים מסבירות** (ירושלים תרפ"ז-תר"צ), **תלמוד עשר ספירות** (ירושלים תרצ"ז), **ספר בית שער הכוונות עם ביאור אור פשוט** (ירושלים ת"ש), כמו גם תרגום ופירוש מקיף **לספר הזוהר: הסולם** (ירושלים תש"ח-תשט"ו).[16] הרב אשלג חיבר כמה כתבים קבליים פוליטיים שנועדו לציבור הרחב: שמונה מאמרים, שנדפסו בשלוש חוברות שהתפרסמו לראשונה בתל־אביב, בשנת 1933 (וכונסו אחר־כך בספר **מתן תורה**),[17] ושני מאמרים שפורסמו בדו־שבועון בשם **האֶמה**,

13. דב סדן, **ארחות ושבילים**, תל אביב תשל"ח, עמ' 125.
14. עוד קודם לכן, בשנת 1914, הביא הרב אשלג לדפוס ספר שבחים חסידיים: **שיחות חיים**, פייטרקוב תרע"ד. ראו: מאיר, 'נפתולי סוד' (לעיל הערה 7).
15. לתולדות חייו של הרב אשלג ראו: אברהם מרדכי גוטליב, **הסולם: פרקי חייהם ומשנתם של רבותינו הקדושים האדמו"רים לבית אשלג ותלמידיהם**, ירושלים תשנ"ז, עמ' א-רכט; יצחק אלפסי, **אנציקלופדיה לחסידות**, ירושלים תשס"א, 'אישים', אות י, עמ' כה-כו; David Hansel, 'The Origin in the Thought of Rabbi Yehuda Halevy Ashlag: Simsum of God or Simsum of the World?', *Kabbalah*, 7 (2002), pp. 38-40; מיכה אודנהיימר, 'דרך הקבלה אל הקומוניזם', **הארץ** (מוסף), 17.12.2004, עמ' 23-30; מאיר, 'נפתולי סוד' (לעיל הערה 7).
16. על מהדורות של שלוש היצירות **פנים מאירות ופנים מסבירות**, **תלמוד עשר ספירות**, ו**בית שער הכוונות** ראו: נפתלי בן־מנחם, **כתבי רבי חיים וויטאל**, מתוך: **טמירין**, ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' רע (11), רפז (66), שכ-שכב (203-199). על הדפסת כתבי הרב אשלג (בעיקר על הדפסת **פנים מאירות ופנים מסבירות**) ראו בהרחבה, מאיר, 'נפתולי סוד' (לעיל הערה 7).
17. שלוש החוברות נדפסו בתל־אביב, בסיוון תרצ"ג. בחוברת הראשונה, **קונטרס מתן תורה**, מובאים המאמרים: 'עת לעשות', 'גילוי טפח וכיסוי טפחיים', 'מהות חכמת הקבלה' ו'מאמר מתן תורה' (לחג השבועות). בחוברת השנייה, **קונטרס הערבות**: 'מאמר הערבות', 'מהות הדת ומטרתה' והמשך המאמר 'מהות חכמת הקבלה'. בחוברת השלישית, **חוברת השלום**: 'מאמר השלום', המשך 'מהות

שיצא לאור בגיליון אחד בלבד, בירושלים, בשנת 1940.[18] עוד מאמרים של הרב אשלג ואיגרות שכתב לתלמידיו נתפרסמו לאחר מותו בספר פרי חכם.[19] חיבורים נוספים של הרב אשלג, ובהם מאמרים קבליים פוליטיים שכתב בשנות חייו האחרונות, פרסם לאחרונה מיכאל לייטמן, בנספח לספרו כתבי הדור האחרון.[20]

בכתביו הרבים מציג הרב אשלג שיטה קבלית מקורית ומורכבת, שלא זכתה עדיין לבירור מקיף במחקר.[21] ביסוד שיטתו הקבלית עומדת הבחנה בין שני עקרונות יסודיים ומנוגדים של ההוויה: ה'רצון להשפיע', העיקרון האלוהי הנמשך מן האין־סוף 'יש מיש', ו'הרצון

חכמת הקבלה' ו'החומר והצורה בחכמת הקבלה'. צבי מירוני (החולמים בירושלים, ירושלים תרצ"ט, עמ' 96) מספר שמשטרת המנדט הפסיקה את הדפסת החוברות משום שהרב אשלג לא קיבל רשיון להוצאת עיתון. לדעת גוטליב (הסולם, עמ' קכ), הסיבה להפסקת הפרסום היתה ההתנגדות לרעיונותיו הקומוניסטיים. ראו גם מאיר, 'נפתולי סוד' (לעיל הערה 7).

18. הגיליון היחיד של האמה (שהוגדר 'דו שבועון בין מפלגתי') יצא לאור בסיוון ת"ש (יוני 1940). המוציא לאור של כתב העת הוא בנו של הרב אשלג, שלמה אשלג, והעורך – ד"ר י' בורג. שני המאמרים של הרב אשלג (החתומים בראשי תיבות, י.ה.א [יהודה הלוי אשלג]) הם: 'בקורת למרקסיזם לאור המציאות החדשה, ופתרון מצרון אחוד האומה על זרמיה', ו'שם האומה, השפה והארץ'. כמו כן נדפס בגיליון מאמר של שלמה אשלג בשם 'לשאלת היום' ומאמר בשם 'היחיד' שעליו חתום א.ג.; צילום של האמה נדפס לאחרונה בנספח לספרו של מיכאל לייטמן, כתבי הדור האחרון, [ללא מקום ההוצאה] 2006, עמ' 399-422. לצילום של כתב העת ראו גם באתר: http://www.ashlag.info/kbl_heb/content/view/full/1221

19. את ארבעת כרכי פרי חכם פרסם נכדו של בעל הסולם, ר' אברהם יחזקאל אשלג (כרכים א-ב, בני־ברק תשמ"ה; כרכים ג-ד, בני־ברק תשס"ג). עוד חיבורים שנדפסו לאחר מותו הם שני מילונים לערכים קבליים: ספר אור בהיר וספר אבן ספיר, שהדפיס ר' אברהם ברנדווין בירושלים תשנ"א.

20. לייטמן, כתבי הדור האחרון, עמ' 297-386. אני מודה לרב מיכאל לייטמן ולמר אביהו סופר שפתחו בפני את ארכיון קבוצת 'בני ברוך', ומסרו לי טיוטה של כתבי הדור האחרון לפני שיצאה בדפוס. כמה מן הכתבים הללו פרסם עוד קודם לכן גוטליב, בספרו הסולם, עמ' קפז-רב.

21. קבלת הרב אשלג זכתה לתשומת לב החוקרים בעיקר בשנים האחרונות, ראו: Hansel, 'The Origin in the Thought of Rabbi Yehuda Halevy Ashlag: Simsum of God or Simsum of the World?' (above note 15), pp. 37-46; טוני לביא, 'מחשבת הבריאה במשנת ר' יהודה ליב הלוי אשלג', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשס"ב; הנ"ל, 'מחשבת הבריאה, הקונסטרוקציה והרקונסטרוקציה של הנברא במשנת ר' יהודה לייב הלוי אשלג', קבלה, י (תשס"ד), עמ' 249-334; גארב, יחידי הסגולת יהיו לעדרים, עמ' 57-64, 99-110; מאיר, 'נפתולי סוד' (לעיל הערה 7). יוסף אחיטוב, 'הרב אשלג ולוינס על המחויבות לזולת', ספר היובל לכבוד שלום רוזנברג (בדפוס). אני מודה ליוסקה אחיטוב שמסר לידי עותק של מאמרו בטרם נדפס. לפני כן דנו בהגותו של הרב אשלג: אברהם ביק (שאולי), 'המקובל רבי יהודה הלוי אשלג – "הארי החי"', משנת קבלה וסוציאליזם', מראש צורים: מתקני חברה על טהרת הקודש, שלשלת היוחסין של אבות הסוציאליזם, ירושלים תשל"ג, עמ' 107-123; הנ"ל, 'בין האר"י הקדוש לקארל מארקס', הדים: לשאלות החברה הקיבוצית, 110 (1980), עמ' 174-181; הנ"ל, נצר משרשיו: מוצאו ועולמו היהודי של קארל מארקס, תל־אביב תשמ"ד, עמ' 69-77; אליעזר שביד, 'ההתגלות הגואלת: הצדקת אלהים במשנתו הקבלית של הרב יהודה אשלג', בין חורבן לישועה: תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה, תל־אביב תשנ"ד, עמ' 193-215.

לקבל', הנברא 'יש מאין' והמכונה גם בשם 'כלי'. הרב אשלג הציג עיקרון זה בפתיחה לחיבורו **פתיחה לחכמת הקבלה:** 'ומבחינת מחשבת הבריאה שבאין סוף יתברך הוא כולו להשפיע, ואין בו מבחינת רצון לקבל אף משהו. והפכי אליו הוא הכלי, שהוא הרצון הגדול לקבל את השפע ההוא, שהוא כל שורשו של הנברא המחודש. הנה אין בו ענין של השפעה כלום'.[22]

הרב אשלג מתאר בכתביו באופן מורכב ומפורט את ההשתלשלות הדיאלקטית של הרצון לקבל ושל השפע שבו, עד להתגשמותו הסופית בעולם הזה. על־פי דברי הרב אשלג, בקונטרס מתן תורה, האדם נולד בבחינת רצון גמור לקבל:

> מפני שעייר פרא אדם יולד [איוב יא:יב], כי כשיוצא ונולד מחיק הבריאה הוא מצוי בתכלית הזוהמא והשפלות, שפירושם הוא עניין רבוי גדלות האהבה העצמית הנטבעת בו, אשר כל תנועותיו סובבות בחזקה על קטבו עצמו, מבלי ניצוצי השפעה לזולתו ולא כלום. באופן, שאז נמצא במרחק הסופי מן השורש ית' ויתּ' [יתברך ויתעלה], דהיינו מן הקצה אל הקצה, בהיות השורש ית' כולו להשפיע בלי שום ניצוצי קבלה כלל וכלל, חס ושלום. ואותו הנולד נמצא כולו במצב של קבלה לעצמו בלי שום ניצוצי השפעה ולא כלום וע"כ נבחן מצבו בנקודה התחתונה של השפלות והזוהמה המצוייה בעולמנו האנושי.[23]

אולם האדם המודע לפער שבינו ובין הבורא יכול לשנות את טבעו. הדרך לטרנספורמציה שכזאת היא בהפיכת הרצון האגואיסטי לקבל לרצון האלטרואיסטי להשפיע, שינוי הנעשה באמצעות קיום תורה ומצוות ובאמצעות ההשפעה על הזולת. כאשר טרנספורמציה כזאת מתרחשת, האדם משווה את עצמו לאל וזוכה לדבקות. כדברי בעל הסולם:

> ומתוך שרצה יתברך להנותם נטבע בהמקבלים בהכרח הרצון לקבל הנאתם, שבזה נשתנה צורתם הימנו יתברך, להיות צורה זו אינו נוהגת כלל ועיקר בגדר המאציל ית' דממי יקבל ח"ו [חס וחלילה]. ולתיקון זה נעשה הצמצום והגבול, עד ליציאת עוה"ז [עולם הזה], למציאות התלבשות נשמה בגוף גשמי, שבהיותו עוסק בתורה ועבודה ע"מ [על מנת] להשפיע נ"ר [נחת רוח] ליוצרו, תשוב צורת הקבלה להתאחד בעל מנת להשפיע: והוא שיעור הכתוב ולדבקה בו וכו' כי אז משווה צורתו ליוצרו, אשר שיווי הצורה הוא דביקות ברוחני כאמור וכשנגמר ענין הדביקות, בכל חלקי הנשמה על מילואם, ישובו העולמות לבחי' [לבחינת] א"ס [אין־סוף], כמו שהיו מטרם הצמצום: ובארצם ירשו משנה, כי אז יוכלו לשוב ולקבל כל העונג והטוב המוכן להם מכבר בעולם א"ס ב"ה [אין־סוף ברוך הוא], כאמור, ונוסף עוד כי עתה מוכנים לדביקות

22. אשלג, 'פתיחה לחכמת הקבלה', אות ד, ספר פתיחה לחכמת הקבלה, עם הביאורים אור ברוך ואור שלום, בני־ברק תשנ"ח, עמ' ח-ט.
23. הנ"ל, 'מתן תורה', אות יב, מתן תורה, ירושלים 1982, עמ' כו.

אמיתי, בלי שינוי צורה כלל, כי כבר גם הקבלה שלהם אינה להנאת עצמם, אלא להשפיע נ״ר ליוצרם, ונמצאים משתווים בצורת השפעה להמאציל יתברך.[24]

תהליך זה איננו תהליך אינדיבידואלי והוא מחויב להתרחש בחברה המאפשרת ליחיד להפסיק לדאוג לצורכי עצמו ולהתחיל לדאוג אך ורק לזולתו:

כי זהו ודאי גמור, אם שש מאות אלף איש מסתלקים מכל עסקיהם לצרכי עצמם, ואין להם שום עסק בחייהם רק לעמוד על המשמר תמיד שלא יחסר שום צורך לחבריהם, ולא עוד אלא שיעסקו בזה באהבה עצומה בכל לבם ונפשם, ככל גדרה של המצוה 'ואהבת לרעך כמוך' אז ברור בלי שום ספק שאפס כל צורך מכל יחיד מחברי האומה לדאוג בשביל קיום עצמו. ונעשה משום זה פנוי לגמרי משמירת קיום עצמו, ויכול לקיים בנקל את המצוה של ואהבת לרעך כמוך.[25]

אם כן, הדרך לדבקות באל כרוכה ביצירת חברה אנושית מושלמת, חברה קומוניסטית שכל אדם בה יעבוד כפי כוחו (מתוך שאיפה להשתוות ל'רצון להשפיע') ויקבל כפי צרכיו (משום שגם כל שאר חברי הקהילה ישאפו לאותה תכלית).[26]

* * *

הרב אשלג הכיר את ההגות המערבית וחייב היבטים רבים של המודרנה. היה לו עניין רב בפילוסופיה ובמדע, הוא אימץ רעיונות לאומיים מודרניים ואהד מאוד את המארקסיזם. אמנם בכתביו הקבליים הפרשניים הוא נמנע מלהזכיר הוגים מודרנים ולהשתמש במינוח פילוסופי מודרני, אולם ידיעותיו בהגות המודרנית באות לידי ביטוי בכתבים הפוליטיים שלו, שיצאו לאור בחייו, כמו גם ברשימות שנותרו בעזבונו. למשל, בפתיחת קונטרס השלום שפרסם בשנת 1933 משתמש הרב אשלג בטרמינולוגיה פילוסופית מודרנית וכותב:

אולם מתוך שאינני מן אוהבי הפילוסופיא הצורתית, כי אני שונא לכל מיני מחקרים הנבנים על בסיס עיוני [...] לפיכך לא באתי כאן לדבר אף מלה אחת אלא רק מתוך בקורת התבונה הנסיונית: החל מן ההכרה הפשוטה שאין עליה חולק, הלך והוכח בדרך אנאליטי עד שנבא אל קביעת הנושא העליון. ומבחינת המבחן הזה נחזור ונבא בדרך סינתטי איך עבדותו ית' מתאשרת ומתאמתת מתוך ההכרה הפשוטה מבחינה המעשית.[27]

24. הנ״ל, 'הקדמה לפנים מאירות ופנים מסבירות', אות ו, ספר ההקדמות לחכמת האמת עם הביאורים אור ברוך אור שלום, בני־ברק תשנ״ו, עמ' קט.
25. הנ״ל, 'מתן תורה', אות טז, מתן תורה, עמ' לז.
26. הרב אשלג מצטט סְסמה זו במאמרו שבכתב העת האמה (לעיל הערה 18), עמ' 9, ואף מכנה אותה במאמר אחר בשם 'הסיסמא המושלמת' (לייטמן, כתבי הדור האחרון, עמ' 304). ברשימותיו רושם בעל הסולם סְסמה זו בראשי התיבות 'כאיל״צ וילפ״כ' (שם, עמ' 311, 312, 321).
27. הנ״ל, 'השלום', מתן תורה, עמ' פד. וראו גם דיונו ב'אתיקה, המיוסד על הכרה נסיונית, דהיינו מתוך הביקורת של התבונה המעשית' במאמרו 'מהות הדת ומטרתה' (שם, עמ' נח). מושגים ודיונים פילוסופיים רבים, ובכללם דיון בפרגמטיזם, בתועלתנות, ובפרלליזם פסיכו־פיזי, שם, עמ' 351-354, 362-368.

ברשימות של הרב אשלג, שלא נדפסו בחייו, מזכיר הרב את שפינוזה, לוק,[28] קאנט,[29] הגל,[30] ניטשה,[31] ג'יימס[32] וראסל.[33] כמו כן הוא מקדיש דיון קצר להבדל בין שיטתו שלו לשיטתו של שופנהואר.[34] הרב אשלג התעניין במדע המודרני, קיבל את ממצאיו, ולא ראה

28. 'לוק אמר שאין דבר בהשכל שלא יהי' מקודם בהחושים וכן שפינז' אמר שאינו רוצה הדבר בשביל שהוא טוב לא שהוא טוב בשביל שאני רוצה הדבר', שם, עמ' 356.
29. 'כמ"ש קנט, האמונה בסיס לתורת המוסר ושומרת אותה', שם, עמ' 352. וראו גם עמ' 357, 362. באחת מן הרשימות שלו דן הרב אשלג ב'ג' פוסטמאטים [...] והם רעגבליאטיבי לתכונה מעשיית (מוסר) לטוב הנעלה ביותר', שם, עמ' 346. דברים אלה מבוססים על דברי עמנואל קאנט בפרק השני של ביקורת התבונה המעשית.
30. 'העולם נברא ע"י התפתחות בסבתיות ע"ד המאטריליזם ההסתורי וע"פ הדיאלקטיקא של הגל. תעזיס ואנטיטעזיס וסינתעזיס', לייטמן, כתבי הדור האחרון, עמ' 353, וראו גם עמ' 356.
31. 'וההפרש בין דתיים לאידיאליסטים, כי האידיאליסט אין בסיס למעשיו, כי לא יוכל לשכנע למי למה הוא מבכר הצדק ומי מחייב כך. אולי אינו אלא חולשת לב, כדבר ניטשה', שם, עמ' 324, 'לא ניהיליזם מוחלט אלא ניהיליזם הערכים (ע"ד ניטשע לערכי נצרות) היינו לכל הערכים בסדרי הדת והמוסר וסדרי המדיניות המקובלים עד הנה בתפיסת האנושיות', שם, עמ' 350.
32. 'מהות הדת מובנת רק בדרך פראגמעטי כמ"ש ג'יעמס: מקורה של אמונה בצורך והאמת בה עד כמה שהיא מספקת צורך זה', שם, עמ' 352, וראו גם עמ' 362. תרגום לעברית של ספרו המפורסם של ויליאם ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה (תרגם יעקב קופליביץ), מהדורה ראשונה, ירושלים תש"ט (וראו את דברי ג'יימס, שם, עמ' 300: 'תועלותיה של הדת, תועלתה לגבי היחיד המאמין ותועלתו של היחיד עצמו לגבי העולם – אלה הן הראיות הטובות ביותר כי אמת בה'). יש לציין שגם צייטלין גילה עניין רב בהגותו של ג'יימס, ראו: מאיר, 'בחביון הנשמה' (לעיל הערה 7).
33. לייטמן, כתבי הדור האחרון, עמ' 319-320. הרב אשלג מצטט מספרו של ברטרנד ראסל, השלטון (תרגם נפתלי גולן), תל־אביב תשי"ג, ומציין מספרי עמודים.
34. 'ההבדלים ביני לשופנהואר: א) הוא תופס אותו לעצם כשהוא לעצמו, ואני תופס אותו לצורה ולנשוא. אמנם המהות הוא בלתי נודע, אבל יהיה מה שיהיה, הוא נמשך יש מיש. ב) הוא תופס עצם הרצון, לשאיפה, ששום מטרה לא תוכל לשים לה קץ, אלא העפלה תמידית ודחיפה בלתי פוסקת. ואצלי הוא מוגבל לקבל דברים מסוימים ויש לו שביעה, דהיינו מגמה. אלא השגת המטרה מגדלת הרצון לקבל. ע"ד "יש לו מנה רוצה מאתים". אבל מקודם לכן היה הרצון לקבל מוגבל בהשגת מנה בלבד, ולא רצה מאתים. באפן שהשאיפה התמידית הוא מקרה התרחבות שברצון, ואינו עצם הרצון לקבל. ג) הוא אינו מחלק בין רצון להשפיע ובין רצון לקבל, ואצלי רק הרצון לקבל הוא עצם הבריה, משא"כ [מה שאין כן] הרצון להשפיע שבו הוא אור אלקי, והוא בחינת בורא ולא נברא. ד) הוא תופס הרצון עצמו לעצם, ומה שרוצה הוא מחשיב כמו צורה ומקרה בעצם. ואצלי הדגש הוא דוקא על הצורה של הרצון, דהיינו הרצון לקבל, אבל הנושא של צורת הרצון לקבל הוא מהות בלתי נודע. א) כיון שרואה ברצון את הנושא, הוא מוכרח להגדיר איזה רצון כולל בלי צורה, וע"כ בוחר את השאיפה הבלתי נפסקת לחומר, ומה שרוצה הוא הצורה. אבל באמת אין כאן שאיפה בלתי פוסקת, אלא רצון המתגדל ומתגדל אחר המגמה, והוא צורה ומקרה ברצון. א. לדידיה עצם, ולדידי צורה. ב. לדידיה שאיפה בלתי פוסקת, ולדידי מוגדל במגמה. ג. לדידיה אין חילוק בין להשפיע ובין לקבל, ולדידי הרצון להשפיע היא ניצוץ בורא. ד. לדידיה השאיפה היא חומר, ואיכות הקבלה היא צורה, ולדידי איכות הקבלה היא חומר הבריאה, והנושא לאיכות הוא בלתי מודע, ואיך שהוא, הוא יש מיש', שם, עמ' 343. מעניין לציין שגם הרב קוק מתפלמס עם הגותו של שופנהואר, ראו: אברהם יצחק הכהן קוק, אורות הקודש, ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' תפב-תפה. וראו:

סתירה בינם ובין הקבלה.[35] למשל, במאמרו 'בקורת למרקסיזם', הוא מתאר את התהוות כדור הארץ:

> אשר תחילה היה רק כדור גזי כדוגמת ערפל ועל ידי כח המושך שבתוכו ריכז במשך תקופה מסויימת את האטומים שבו לתוך חוג יותר צר, שבתוצאה מזה, נתהפך כדור הגזי לכדור אש נוזלי ובהמשך תקופות של מלחמות נוראות של שני הכוחות שבכדור הארץ, הפוזיטיבי עם הנגטיבי, גבר כוח קרירות שבו על כוח האש נוזלי, וקירר איזה קליפה דקה מסביב הכדור ונתקשה שם [...] עד שבסוף התגברו כוחות הפוזיטיבים על הנגטיבים, ובאו לידי הרמוניה מוחלטת: והנוזלים לקחו מקומם במעמקי האדמה, והקליפה הקרה נתעבה כל צרכה מסביב להם, ונתהווה אפשריות ליצירת חיים אורגנים עליה כיום הזה.[36]

ברשימותיו מזכיר הרב אשלג את תורת האבולוציה של דארווין ואף רואה התאמה בין שיטתו לשיטת חז"ל: 'אכן לפי החוק הטבעי "עייר פרא אדם יִוָלד" [איוב יא:יב], והאדם הוא נצר מחיה רעה וקוף כשיטת דרוין או כחז"ל'.[37] הרב אשלג ראה בשיטתו הקבלית שיטה מדעית ואת 'מאמר השלום' שלו, שהתפרסם בשנת 1933, הוא כינה בשם 'מחקר מדעי על בסיס נסיוני בדבר החיוב של עבודת השי"ת'.

כאמור, לרב אשלג היו עניין בסוציאליזם ובקומוניזם ואהדה מיוחדת להם.[38] דב סדן כותב ששמע מפי הרב אשלג שבימי המהפכה הרוסית הראשונה הוא הצטרף להפגנה בוורשה,

בנימין איש שלום, 'בין הרב קוק לשפינוזה וגיתה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יג (תשנ"ו), עמ' 535; שלום רוזנברג, 'הראי"ה והתנין העוור, אורות הקודש ומשנתו של שופהנאואר', בתוך: חיים חמיאל (עורך), באורו: עיונים במשנתו של הראי"ה קוק ודרכי הוראתה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 317-352. על העניין הרב של צייטלין בהגותו של שופנהואר ראו: מאיר, 'בחביון הנשמה' (לעיל הערה 7).

35. במאמר 'מהות חכמת האמת' כותב הרב אשלג: 'שחכמת האמת מותנה מכל החכמות וכן כל החכמות מותנים ממנה, ומשום זה אין אנו מוצאים מקובל אמתי שלא יהיה לו ידיעה מקפת בכל חכמת העולם', פרי חכם, א, עמ' קנז.

36. האמה (לעיל הערה 18), עמ' 9. ומעניין להשוות דברים אלה לתיאור היווצרות כדור הארץ במפתח הקבלה של טננבוים, עמ' 163-169.

37. לייטמן, כתבי הדור האחרון, עמ' 348. בהמשך הדברים (שם, עמ' 349), מסייג הרב אשלג את דבריו, ומציג את שיטת דארווין כנכונה לגבי התפתחות האנושות לאחר חטא אדם הראשון: 'שלאחר החטא ירד מין האדם לקופין כי כולם בפני חוה כקוף בפני האדם, אמנם לפי מעלת האדם המורכב מהכנה שכלית הלך ונתפתח ע"י המעשים והיסורין, וקבל דת ומדיניות ומשפט השלום עד שנסתדר להיות אדם מן הישוב'. בהמשך חוזר הרב אשלג ומדבר על 'האדם הקדמון הקוף הדארביני' ועל 'אדם המערה' (שם, עמ' 349).

38. גם למקובלים מודרניסטים אחרים היה עניין בסוציאליזם, ולעתים אף היתה אליו אהדה מסוימת. אולם ככל הידוע לי אף לאחד מהם לא היתה מחויבות דומה לרעיונות מארקסיסטיים ולערכים סוציאליסטיים כלרב אשלג. על השקפותיו הסוציאליסטיות של צייטלין ראו: מאיר, 'נפתולי סוד' (לעיל הערה 7). וראו שם גם על שילוב רעיונות קומוניסטיים וחסידיים בקרב צעירי הפועל־המזרחי. על מיזוג תורות

שבראשה נישא הדגל האדום.[39] ברשימותיו מספר הרב אשלג על שמחתו ותקוותו במהפכה הקומוניסטית ברוסיה: 'מה גדלה שמחתנו אז, שהק' [הקומוניזם] בא לידי ניסיון מעשי באומה כ"כ גדולה כרוסיא, כי היה ברור לנו כי אחר איזה שנים מועטות יגלה משטר הצדק והאושר לעיני העולם, שמתוך כך, יעלם המשטר הרכושני כהרף עין מן העולם'.[40] כפי שהראה לאחרונה יוסקה אחיטוב, מחויבותו של הרב אשלג לסוציאליזם, שליוותה אותו במשך כל חייו הבוגרים, אף קדמה ככל הנראה לעיסוקו בקבלה.[41]

הרב אשלג הכיר ספרות מארקסיסטית. במאמרו 'בקורת למרקסיזם לאור המציאות החדשה', שנדפס בכתב העת האמה, ציטט הרב אשלג את מארקס,[42] והעתיק ברשימותיו קטעים מן המניפסט הקומוניסטי, כמו גם מן המבואות למניפסט של אנטוניו לאבריולה וגיאורגי פלאכאנוב.[43] במאמר הביקורת שלו על המארקסיזם הביע הרב אשלג את אהדתו לסוציאליזם ולמארקס וכתב: 'והנני להודות, שהאידיאה הסוציאליסטית, שהוא הרעיון של חלוקה שוה וצודקת, אני רואה אותה לאמתיות(!) ביותר'.[44] וכן בהמשך: 'והוא שאמרתי, שהאידאה הסוציאליסטית בהיותה האידאה היותר צודקת מכל השיטות, לכן היא ראויה לדור מפותח ביותר שיהיו ראויים לעכל אותה, שיוכלו להתנהג על ידה'.[45] אף־על־פי שהמאמר מוקדש לביקורת המארקסיזם, כותב הרב על שיטתו של מארקס:

> ומטרם אבוא לבקר את שיטתו זו, יש להודות, ששיטתו היא הצודקת מכל קודמיו, שהרי עדים חיים אנו להצלחתה הגדולה בכמות ואיכות, שהיתה לה בעולם – מטרם שבאה בנסיון עובדתי בהמיליונים המרובים שבארץ רוסיה – שעד אז היו נמשכים אחריה, כמעט כל טובי האנושות: וזהו תעודה נאמנה על צדקת שיטתו. ומלבד זה, גם מבחינה תיאורטית דבריו מקוימים למדי, ואף אחד לא הצליח לסתור את השקפתו

סוציאליסטיות עם דרכו של הרב קוק ראו: מאיר, ''אורות" ו"כלים", בחינה מחודשת של "חוג" הראי"ה קוק ועורכי כתביו', קבלה, יג (תשס"ה), עמ' 201-202. על תפיסתו של אלכסנדרוב את המטריאליזם ההיסטורי ראו: לוז (לעיל הערה 9), עמ' 123.

39. סדן, ארחות ושבילים, עמ' 125.

40. שם, עמ' 329. ברשימה אחרת, הקשה לפענוח, מספר הרב אשלג כיצד 'נעשיתי לק' [קומוניסט]'. וכותב שמה 'שהביאני להאמין באידעה זאת הוא ההתלהבות שניכרה על פני המחזיקים בה 'כי לא ראיתי עד אז מי שיביע איזה אידיעה בקורת רוח ועונג כמותם', שם, עמ' 385-386.

41. אחיטוב, 'הרב אשלג ולוינס על המחויבות לזולת' (לעיל הערה 21). כפי שהראה אחיטוב, הרב אשלג היה כבן 20 בזמן המהפכה הרוסית הראשונה. השתקעותו בלימוד הקבלה החלה, על־פי עדותו שלו, 14 שנה אחר־כך, בשנת 1919, וראו גוטליב, הסולם, עמ' כא.

42. האמה (לעיל הערה 18), עמ' 9.

43. לייטמן, כתבי הדור האחרון, עמ' 321, 325. הציטוטים שהביא לקוחים מן המהדורה העברית של המניפסט, שיצאה לאור בשנת תש"ב (1952). וראו גם את דיוניו בעמדותיהם של לנין וסטלין, שם, עמ' 323-324.

44. האמה (לעיל הערה 18), עמ' 7.

45. שם, עמ' 9.

ההיסטורית – אשר האנושיות מתקדמת לאט לאט באופן דרגתי, והיא מטפסת ועולה כמו על שלבים של סולם: כל שלב שבה אינו אלא שלילת השלב שקדמה לה.[46]

לצד הקומוניזם, קיבל בעל הסולם גם תפיסות לאומיות מודרניות, לא שלל את הציונות ואף ראה בחיוב את הקמתה של מדינת ישראל.[47] דיון מעניין באובדן ההכרה הלאומית בקרב היהודים ובשבח 'האהבה הלאומית' (אך בגנות השוביניזם והפשיזם)[48] מצוי במאמר 'היחיד והאומה', שנדפס אף הוא בכתב העת האמה, בשנת 1940. המאמר, שחתום עליו א.ג., משקף (כמו כל שאר המאמרים בכתב העת) את עמדתו של הרב אשלג, ונראה שכתב אותו הרב אשלג או אחד מתלמידיו.[49] בסוף המאמר 'ביקורת למרקסיזם', כותב הרב אשלג: 'שהרי כעת, אחר שנתבדו כל התקוות לנשום אויר חפשי מחוץ לארצנו, הרי אפילו הבלתי ציונים המושבעים ואפילו הקיצונים ביותר, כבר נעשו, מתוך הכרח, ציונים מעשיים גמורים'.[50]

עמדתו החיובית של בעל הסולם כלפי הציונות והקמת מדינת ישראל כרוכה בתפיסתו הסוציאליסטית. הרב אשלג ראה בהקמת מדינת ישראל הזדמנות להקמת חברת אוונגרד קומוניסטית־אלטרואיסטית בארץ־ישראל, שתשמש דוגמה לעולם כולו. באחת מרשימותיו כתב: 'הק' האלט' [הקומוניזם האלטרואיסטי] הוא דבר נדיר לרוח האדם, ולפיכך העם

46. שם, עמ' 8.

47. על שמחתו של הרב אשלג בהקמת מדינת ישראל מוסר, מפי תלמידיו, גוטליב (הסולם, עמ' רה). יש לציין שתפיסות לאומיות וגישה חיובית לציונות מאפיינות לא רק את הרב אשלג אלא גם מקובלים מודרניסטים אחרים. נוסף על הראי"ה קוק, שחייב את הציונות, יש לציין את ר' מרדכי אקשטין, שכתב את ספרו תנאי הנפש להשגת החסידות סמוך לאחר ועידת סן רמו, וסיים את ספרו בהתלהבות מן האפשרות הרוחנית שמאפשרת התחייה הלאומית: 'הלואי שהתנועה הלאומית החזק שבעמנו, אשר קרבה הרבה אברים מדולדלים שכבר נחשבו כנאבדים, תקרב אותם האברים יותר ללבו ונשמתו של העם, שיכירו את אידאלו הקדמון, שנשרש גם בנפשם ויפתחוהו בנשמתם! [...] הלואי שבהשגת ארץ ישראל תפולנה כל החומות המחלקות את העם לכתות ומפלגות ותסורנה כל התהומות הקורעות אותו לקרעים. תהי נא ארץ־ישראל לסמל של אחדות האומה והתרוממותה באידיאלה העתיק, של התפתחות נפשה ועלייתה למדרגה היותר עליונה! תהי נא ארץ־ישראל לסמל של שחרור האנושיות מכל מחלה וצער! תהי נא ארץ ישראל לסמל של שלום האמתי והעולמי, שלום בעולם ושלום בין ישראל לאביהם שבשמים, אמן!', עמ' ס. גם ר' עובדיה הדאיה, ראש ישיבת המקובלים בית אל ורבה של העיר פתח־תקווה, ראה בחיוב את הקמתה של מדינת ישראל, על כך ראו: יהונתן גארב, 'קבלה מחוץ לחומות: תגובתו של הרב הדאיה להקמת המדינה' (בהכנה לדפוס). אני מודה לד"ר גארב שמסר לי עותק של מאמרו בטרם יצא לאור.

48. וראו גם את הסתייגויותיו של הרב אשלג מהלאומיות ב'הקדמה לספר פנים מאירות ומסבירות', אות ד, ספר ההקדמות, עמ' קז: 'ולאפוקי מהמון עם גסי החומר, שלהיות דמיונם דבוק בשלימות כח האגרוף, וע"כ נחקק בדמיונם ענין התפשטות מלכות ישראל על האומות אך ורק במין שליטה הנוהג מגופות על גופות'.

49. ככל הנראה האותיות אל"ף וגימ"ל הן הראש והסוף של השם 'אשלג'.

היותר אציל צריך לקבל על עצמו להראות דוגמא לכל העולם'.[51] ובמקום אחר: 'ולפיכך צריכים להראות לעולם הקומוניזם המושלם, שאז בלי ספק יקבלוהו רוב בעלי התרבות שבעולם. ויש לחשוש מאד שלא יקדימו האימפריאליסטים לבטל את הקומוניזם מן העולם. אכן אם תתפרסם שיטתנו המושלמת בפועל, בוודאי ישארו האימפריאליסטים כמלך בלי חיל'.[52]

תפיסות אלה של הרב אשלג מסבירות את הקשרים שיזם, בשנות הארבעים, עם מנהיגי תנועת הפועלים, ובראשם דוד בן־גוריון.[53] באחד ממכתביו לר' יהודה צבי ברנדווין, תלמידו העיקרי של בעל הסולם, בן־גוריון מזכיר את השיחות הרבות שהיו לו עם הרב אשלג ואומר: 'זכיתי להיפגש בתל־אביב הרבה פעמים לפני כמה שנים עם הרב אשלג ז"ל ולשוחח אתו ארוכות – גם על קבלה וגם על סוציאליסם. היה תמוה בעיני שהוא היה אדוק דווקא בתורה הקומוניסטית. ושאלני הרבה פעמים אם לאחר שתקום המדינה היהודית נשליט פה סדר קומוניסטי'.[54]

* * *

לא רק שהרב אשלג הכיר פילוסופים והוגים מודרניים, אימץ עקרונות מדעיים ותמך בסוציאליזם, אלא שאף הטמיע עקרונות מודרניים מובהקים בשיטתו הקבלית. כאמור הרב אשלג איננו מצטט הוגים מודרנים או משתמש בטרמינולוגיה מודרנית בכתביו הפרשניים, שיטתו הקבלית מבוססת במידה רבה על עקרונות מודרניים, ובעיקר על עקרונות הגלייאניים ומארקסיסטיים.[55]

50. האמה (לעיל הערה 18), עמ' 13.
51. לייטמן, כתבי הדור האחרון, עמ' 318 (וראו גם גוטליב, הסולם, עמ' רא).
52. לייטמן, כתבי הדור האחרון, עמ' 314 (וראו גם גוטליב, הסולם, עמ' ר).
53. סדן מספר שהרב אשלג נפגש עם בן־גוריון, זלמן שזר, מאיר יערי, משה ארם ואחרים. ראו: סדן, ארחות ושבילים, עמ' 125. על פגישתו עם הרב אשלג, שעשתה עליו רושם רב, סיפר סדן גם במאמרו 'שלושה ביקורים ומה שבינהם', אמות, ד, א (תשכ"ג), עמ' 49 (את הדברים הדפיס לייטמן, שנית, בכתבי הדור האחרון, עמ' 429-430). וראו גם את תיאור קשריו של הרב אשלג עם ראשי היישוב, על סמך דברי תלמידיו של הרב אשלג, שמביא גוטליב, הסולם, עמ' קעח-קפא. לדברי גוטליב, פגישות אלה התנהלו בשנת 1940 במלון הס בתל־אביב. גוטליב מספר שם גם על פגישה בין הרב אשלג לחיים נחמן ביאליק, וראו גם: מאיר, 'נפתולי סוד' (לעיל הערה 7).
54. צילום של המכתב (מיום 20.5.1958), מובא בתוך לייטמן, כתבי הדור האחרון, עמ' 432. וראו ביק (שאולי), 'בין האר"י הקדוש לקארל מארקס' (לעיל הערה 21), עמ' 174. ברשימה מיום 11.8.1958, כתב בן־גוריון ביומנו על ביקור של 'בנו של אשלג המקבילו(!) בלוית בנו [...] סיפרתי לו על פגישותי עם אביו בת"א לפני כמה שנים. כשאני רציתי לדבר אתו על קבלה, והוא אתי – על סוציאליסם וקומוניסם'. וראו גם: אחיטוב, 'הרב אשלג ולוינס על המחויבות לזולת' (לעיל הערה 21).
55. יהונתן גארב הציע לאחרונה 'להיזהר מתיאור גורף של משנת הרב אשלג כסוציאליזם' (יחידי הסגלות יהיו לעדרים, עמ' 107, הערה 50). גארב דן במאמרו של ביק (שאולי) בהדים (לעיל הערה 21), וכן בהרצאתי (לעיל הערת כוכב). בהסתייגותו מתבסס גארב על חיסרון במסמכים המבססים את עדותו של

אחד הביטויים למגמה המודרנית של קבלת הרב אשלג הוא הסתייגותו מהמגמות המיתיות והתאורגיות שבקבלת הזוהר ובקבלת האר״י, המתארים במונחים אנתרופומורפיים ישויות ותהליכים בעולם האלוהות המושפעים ממעשי האדם.[56] אחד המאפיינים של הקבלה בעת החדשה, מן המאה ה־18 ואילך, הוא פירוש הנרטיבים המיתיים של הקבלה הקדומה כתהליכים המתרחשים בעולם האנושי. הרמח״ל והגר״א הציעו פרשנות היסטוריוסופית למיתוס הלוריאני,[57] בעוד הוגי דעות של תנועת החסידות פירשו את המושגים התאוסופיים והמיתיים של הזוהר וקבלת האר״י כקטגוריות פסיכולוגיות.[58] כפי שנראה להלן, אימץ הרב אשלג את הפירושים ההיסטוריוסופיים והפסיכולוגיים של הקבלה ויצר סינתזה ביניהם.[59] ייחודו של הרב אשלג הוא בפירושו את המיתוס הלוריאני לא רק כתיאור תהליכים היסטוריים ונפשיים, אלא כתיאור בעל תוקף מדעי של הבריאה כולה,[60] המפרש את המיתוס הלוריאני כתהליך דיאלקטי בהתאם לרעיונותיהם של הגל ומארקס.[61]

גוטליב, שכתב העת האמה נסגר על־ידי שלטונות המנדט (אולם ראו לעיל הערה 17, כתב העת שנסגר איננו האמה, אלא הקונטרסים שנדפסו בשנת 1933), וכן על תפיסתו של הרב אשלג (בהקדמתו לפנים מאירות ופנים מסבירות) בדבר חלוקת החברה ל׳המון, עשירים, גיבורים וחכמים׳. עם זאת גארב מקבל את ההוכחות שהבאתי (להלן) על הקשר בין הדיאלקטיקה המארקסיסטית לקבלת הרב אשלג.

56. הרב אשלג טוען שהלשון האנתרופומורפית של ספרי הקבלה היא הסיבה להתרחקותם של בני דורו מלימוד הקבלה. ראו הקדמתו לפירוש הסולם (ספר ההקדמות, ס׳ נח, עמ׳ צב-צג): ׳אמנם ידעתי הסבה, שהיא בעיקר מתוך שנתמעטה האמונה בכלל, והאמונה בקדושי עליון חכמי הדורות, בפרט, וספרי הקבלה והזוהר מלאים ממשלים גשמיים, ע״כ נפל הפחד על כל אחד, שלא יצא שכרו בהפסדו, כי ח״ו קרוב להכשל בפסל ודמות. והיא שהעירני לעשות ביאור, מספיק, על כהאר״י ז״ל, ועתה על הזוהר הקדוש. והסרתי הפחד הזה לגמרי. כי ביארתי והוכחתי בעליל, את הנמשל הרוחני של כל דבר, שהוא מופשט מכל דמיון גשמי, למעלה מהמקום ולמעלה מהזמן, כמו שיראו המעיינים׳.

57. ראו: יוסף אביב״י, ׳היסטוריה צורך גבוה׳, בתוך: משה בר־אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, ב, ירושלים תשנ״ב, עמ׳ 709-755. רפאל שוח״ט, ׳הפרשנות ההיסטוריוסופית הקבלית של הגר״א והשפעת הרמח״ל עליו ועל בית מדרשו׳, דעת, 40 (תשמ״ח), עמ׳ 125-141; Jonathan Garb, ‘Rabbi Kook and his Sources: From Kabbalistic Historiosophy to National Mysticism’, in: Moshe Sharon (ed.), *Studies in the Modern Religions: Religious Movements and the Bab-Bahai’s Faiths*, Leiden & Boston 2004, pp. 80-81

58. ראו: גרשם שלום, ׳החסידות, השלב האחרון׳, בתוך: אברהם רובינשטיין (עורך), פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה, ירושלים תשל״ח, עמ׳ 43; רבקה ש״ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ״ח, עמ׳ 122-124; משה אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים ותל־אביב תשנ״ג, עמ׳ 161-168; הנ״ל, החסידות בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ותל־אביב תשס״א, עמ׳ 407-424; שוח״ט (לעיל הערה 57), עמ׳ 128-129.

59. מחקר על מקורות הקבלה של הרב אשלג עדיין לא נעשה, אולם סינתזה זו מלמדת על שילוב של מגמות חסידיות וליטאיות בשיטתו הקבלית. על שילוב מגמות ליטאיות וחסידות בהגותו של הרב קוק ראו: מאיר, ׳״אורות״ ו״כלים״ ׳ (לעיל הערה 38), עמ׳ 206-207, ובעיקר הערה 173.

60. מגמה דומה מאפיינת את התפיסות הקבליות של ר׳ זאב וולף טננבוים ושל ר׳ אליהו מרדכי ולקובסקי, שעדיין לא זכו למחקר.

61. תפיסה דיאלקטית של המיתוס הלוריאני מצויה אף אצל הרב קוק, ראו: תמר רוס, ׳מיתוס, סטרוקטורה ומציאות בכתבי הרב קוק׳, בתוך: חביבה פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות (אשל באר שבע 4), ירושלים תשנ״ו, עמ׳ 249-252.

הרב אשלג, שכאמור לא ראה סתירה בין המדע המודרני לקבלה, טען שהקבלה צועדת צעד אחד מעל הישגי המדע המודרני, כשהיא מאפשרת להבין את הקשר בין הרוחני לגשמי, ב'דרך מדעית':

> אבל הצרה בזה שאין להם שום פתרון מדעי איך אפשר לעצם רוחני שיהיה לו איזה מגע כל שהוא עם אטמים הגשמיים, דהיינו עם הגוף שיכול לגרום לו איזה תנועה וכל חכמתם והתעמקותם לא הועילה להם למצוא כאן איזה גשר מספיק לעבור על הבקע הרחב והעמוק הזה, הנמצא מעצם רוחני לאטום גשמי. ולפיכך לא הרויח המדע ולא כלום בכל השיטות המטפיזיות הללו וכדי להוסיף כאן איזה פסיעה קדימה בדרך מדעית – רק לחכמת הקבלה אנו צריכים [...][62]

הרב אשלג מפרש את המיתוס הקבלי כנרטיב מדעי העוסק בעולם הרוחני. במאמרו 'מהות חכמת הקבלה' הוא מדגיש שהמושגים הקבליים אינם שמות מופשטים, אלא מושגים המורים על ישויות רוחניות בעלות ממשות רֵאלית: 'שאין הקבלה משתמשת בשמות וכינויים זולת מבחי' [מבחינת] הריאליות והממשיות שבהם וזה כלל הברזל אצל כל חכמי הקבלה "כל מה שלא נשיג, לא נגדרהו בשם ומלה"'.[63] אולם על־פי שיטתו השמות והכינויים שבספרות הקבלה והתהליכים הדינמיים המתוארים בה אינם מורים על מערכת האלוהות אלא על ישויות רוחניות שמחוץ לתחומה של האלוהות. כפי שהראה דוד הנסל, הרב אשלג מציע פירוש אנטי־מיתי לתורת הצמצום הלוריאנית, ולפיו הצמצום לא התרחש בתחום האלוהות כלל.[64] את תהליכי ההאצלה, שבירת הכלים והתיקון בעולם האלוהות מפרש הרב אשלג כמערכת מכנית מורכבת של תהליכים המתרחשים על־פי חוקיות מדעית בין ישויות רוחניות, שתכליתם התגלות האלוהות בעולם. לדברי הרב אשלג, חוכמת הקבלה 'היא לא פחות ולא יותר רק סדר של שרשים המשתלשלים על דרך קודם ונמשך בחוקים קבועים ומוחלטים המתחברים וקולעים למטרה אחת מאד נעלה הנקובה בשם "גילוי אלקותו ית' לנבראיו בעולם הזה"'.[65] בהמשך עונה הרב אשלג על השאלה 'מהו ענין ריבוי הפרצופים והספירות וכל הקשרים בני החילוף אשר ספרי הקבלה מלאים מהם'?

> אכן, אם תקח איזה גוף של בעל חיים קטן, שכל תפקידו אינו אלא להזין את עצמו כדי שיוכל להתקיים בעולם זמן מה המספק כדי להוליד ולקיים את מינו, והנה תראה ותמצא בו הרכבה מסובכת מאלף אלפי נימים וגידים, כפי שדרשו ומצאו בעלי

62. אשלג, 'מאמר חרות היחיד', מתן תורה, עמ' קטז-קיז.
63. הנ"ל, 'מהותי חכמת הקבלה', שם, עמ' סז. והשוו גם לדבריו במאמר 'תורת הקבלה ומהותה', פרי חכם, א, עמ' קס: 'טעות גדולה היא לחשוב, שלשון הקבלה משמשת בשמות מופשטים, אלא אדרבה היא אינה נוגעת אלא רק בממשיות. אכן יש דברים בעולם שהם ממשיים, אף על פי שאין לנו תפיסה בהם, כגון, המגנט, החשמל ודומיהם. עם כל זה מי פתי אשר יאמר שהשמות הללו הם שמות מופשטים'.
64. Hansel (above note 15), pp. 37-46
65. אשלג, 'מהות חכמת הקבלה', מתן תורה, עמ' סד.

הפיזיולוגיה והאנטומיה ועוד אלפי רבבות יש שם ממה שלא נודע עוד לעין האנושי ומכאן תוכל להקיש כמה מיני ריבוי הרכבות של ענינים וצנורות הצריכים להתחבר בכדי להמציא ולגלות את המטרה הנשגבת ההיא.[66]

הרב אשלג מסתייג מן התפיסה התאורגית של **ספר הזוהר** (והקבלה הלוריאנית) ולפיה מעשי האדם, ובייחוד קיום המצוות, משפיעים על מערכת האלוהות.[67] וב׳מבוא לספר הזוהר׳ הוא כותב:

ומה שהזהר מתאר את הכלים חו״ב תו״מ [חכמה ובינה תפארת ומלכות] באצילות שהם גדלים או מתמעטים ע״י מעשה בני אדם, וכן מצינו (בזהר בא ד״ג) ישראל וכו׳ יהבין תוקפא וחילא לקוב״ה[68] שהמשמעות היא, בהאלקיות כשהיא לעצמה. אינו ח״ו כפשוטו, כי אלקיות לא יתכן בה שום שינוי ח״ו. כמ״ש [כמו שנאמר] אני הויה לא שניתי וגו׳ (מלאכי ג, ו), אלא מתוך שמחשבת הבריאה היתה להנות לנבראיו, מכאן אנו למדים, שיש לו רצון להשפיע, ומתוך שאנו מוצאים בעוה״ז שהמשפיע מתגדל בקורת רוחו בעת שמתרבים המקבלים ממנו, והוא מתאווה לריבוי המקבלים, הנה מבחינה זו אנו אומרים שהמוחין מתגדלים באצילות בעת שהתחתונים זוכים לקבל השפעת האצילות, או שמפרנסים אותו. וכן להיפך, בעת שאין התחתונים כדאים לקבל שפעו, נמצאים המוחין בשיעור הזה, כמו שמתמעטים, כלומר, שאין מי שיקבל מהם. ותדמה זה אל נר, שבין אם תדליק ממנו אלף אלפי רבי רבבות נרות, או לא תדליק ממנו כלום, לא תמצא מחמת זה שום שינוי באפס מה בנר עצמו. או כמו אדם הראשון, בין אם יצאו ממנו רבי רבבות בנים כמונו היום ובין אם לא היה מוליד כלל, לא היה פועל זה על אדם הראשון עצמו שום שינוי משהו. כן עולם האצילות כשהוא לעצמו, אין בו ח״ו שום שינוי משהו, בין אם התחתונים מקבלים הימנו שפעו בשפע גדול, ובין שאינם מקבלים כלום הימנו וכל הגדלות האמורה רובצת רק על התחתונים בלבד.[69]

66. שם, עמ׳ סה.
67. על היחלשות המגמות התאורגיות בקבלת המאה ה־20 ראו: גארב, יחידי הסגלות יהיו לעדרים, עמ׳ 180, 218.
68. זוהר, ב, לב ע״ב ותרגומו: ׳נותנים חוזק וכוח לקב״ה׳.
69. אשלג, ׳מבוא לספר הזוהר׳, סעיפים לא-לב, **ספר ההקדמות**, עמ׳ קמג. בהמשך מסביר הרב אשלג מדוע **הזוהר** נוקט לשון שמשתמע ממנה שהאל מושפע מבני־האדם, וכותב שרושם זה הוא אכן רצון האל: ׳כי באמת יש בזה חפץ אלקי שאלו הדימויים המתפעלים רק בנשמות המקבלים, יתראו אל הנשמות כמו שהוא ית׳ עצמו משתתף עמהם, כדי להגדיל ביותר את השגת הנשמות. בדומה לאב המצטמצם להראות לבנו יקירו הקטן, בפנים של צער ובפנים של נחת, אע״פ שאין בו לא מן הצער ולא מן הנחת כלום, אלא עושה זאת רק להפעיל את בנו החביב ולהרחיב הבנתו בכדי להשתעשע עמו׳, שם, סעיף לג, עמ׳ קמד. דברים אלה הם פיתוח של דברי ר׳ דב בר, המגיד ממזריץ, מגיד דבריו ליעקב, תורה ז (מהדורת רבקה ש״ץ־אופנהיימר), ירושלים תש״ן, עמ׳ 21. וראו: שלום רוזנברג, ׳מיתוס המיתוסים׳, **מדעי היהדות**, 38 (תשנ״ח), עמ׳ 160-161.

התכלית של קיום המצוות, על־פי שיטתו של הרב אשלג, איננה תיקון האלוהות, אלא זיכוך הגוף האנושי והפיכת הרצון האגואסיטי לקבל לרצון האלטרואיסטי להשפיע.[70] בספר **פתיחה לחכמת הקבלה** כותב הרב אשלג: 'ע"י העסק בתורה ומצות ע"מ להשפיע נחת רוח ליוצרו, הוא הולך ומזכך את הכלי שלו הנקרא גוף, עד שנעשה ראוי לקבל את השפע הגדול בכל השיעור הכלול במחשבת הבריאה בעת שבראה'.[71] וב'הקדמה לספר הזוהר' הוא אומר:

> ועל ידי עסק המצות מי"ג שנים ואילך, שעוסק על מנת להשפיע נחת רוח ליוצרו, הוא מתחיל לטהר הרצון לקבל לעצמו המוטבע בו, ומהפכו לאט לאט על מנת להשפיע [...] וע"י תורה ומצות, נמצאים בסופם, שיהפכו צורת הרצון לקבל כמו צורת הרצון להשפיע, ואז יכולים לקבל כל הטוב שבמחשבת הבריאה, ויחד עם זה זוכים לדבקות חזקה בו ית', מפאת שזכו ע"י העבודה בתורה ומצות, להשואת הצורה ליוצרם. שזה נבחן לגמר התיקון [...] וכל העבודה בתורה ומצות, שניתנה לכלל העולם במשך שתא אלפי שני דהוי עלמא, וכן לכל פרט במשך שבעים שנות חייו, אינה אלא להביאם לגמר התיקון של השואת הצורה האמורה.[72]

למרות הדגשת חשיבות קיום התורה והמצוות כדרך להשגת השוואת הצורה האנושית לצורה האלוהית,[73] הרב אשלג מסתייג מתפיסות קבליות ולאומיות פרטיקולריסטיות[74] ומציג את 'האומה הישראלית' כאוונגרד, המכשיר באמצעות קיום המצוות את עצמו ואת האנושות כולה לקבלת הכלל של 'ואהבת לרעך כמוך', שיוביל לתכלית הבריאה, היא הדבקות באל. ב'מאמר הערבות' כותב הרב אשלג:

> אולם תפקידם של ישראל כלפי כל העולם דומה לתפקידם של אבותינו הק' כלפי האומה הישראלית, דהיינו כמו שזכות אבותינו עמדה לנו להתפתח ולהזדכך עד שנעשינו ראויים לקבל את התורה [...] כן מוטל על האומה הישראלית ע"י העסק בתורה ובמצוות

70. על מגמה פסיכולוגיסטית זו של הרב אשלג ראו: גארב, **יחידי הסגלות יהיו לעדרים**, עמ' 99-110. גארב דן ביסודות החסידיים שבתפיסה זו של הרב אשלג ורואה בה את החידוש העיקרי בקבלת הרב אשלג (עמ' 100).
71. אשלג, 'פתיחה לחכמת הקבלה', אות י', **ספר פתיחה לחכמת הקבלה**, עמ' טז.
72. הנ"ל, 'הקדמה לספר הזוהר', אותיות יא-יב, **ספר ההקדמות**, עמ' עג. וראו גם ב'הקדמה לתלמוד עשר ספירות', סעיפים ו-ז, שם, עמ' ג-ד.
73. ראו למשל במאמר 'מתן תורה', סעיף ו, **מתן תורה**, עמ' כג: 'אשר תכלית כל הבריאה היא אשר הברואים השפלים יוכלו ע"י קיום התורה והמצוות לילך מעלה מעלה הלוך ומתפתח עד שיזכו להדבק בבוראם ית' ויתי'.
74. ראו למשל את דבריו שם, סעיף ה, עמ' כא: 'ויש לנו להבין קודם כל, למה ניתנה התורה ביחוד לאומה הישראלית ולא ניתנה לכל באי העולם בשוה יחד. היש כאן ח"ו משום לאומיות? וכמובן, אשר רק היוצא מדעתו יכול להרהר כזאת'. וראו גם את הסתייגותו מהתפיסה הלאומית־פוליטית של הגאולה, לעיל הערה 48.

לשמה להכשיר את עצמם ואת בני העולם כולו עד שיתפתחו לקבל עליהם את העבודה הגבוהה הזו של אהבת הזולת שהוא הסולם לתכלית הבריאה, שהיא דביקותו ית׳ כמבואר.[75]

בכתביו חוזר הרב אשלג ומדגיש ש׳גמר התיקון׳, כלומר השוואת הצורה האנושית לצורה האלוהית, הוא תכלית האנושות כולה: ׳אולם הגמר של תיקון העולם, אי אפשר שיהיה זולת בהכנסת כל באי העולם בסוד עבדותו ית׳, כמ״ש ״והיה ה׳ למלך על כל הארץ. ביום ההוא יהיה ה׳ אחד ושמו אחד״׳.[76] שלא כמו הפרטיקולריזם המאפיין את מרבית הזרמים הקבליים, הרב אשלג מציג גישה קבלית־מודרנית המאמצת ערכים אוניברסליים ואת תפיסת הקדמה של הנאורות.[77] הרב אשלג חוזר ומדגיש: ׳כי זהו ודאי ואין כאן ב׳ דעות בדבר, אשר דבר תכלית הבריאה מוטל על כל המין האנושי יחד: שחור כלבן וכצהוב בלי שום הבדל מעיקרו׳.[78] ובמקום אחר הוא כותב: ׳כל האנושות המתחייבת בסופה בהכרח ובחיוב מוחלט, לבא עד לידי ההתפתחות המופלגת הזאת׳.[79]

אמנם האוניברסליות של הרב אשלג מסויגת, ובמקומות רבים בכתביו הוא מחזיק בתפיסה היירכית של האנושות וטוען לעדיפות עם ישראל על שאר האומות.[80] אך שלא כמו מקובלים אחרים, הרב אשלג איננו מנמק את עדיפותו של עם ישראל במקור האלוהי של נשמותיהם (לעומת מקורם של אומות העולם ב׳קליפות׳),[81] אלא בהתקדמות הרוחנית של עם ישראל, הנובעת מקיום המצוות, כמו גם מהייסורים המכינים את עם ישראל לתפקידו כאוונגרד הרוחני של האנושות.[82]

75. ׳מאמר הערבות׳, אות כ, מתן תורה, עמ׳ לח.
76. שם, עמ׳ לז.
77. וראו: גארב, **יחידי הסגולות יהיו לעדרים**, עמ׳ 100. ועל כך עמד ביק (שאולי), ׳בין האר״י הקדוש לקארל מארקס׳ (לעיל הערה 21), עמ׳ 177 (שם הוא דן גם בדמיון בין שיטתו של אשלג לשיטה הנאו־דארווינסטית של התאולוג הצרפתי פייר תייאר דה־שארדן). ביק (שאולי) מציין שם את הקִרבה בין תפיסת אשלג למטריאליזם הדיאלקטי, ועל כך ארחיב להלן.
78. אשלג, ׳מאמר הערבות׳, מתן תורה, עמ׳ מ.
79. ׳מהות חכמת הקבלה׳, שם, עמ׳ סד.
80. ראו בעיקר בסיום ל׳הקדמה לספר הזוהר׳, **ספר ההקדמות**, עמ׳ צח, ובהערה הבאה.
81. אמנם הרב אשלג מתאר את אומות העולם ׳חיצוניות העולם׳ ואת ישראל ׳פנימיות העולם׳, ראו שם, אותיות סה-סז, עמ׳ צה-צז. עם זאת הרב אשלג איננו מתאר חלוקה דיכוטומית בין ישראל לאומות העולם, אלא חלוקה בין פנימי לחיצוני, הקיימת גם באומות העולם (׳בין גסים ומזיקים שבהם לבין חסידי אומות העולם׳), גם בישראל (בין לומדי סודות התורה לעוסקי ב׳חלק המעשה שבה׳) וגם באדם הפרטי (בין הגוף ל׳נקודה שבלב׳).
82. ראו למשל במאמר ׳הגלות והגאולה׳, **פרי חכם**, א, עמ׳ צה: ׳יש לבאר הדבר מתוך חוק ההתפתחות גופו, אשר בטבע ההדרכה הנאמנה, שהשגנו על ידי התורה הקדושה, מבחינת דרך תורה שבהשגחה [...] הגיעה אלינו התפתחות מהירה לאין ערך יותר על גויי הארצות וכיון שחברי האומה התפתחו היה החיוב ללכת תמיד קדימה, ולדקדק ביותר בכל מצוות התורה׳.

תפיסתו האקווטרית של הרב אשלג, שלפיה מותר לחשוף את סודות הקבלה, ופעילותו ל'הפצת חכמת הקבלה בין שדרות העם'[83] (פעילות האופיינית למקובלים מודרניסטיים רבים אחרים),[84] מתבססת אמנם על תפיסות קבליות מסורתיות, הכורכות את הגאולה עם הפצת הקבלה, אך מבטאת גם את הערך המודרני של הדמוקרטיזציה של הידע. אף־על־פי שהרב אשלג לא פעל להפצת הקבלה בין הגויים, והוא איננו ממליץ במפורש על הפצת הקבלה לאומות העולם, הרי ממה שהבאתי מדבריו ('הגמר של תיקון העולם, אי אפשר שיהיה זולת בהכנסת כל באי העולם בסוד עבדותו ית') ושיובאו להלן ('היהדות צריכה לתת דבר חדש לגויים [...] בחכמת הדת ובצדק ובשלום, שבזה רוב הגויים תלמידנו הם') אפשר להסיק שהרב אשלג ראה בחיוב את הפצת הקבלה לאנושות כולה, לפחות בעתיד, וראה בה חלק מתהליך הגאולה. למשל, בהקדמה ל'פנים מאירות ופנים מסבירות': 'וכאשר יושלמו בני ישראל עם הדעת השלם יתגברו מעיינות התבונה והדעת מעל לגבול ישראל וישקו לכל אומות העולם, כמ"ש כי מלאה הארץ דעה את ה'.[85]

המגמה האוניברסלית של הרב אשלג כרוכה בתפיסותיו הקומוניסטיות. שליחותו של עם ישראל איננה מתמצית רק בקיום המצוות, אלא בהקמת חברה קומוניסטית אלטרואיסטית בארץ־ישראל.[86] בקטע שהבאתי לעיל, כותב הרב אשלג: 'הק' האלט' [הקומוניזם האלטרואיסטי], הוא דבר נדיר לרוח האדם, ולפיכך העם היותר אציל, דהיינו עם ישראל, צריך לקבל על עצמו להראות דוגמא לכל העולם'.[87] וכן הוא כותב: 'היהדות צריכה לתת דבר חדש לגויים ולזה הם מחכים משיבת ישראל לארץ, ואין זה בחכמות אחרות, כי בהם לא חידשנו מעולם ובהן אנו תמיד תלמידיהם, אלא המדובר הוא בחכמת הדת ובצדק ובשלום, שבזה רוב הגויים תלמידנו הם וחכמה זו מיוחסת רק לנו'.[88] ובמקום אחר: 'ואם יקבלו המשטר הק' הבין לאומי [...] יתן להם סיפוק להיות אבנגארד לגאולת העולם'.[89]

83. כך נכתב בראש הקונטרסים שפרסם הרב אשלג בשנת 1933. הרב אשלג חוזר על קריאתו להפצת הקבלה במקומות רבים בכתביו, ראו למשל ב'הקדמה לפנים מאירות ופנים מסבירות', אות ה, **ספר ההקדמות**, עמ' קו-קח, וכן בהערה הבאה.
84. על הדחף להפצת הקבלה בקבלת המאה ה־20, בעיקר של הרב אשלג והרב קוק ראו: גארב, **יחידי הסגולות היו לעדרים**, עמ' 43-67. על אידאל גילוי הסוד והפעילות להפצת הקבלה של צייטלין והרב אשלג, כמו גם מקובלים אחרים שפעלו להפצת הקבלה במחצית הראשונה של המאה ה־20, ראו: מאיר, 'נפתולי סוד' (לעיל הערה 7).
85. אשלג, 'הקדמה לספר פנים מאירות ופנים מסבירות', אות ד, **ספר ההקדמות**, עמ' קו-קז.
68. הרב אשלג ציפה שהערבים ישתלבו בחברה הקבלית־קומוניסטית שתקום בארץ־ישראל: 'מתוך 86 יהי' בין לאומי אפשר לקנות ע"י כסף וע"י השפעה דתית את לב השע'כין הערבים, שיקבלו הדת בשותפות עמנו לאגודה אחת ויעשו נפשות בין העובדים והרכושנים הערבים. מזה יצמח טובה לציונות, כי מאחר שיקבלו הדת שמחייב אהבה והשפעה לכל האנושיות יחד במדה אחת א"כ לא ייצרו עינם על גזל הארץ, כי יבינו שהארץ לה' הוא. רמת החיים של הערבים, יהי' שוה עם רמת החיים של היהודים, וזה יהיה בקשיש גדול לעשיית נפשות ביניהם', לייטמן, **כתבי הדור האחרון**, עמ' 360.
87. שם, עמ' 318 (גוטליב, **הסולם**, עמ' רא).
88. לייטמן, **כתבי הדור האחרון**, עמ' 341 (גוטליב, **הסולם**, עמ' רא).
89. לייטמן, **כתבי הדור האחרון**, עמ' 335.

הרב אשלג לא הסתפק בציפייה שמדינת ישראל תאמץ משטר קומוניסטי ופעל לייסד את חברת 'ואהבת לרעך כמוך', חברה קבלית־קומוניסטית שתעסוק בכל ענפי הכלכלה. תקנון החברה, המצוי בעזבונו, פותח בקביעה: 'על כל חבר מוטל למלאת להחברים את כל מחסורי הגוף אשר יחסר להם והתלויים בהם. על כל חבר מוטל לפתח את לבו באהבת זולתו בכל האמצעים המתאימים לה. להעמיד מטיפים בשיעורי ערב, ולהדפיס ספרים המתאימים להתפתחותה של המטרה הנ"ל'.[90]

הרב אשלג, המשלב את האידאל הקומוניסטי בתפיסת התיקון הקבלית, אימץ את הדיאלטיקה המארקסיסטית המשמשת עיקרון מרכזי בשיטתו הקבלית.[91] כפי שראינו לעיל, הרב אשלג מקבל את הדיאלקטיקה ההיסטורית של מארקס ובמאמרו 'ביקורת למרקסיזם' הוא אומר:

> אשר האנושיות מתקדמת לאט לאט באופן דרגתי, והיא מטפסת ועולה כמו על שלבים של סולם. כל שלב שבה אינו אלא שלילת השלב שקדמה לה. כן כל תנועה וכל מצב, שקבלה האנושיות בהנהגת המדיניות, אינו אלא שלילת המצב שמקודם לה [...] וכן תמיד בזה אחר זה. הרי שכוחות השלילים הללו המתגלים בהמצבים הם סבות התקדמות שבהאנושיות: שעל ידיהם היא מטפסת ועולה כעל שלבות הסולם: והמה הבטוחים לתפקידם, להביא האנושיות עד לשלב האחרון של התפתחות הוא אותו המצב המקווה, הנקי מכל שמץ וכל דופי.[92]

בדברים שלעיל משתמש הרב אשלג במונח 'סולם' לתיאור ההתקדמות הדיאלקטית של ההיסטוריה. מונח זה (שיש לו תפקיד מרכזי בהגותו של בעל **הסולם**) משמש גם לתיאור השתלמות האדם לקראת תכליתו. הצדיקים, לדברי הרב אשלג, בהקדמתו ל**תלמוד עשר ספירות** 'מתחילים לפסוע על המדרגות הרבות, שבסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, בסו"ה [בסוד הכתוב] "וצדיקים ילכו מחיל אל חיל" [...] אשר העבודות הללו מכשירות אותם לחפץ ה', שתתקיים בהם מחשבתו יתׁ שבבריאה'.[93]

90. אני מודה לקבוצת בני ברוך שהעמידה לרשותי צילום של תקנון זה, שמפורטות בו הזכויות והחובות של החברים: 'כל חבר [...] מחוייב להכניס להקופה של החברה כל הרוחים שלו במילואם. כל חבר מקבל תקציב מסוים לפי הערכת הועד, באופן שיספיק לכל צרכיו. אם הכנסתו של החבר הוא מרובה על התקציב הניתן לו, אז ינתן לו מניות החברה (כלהלן) על העודף. אם יארע פעמים שהכנסתו מועטת מהתקציב הניתן לו, אז ינוכה מן המניות שבידו. ואם אין לו מניות, לא יגרעו משום זה מתקציבו, אלא שנותנים לו מקופת החברה בהלואה. והוא הדין במקרה של מחלה או איזה תאונה ח"ו. חבר המתרשל בעבודתו, יש כח להב"ד [להבית דין] של החברה להוציאו מהחברה בכל עת, ומאבד עם זה כל זכיותיו, והכסף המזומן שהכניס, הוא יוכל לתבוע רק אחר תום זמן החברה, ובלי שום רוחים. כל חבר מחויב לעסוק במקצוע שלו או בהמפעלים של החברה, הכל כפי שיושת עליו מהועד'.

91. ועל כך עמד ביק (שאולי), 'המקובל רבי יהודה הלוי אשלג – "הארי החי", משנת קבלה וסוציאליזם' (לעיל הערה 21), עמ' 119-123; הנ"ל, 'בין האר"י הקדוש לקארל מארקס' (לעיל הערה 21), עמ' 177-179.

92. **האמה** (לעיל הערה 18), עמ' 8.

93. **תלמוד עשר ספירות**, סעיף קלג.

ההתפתחות הדיאלקטית אליבא דרב אשלג איננה באה לידי ביטוי רק בהיסטוריה, אלא בבריאה כולה. בהמשך המאמר הוא כותב: 'ויש לדעת שהחוק הזה הוא חוק מקיף לכל הבריאה כולה. ועליו נבנו כל מערכות הטבע כולה, הן הבלתי אורגניים והן האורגניים, עד למין האנושי בכל תכונותיו האידאליים כמו החומריים'.[94] ברשימותיו הוא כותב שהבריאה כולה מתקדמת בדרך דיאלקטית ממצב של תענוג, דרך הייסורין, לסינתזה הרוחנית העליונה, ה'הרגש מחוץ להעור':

> העולם נברא ע"י התפתחות בסבתיות ע"ד [על דרך] המאטריליזם ההסתורי וע"פ הדיאלקטיקא של הגל. תעזיס ואנטיטעזיס וסינתעזיס. אכן הוא תכליתית להרגש עם השי"ת [השם יתברך] מדצח"ם [דומם צומח חי מדבר] עד לנבואה או לדעת ה'. התענוג הוא הטעזיס, והיסורין הוא האנטיטעזיס והרגש מחוץ להעור הוא הסינטעזיס.[95]

התפתחות דיאלקטית זו איננה אלא אותה טרנספורמציה של הרצון לקבל ההופך לרצון להשפיע ועומדת כאמור ביסוד שיטתו של הרב אשלג. ב'הקדמה לספר הזוהר' מתאר הרב אשלג את התפתחות הנשמות ממציאותן במחשבת הבריאה של האין־סוף, טרם בריאת העולמות (מצב א), דרך קיומן בהיסטוריה, 'שתא אלפי שני' (מצב ב), למצבן ב'גמר התיקון' (מצב ג).[96]

> והענין הוא, כי ב' דרכים הכין לנו השי"ת במצב הב', כדי להביאנו אל מצב הג'. הא' הוא, דרך קיום התורה ומצות, ע"ד שנתבאר לעיל. ודרך הב' הוא, דרך יסורין, אשר היסורים בעצמם ממרקין את הגוף, ויכריחו אותנו לבסוף להפך את הרצון לקבל שבנו ולקבל צורת הרצון להשפיע, ולהדבק בו ית'.[97]

על־פי הרב אשלג, הדבקות באל, הפיכת הרצון לקבל לרצון להשפיע, היא הסינתזה האחרונה של ההוויה: 'העקרון: השפעה לזולתו, ההנהגה: משטר חובה: למינימום חיים ומעשי מצוות לרמת חיים להחברה. התכלית והמטרה: דבקותו ית'. זהו לדעתי הסינתעזיס האחרון שאין ההעדר גנוז בתוכו עוד'.[98]

94. שם.
95. לייטמן, **כתבי הדור האחרון**, עמ' 353.
96. 'והנך מוצא בהכרח שיש ג' מצבים לנשמות בדרך כלל. מצב הא' הוא מציאות בא"ס ב"ה [באין סוף ברוך הוא] במחשבת הבריאה שכבר יש להן שם צורה העתידה של גמר התיקון. מצב ב' הוא מציאותן בבחינת שתא אלפי שני [...] מצב הג' הוא גמר התיקון של הנשמות אחר תחית המתים שאז יגיע התיקון השלם גם אל הגופין, כי אז יהפכו גם את הקבלה עצמה, שהיא צורת הגוף, שתשרה עליה צורה של השפעה טהורה', 'הקדמה לספר הזוהר', אות יד, **ספר ההקדמות**, עמ' עד-עה.
97. שם, אות טז, עמ' עה.
98. לייטמן, **כתבי הדור האחרון**, עמ' 356, וכן: 'שכל הויה יש בתוכה גנוז ההעדר וקיום ההויה כל עוד שלא נגלה ההעדר שבה, וכשיתגלה ויתפתח האנטיתעזיס הוא מחריב את התעזיס, ומביא במקומה הויה היותר מושלמת מהראשונה, להיותה כוללת התיקון של האנטיתעזיס הקודמה. (כי כל העדר הוא קודם להויה)

* * *

אימוץ העיקרון הדיאלקטי בתור עקרון יסוד השולט בתהליכי הבריאה, ממחשבת האין־סוף עד גמר התיקון, זיהוי הגאולה עם הקמת חברה קומוניסטית אלטרואיסטית, ראיית תפקידו ההיסטורי של עם ישראל כאוונגרד המוביל את האנושות כולה ל'גמר התיקון' ופעילותו להפצת תורת הסוד, מבטאים את אופיה המודרני של קבלת הרב אשלג. בעל הסולם יצר שיטה קבלית, המעוגנת בעולמה של הקבלה הקלאסית, אך משלבת בה עקרונות ותפיסות עולם מודרניות.

כפי שאמרתי בפתיחת דברי, הרב אשלג לא זכה להשפיע רבות בחייו, ואף בשנים שלאחר פטירתו עסקו בשיטתו רק קבוצות קטנות של בני משפחתו ותלמידיו.[99] הקבלה המודרניסטית של הרב אשלג, כמו גם נסיונות אחרים לשילוב בין הקבלה למודרנה, לא זכו להשפעה רבה בתקופה המודרנית ונותרו, עד לאחרונה, בשוליה של התרבות הישראלית. אולם בשנים האחרונות זוכה קבלת הרב אשלג לתשומת לב רחבה הרבה יותר וקבוצות קבליות רבות, ובכללן הקבוצות הקבליות הגדולות ביותר הפועלות כיום, 'המרכז לקבלה' ו'בני ברוך', מתבססות על שיטתו הקבלית ופועלות להפצת תורתו.[100] ההתעניינות בקבלת הרב אשלג היא חלק מהתעוררות רחבה בחברה הישראלית, הבאה לידי ביטוי גם בעניין ההולך וגובר בהיבטים המיסטיים והקבליים של הגותו של הרב קוק. נסיונות השילוב בין הקבלה למודרנה, שלא זכו להשפעה ציבורית נרחבת בעידן המודרני, זוכים להצלחה ניכרת בעידן הפוסט־מודרני דווקא.

וע"כ מכונה הויה השניה בשם "סינתזיס", כלומר שהיא כוללת ונולדת משניהם, שהם הויה והעדרה שקודמו אל הויה זו החדשה. ועד"ז הולכת האמיתיות ומושלמת תמיד ע"י ה"דרך יסורין" שהם הויה והעדר, טעזיס ואנטיתעזיס, ומולידים תמיד סינתעזיס יותר אמיתיים עד שמגלה הסינתזה השלמה', שם, עמ' 355-356.

99. לתיאור הפעילות של בנו של הרב אשלג ותלמידיו בשלהי שנות השישים של המאה שעברה ראו: Herbert Weiner, 9 1/2 Mystics', *The Kabbalah Today*, New York 1969, pp. 96-101'

100. על הצגת עקרונות קבלת הרב אשלג בסרטון הווידאו 'למות ביום אחר' של הזמרת מדונה, התלמידה המפורסמת ביותר של המרכז לקבלה, ראו: הוס, 'למות ביום אחר: מדונה והקבלה הפוסטמודרנית', זמנים, 81 (תשס"ה), עמ' 4-11.

'גם לאפיקורסים יש חלק בסיני'
לבירור יחסו של ז'בוטינסקי למורשת היהודית

אריה נאור

מבוא

כמה ממפרשי הגותו של זאב ז'בוטינסקי מייחסים לו, לפחות בשנות חייו האחרונות, זיקה חיובית לדת ולמסורת, ועל יסוד נאומיו ומאמריו בתקופה זו מציגים אותו כמעט כמי שעשה תשובה בערוב ימיו.[1] אכן, הרטוריקה שלו בענייני דת מאז הקמת 'ההסתדרות הציונית החדשה' (הצ"ח) בשנת 1935 תרמה ליצירת הרושם האמור. מבחינה פוליטית די ברושם שהדברים

* תודתי נתונה לקרן פודן על מלגת המחקר שביסוד מאמר זה.

1. ראו, לדוגמה, אייזיק רמבה, 'דת ומסורת בחייו ובמשנתו', **האומה**, 9 (יוני 1964), עמ' 145-160; שמואל כץ, **ז'בו: ביוגרפיה**, ב, תל־אביב 1993, עמ' 941-943; אליעזר דון־יחיא, 'בין לאומיות לדת: התמורה בעמדת ז'בוטינסקי כלפי המסורת הדתית', אבי בראלי, פנחס גינוסר (עורכים), **איש בסער: מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא)**, קריית שדה־בוקר 2004, עמ' 159-186, הקושר את התמורה לשינוי בתפיסת הלאומיות. משמעות שונה מייחס לכך יונתן שפירא, **לשלטון בחרתנו**, תל־אביב 1989, עמ' 25-26, המוצא בדברי ז'בוטינסקי על הדת במחצית השנייה של שנות השלושים ראיה לאופיה המעין פשיסטי של תנועתו. לשני כיווני פרשנות אלה אין בסיס טקסטואלי וקונטקסטואלי מספיק. דיון בבעיית זיקתו של ז'בוטינסקי למסורת היהודית ראו: שלמה אבינרי, **הרעיון הציוני לגוניו**, תל־אביב 1980, עמ' 182-184; גדעון שמעוני, **האידיאולוגיה הציונית**, ירושלים תשס"א, עמ' 218, 289-290; רפאלה בילסקי בן־חור, **כל יחיד הוא מלך: המחשבה החברתית והמדינית של זאב ז'בוטינסקי**, תל־אביב 1988, עמ' 26; שלום רצבי, 'ז'בוטינסקי והדת', **ישראל: כתב עת לחקר הציונות ומדינת ישראל**, 5 (אביב 2004), עמ' 1-30, הקושר את זיקתו של ז'בוטינסקי למסורת הדתית לתמורות בהשקפתו על הלאומיות על רקע בעיות היסוד של הציונות; שלום רצבי, 'גוע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי', בראלי וגינוסר (עורכים), **איש בסער**, עמ' 126-128. רצבי הולך בעקבות יעקב שביט וכמוהו הוא רואה בתפיסת העם היהודי כישות היסטורית בעלת גרעין אתני את המפתח לזהותו היהודית החילונית של ז'בוטינסקי. כלומר, לשיטתם של שני חוקרים אלה, ז'בוטינסקי לא ראה בדת אלא תחליף חיצוני למהותה האורגנית האותנטית של הלאומיות היהודית. ראו במיוחד: Yaakov Shavit, *Jabotinsky and the Revisionist Movement, 1925-1948*, London 1988, p. 119; שלום רצבי, 'גוע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי', עמ' 138.

מעוררים בלב המאזינים והקוראים כדי להשיג את מטרתו, אולם מבחינה אידאולוגית יש להבחין בין הפתוס לבין התוכן, בין הרטוריקה לבין התאולוגיה. ניתוח יסודי של הגותו של ז׳בוטינסקי מערער על הפרשנות המילולית של דבריו, המבקשת להבין את הטקסט במנותק מן הקונטקסט שלו ומתעלמת מן הצורך להבין את משמעות הטקסט כמסר פוליטי המשתלב בהתפתחות הגותו על ציר הזמן.[2]

מאמר זה עוסק ביחסו של ז׳בוטינסקי לענייני הדת כמכלול, ועל יסוד ניתוח כתביו מסקנתי היא שכל ימיו היה ז׳בוטינסקי אַגנוסטיקן גמור, שלא ראה את ממשותו של האל כמוכחת מבחינה עיונית, וגם כשהזכיר את האל לא נלוותה לדבריו הכרה בממשותו ולא היה לו צורך להיזקק לאלוהות לשם ביסוס הגותו ושיטתו הפוליטית. קביעה זו נשענת על השימוש שלו במושג ׳אלוהים׳, תוך כדי ביטול משמעותו המסורתית, אף־על־פי שמבחינה תמטית אין לו צורך להיזקק למושג זה, ועם זאת אין בכתביו שלילה מודעת של עצם קיומה של ישות אלוהית. בכתביו ובנאומיו אמנם השתמש במונחים השאולים מעולמה של המסורת הדתית, אולם היהדות היתה לו מורשת של תרבות לאומית,[3] שרק בגלל הניתוק מארץ־ישראל בתקופת הגלות יצרה חומת בידוד בין היהודים לבין אומות העולם.[4] לכשישובו היהודים לארץ־ישראל יסתיים תפקידה המשמר הלאומי של הדת, שהיתה לא יותר מתחליף לטריטוריה הלאומית.[5] לשון אחר, הדת היא מכשיר בשירות הלאום. האל, שהוא הזכירו מדי פעם בפעם בנאומיו ובמאמריו, היה בעיניו לא יותר ממטפורה ספרותית בעלת עוצמה רגשית, מטפורה שמעמדה הישותי לא הטריד אותו מעולם, אך אזכורה והסתמכות מסוימת עליה תורמות לשכנוע הבריות בעמדתו הפוליטית. יחס אינסטרומנטלי זה לאל מאפיין את ז׳בוטינסקי כאינטלקטואל וכמנהיג חילוני, ומתוך גישה חילונית מובהקת השתמש במושג האל ובמושג התורה כשהם מעורטלים מקדושתם. האל כמטפורה ספרותית בעלת עוצמה רטורית אינו אלוהי אברהם, יצחק ויעקב, אינו האל הקדוש, אינו אלוהי המשפט.

גם כלפי התנ״ך היה יחסו אינסטרומנטלי; אף־על־פי שאהב את התנ״ך, הכיר והוקיר את גיבוריו, היה התנ״ך בעיניו מיתוס, יצירה ספרותית אנושית שאין טעם לעסוק בשאלה עד כמה היא מייצגת מציאות אובייקטיבית, וככל שיש בה מן הקדושה הרי גם זה מעשה ידי אדם, המקדש ערכים מסוימים מתוך הכרתו החופשית ומשום כך – ורק משום כך – הוא מייחס מעמד מקודש לטקסט המקראי. הוא לא היה יוצא דופן בקרב הוגי הרעיון הציוני

2. לניתוח התפתחות יחסו של ז׳בוטינסקי לדת בהקשר של איזון המגמות הרדיקליות שגברו בתנועתו בשנות השלושים ראו: Jan Zouplna, 'The Evolution of a Concept: The Relationship between State and Religion in the Thought of Vladimir Jabotinsky, 1919-1940', *Journal of Modern Jewish Studies*, 4 (2005), pp. 1, 13-31
3. על היהדות כתרבות בהשכלה ובציונות ראו: אליעזר שביד, הפילוסופיה של התנ״ך כיסוד תרבות ישראל, תל־אביב 2004, עמ׳ 7-41; הנ״ל, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל־אביב 1995.
4. זאב ז׳בוטינסקי, ׳הרצאה על ההיסטוריה הישראלית׳, אמה וחברה, ירושלים תשי״ט, עמ׳ 159-168.
5. ז׳בוטינסקי, שם, עמ׳ 166.

בגישה חילונית אוהדת זו לתנ"ך.[6] לשיטתו, התנ"ך עשוי אפוא להיות מקור השראה למחוקק מודרני, שייטול מן המצוות המעשיות ומדברי הנביאים את מה שנראה לו הולם את ערכיו על רקע נסיבות הזמן וישריש בחיי האומה את ערכי המסורת שיעמדו במבחן התאמתם גם להשקפתו של אתאיסט. בהיותם יצירה של דורות קדומים, הוא ראה את התנ"ך ובמידה מסוימת גם את התורה שבעל־פה בבחינת מקור לביסוס התודעה הלאומית ברוח הרומנטיקה האירופית.[7] תרבות אירופה של ה־fin de siècle, הפוטוריזם האיטלקי והאתאיזם הניטשיאני וגם האוסטרו־מרקסיזם מצד אחד והלאומיות הליברלית מצד אחר השפיעו על יצירתו הפוליטית והספרותית יותר ממקורות היהדות. כמו הוגים ומנהיגים ציונים אחרים הוא מרד במורשת הפסיביות המדינית של תקופת הגלות וביקש להשיב את העם היהודי להיסטוריה, לעצב 'גזע יהודי חדש', שיפרוק מעליו את עול הגלות ויהיה 'חופשי כטבע' בארץ־ישראל, שתהיה למדינת היהודים. ז'בוטינסקי שאב השראה מהמסורת הדתית בהיותה מורשת תרבותית אוניברסלית ומורשת לאומית פרטיקולרית. השראה כן, סמכות לא! שני המרכיבים, האוניברסלי והפרטיקולרי, נחשבו בעיניו, כפי שעולה לדוגמה מתורת הזכויות החברתיות שלו, הנובעת מהאוסטרו־מרקסיזם ומעוגנת במורשת היהדות. שלושת העקרונות של צדק חברתי שמצא בתנ"ך – שבת, פאה ויובל – מבטאים ערכים אוניברסליים שבאו לעולם על־ידי התנ"ך כיצירה לאומית פרטיקולרית.[8] הוא ראה ביהדות תרבות שכל הרוצה ליטול מפרותיה יבוא וייטול, אך לא בכפייה, שהרי הוא לא קיבל את עמדת האורתודוקסיה.

6. ראו על כך: אניטה שפירא, **התנ"ך והזהות הישראלית**, ירושלים תשס"ו, עמ' 1-33. הדמיון בין יחסו של ז'בוטינסקי לתנ"ך ליחסו של דוד בן־גוריון בולט לעין. על בן־גוריון והתנ"ך ראו: בנימין אופנהיימר, 'בן־גוריון והתנ"ך', בתוך: מרדכי כוגן (עורך), **בן־גוריון והתנ"ך: עם וארצו**, קריית שדה־בוקר 1989, עמ' 54-69. על יחסו של בן־גוריון לתנ"ך בצעירותו ועל השפעת התנ"ך יחד עם גורמים נוספים על עיצוב השקפת עולמו ראו: שבתי טבת, **קנאת דוד: בן־גוריון הצעיר**, ירושלים ותל־אביב 1976, עמ' 28-76. על יחסו של בן־גוריון לתנ"ך בזקנתו ראו: שלמה אהרונסון, **דוד בן־גוריון: מנהיג הרנסנס ששקע**, קריית שדה־בוקר 1999.

7. גם מושג הלאומיות של ז'בוטינסקי התפתח והשתנה מלאומיות אטביסטית־טריטוריאלית ללאומיות ליברלית המכילה גם היבטים של לאומיות אינטגרלית, ויש זיקה בין שינויים אלה ובין התפתחות יחסו לדת, כפי שעולה מאמרו של רצבי, 'ז'בוטינסקי והדת' (לעיל הערה 1). הלאומיות ובעיותיה העסיקו את ז'בוטינסקי הרבה יותר משטרדה אותו הדת, כל דת, וכפי שנראה להלן התפתחות יחסו האינסטרומנטלי לדת נועדה לחזק את התודעה הלאומית ומתוך כך גם את מעמדה הציבורי של 'ההסתדרות הציונית החדשה' ושאר הארגונים שהקים והנהיג.

8. מנחם בגין הציג את תורת הזכויות החברתיות של ז'בוטינסקי כנובעת 'מן המעיינות המתגברים, מן המקורות הנצחיים של תורת ישראל, של תורת הנביאים'. 'על המורה החי', נאום בהיכל התרבות בתל־אביב, 1959, בתוך: מנחם בגין, מורי זאב ז'בוטינסקי, (בעריכת אפרים אבן), ירושלים 2001, עמ' 121. כפי שנראה להלן, ז'בוטינסקי עצמו ייחס את הרעיונות הללו בעיקר לפופר לינקאוס. על השימוש שעשו בתנ"ך הוגים ומנהיגים של הציונות הסוציאליסטית כמקור לגיטימציה לרעיונות חברתיים ראו: שפירא, **התנ"ך והזהות הישראלית**, עמ' 9-11.

על דרך ההפשטה אנו רשאים לומר שהוא גיבש תאולוגיה פוליטית אגנוסטית, המבקשת לבטל את הדיכוטומיה שבין התאולוגי לפוליטי באמצעות הכלת התאולוגי בתחומו של הפוליטי, כאחד המרכיבים של מהותו.

בחייו הפרטיים היה ז׳בוטינסקי רחוק משמירת מצוות. הוא נולד באודסה למשפחה שכבר עברה רוסיפיקציה תרבותית וניתן לו השם ולדימיר ייבגניוביץ. אביו היה סוחר תבואה שהפליג בנהרות אוקראינה והלך לעולמו בגיל צעיר. האם עדיין שמרה כמה ממנהגי אבותיה ומשום כך הלך הילד ולדימיר לבית־הכנסת פעמיים ביום לומר קדיש כל שנת האבל, ובצעירותו עשה זאת כנראה גם ביום הזיכרון לאביו. כשהגיעה אליו הידיעה על מות אמו הדליק נר ואמר קדיש.[9] ואולם הוא לא קיבל חינוך מסורתי, לא התעניין בדת, לא ביהדות ולא בדת אחרת, ובצעירותו אף לא מצא עניין בעם היהודי ובתרבותו, במצבו הפוליטי ובחיים העלובים בתחום המושב ברוסיה.[10] גם כשנעשה ציוני וכשהחל להגות בלאומיות היהודית לא העמיד את הממד הדתי במרכז השקפתו. נישואיו התקיימו אמנם בבית־הכנסת, אך בביתו שלו חש פטור אפילו מן המעט ששמר לכבוד אמו, וכפי שהעיד ערי בנו, לא קיימו בבית ז׳בוטינסקי את חגי ישראל ואף לא ערכו לו טקס בר מצווה.[11] ׳עד אחרון ימיו חי כאיש חופשי לכל דבר, לא שמר על הכשרות, לא התפלל, לא צם ביום הכיפורים ולא שמר את השבת׳.[12] כפי שנראה להלן, בצוואתו כתב שאין בעיניו הבדל אם יביאוהו לקבורה או ישרפו את גופתו.[13] קשה לתאר ביטוי עז יותר של ניכור מעולמה של היהדות הנורמטיבית.

׳עבוד את רצונך׳

השקפת עולמו של ז׳בוטינסקי היתה חילונית מעיקרה וביטויה המרכזי היה חירות הפרט, חופש הרצון שאין עליו כבלים. בן 12 היה כשחיבר ברוסית את המחזה ׳לאַדנוֹ׳ (1091), וזה הוצג בתאטרון באודסה. גיבור המחזה הוא מרצה באוניברסיטה, המטיף לאינדיבידואליזם קיצוני ולזכותו של היחיד להשגת מרב האושר ולפיתוח עצמיותו ככל אשר יוכל. אחד המונולוגים במחזה כתוב כשיר, וגם בחלוף יותר ממאה שנים מכתיבתו הוא נקרא כהמנון חילוני לחירות הפרט:

9. יוסף שכטמן, זאב ז׳בוטינסקי: פרשת חייו (תרגם מכתב היד דוד סיון), א, תל־אביב תשט״ז, עמ׳ 18.
10. הסיכום הביוגרפי הטוב ביותר של ימי נעוריו של ז׳בוטינסקי ודרכו אל הציונות הוא פרי מחקרו של סטניסלבסקי: Michael Stanislawsky, *Zionism and the Fin de Siècle: Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, Berkeley, CA 2001, pp. 116-238
11. ערי ז׳בוטינסקי, אבי, זאב ז׳בוטינסקי, תל־אביב 0891, עמ׳ 95-106.
12. שם, עמ׳ 106.
13. זאב ז׳בוטינסקי, זכרונות בן־דורי, תל־אביב [חש״ד], עמ׳ 17-18.

לַלֵּב אֵין שׁוּם חוֹבָה. לִבְּךָ הוּא בֶּן־חוֹרִין.
עֲבֹד אֶת רְצוֹנְךָ: רַק הוּא לְךָ הַדִּין,
וְיִהְיֶ מְחוֹז־חֶפְצוֹ מִזְבֵּחַ אוֹ מַרְזֵחַ,
עֲצֵלוּת אוֹ מַאֲבָק, אוֹ בַּיִת טוֹב וְחַם,
אוֹ דֶּרֶךְ־חַתְחַתִּים שֶׁל הַשֵּׂרוּת לָעָם...
...מַאֲבָקִי – לֹא חֹק, לֹא צַו הָאֵל מִלְמַעְלָה:
הוּא חַג לִרְצוֹן נַפְשִׁי, שֶׁאֵין כַּבְלֵי חוֹבָה לָהּ.[14]

את רעיונותיו אלה סיכם גם בפרוזה, בחיבורו האוטוביוגרפי המרכזי: 'חפשי נולדת, פטור מחוב כלפי מעלה ומטה; אל תקריב קרבנות, כי לא מזרע הקרבן יצמח פרי הברכה. לרצון תבנה מזבח, הרצון הוא מנהיגך, לאשר ינהלך תלך, ויהי דרכו הרה או שאולה, אם הוד ואם עוון, או גם עול שירות העם'.[15]

ז'בוטינסקי לא דן בבעיית חופש הרצון בפילוסופיה ובתאולוגיה המערביות והסתפק בהצגת האדם החופשי כניגודו של האדם הדתי הפועל מתוך תודעת חובה כלפי שמים וממנה גוזר את חיוביו המוסריים. האדם החופשי פטור מחובה 'כלפי מעלה ומטה', אין 'כבלי חובה' על נפשו המכתיבים מה לעשות ומה לחדול, במה להאמין ובמה להטיל ספק, ולא בתוקף 'צו האל מלמעלה' יֵצא למאבקי חייו. האדם החופשי אינו כפוף למצוות האל ולא לפי צו חיצוני יפעל, אלא לפי רצונו שלו, רצונו האימננטי, החופשי. החופש עומד כאן כנגד החובה, ביטוי לזכות האדם באשר הוא לחירות המחשבה והמעשה. הוולונטריזם הנורמטיבי של ז'בוטינסקי קשור לאינדיבידואליזם שלו. חירות הפרט היא חירות רצונו, ואת הרצון החופשי הוא מקדש: לא זו בלבד ש'הרצון הוא מנהיגך' אלא שאף 'לרצון תבנה מזבח', כלומר הרצון האנושי האינדיבידואלי ממלא כאן את תפקידו של האל במסגרת דתית, והאדם נקרא לעבוד את רצונו שלו, כשם שהאדם שאינו חופשי עובד את אלוהיו. באווירה דיוניסית זו, שרוח ניטשה ושופנהאואר שורה עליה, האדם החופשי חוגג את חירות רצונו, הרצון שהוא המניע ומקור הלגיטימציה של הפעילות.

'רצון נפשי, שאין כבלי חובה לה' חייב לעמוד קודם לכול במבחן המוסר, ואם ברצון הלאומי מדובר הוא חייב לעמוד גם במבחן התועלת. מבחן המוסר של הרצון החופשי הוא, לפי הסבר שנתן ז'בוטינסקי אחרי שנים לא מעטות, מבחן ברוח האוטונומיה של הרצון המוסרי בשיטת הפילוסוף הגרמני עמנואל קאנט העומדת על ההבחנה בין סיבתיות בטבע שאין עמה רצון לבין סיבתיות בהתנהגות האדם הנובעת מרצונו החופשי. בנאום לפני חברי 'מכבי' שהתכנסו בירושלים בשנת 1920 הסתמך ז'בוטינסקי במפורש על דיונו של קאנט בבעיית חופש הרצון: 'הישנו רצון חופשי?', שאל, 'האם מעשי האדם אינם תלויים בסיבות שונות?' שאל והשיב: 'יש מעשה שאדם עושה בהכרה, ויש מעשה שנעשה בלי הכרה. קאנט

14. זאב ז'בוטינסקי, שירים (תרגם חנניה רייכמן), ירושלים תש"ז, עמ' שיג.
15. זאב ז'בוטינסקי, אבטוביוגרפיה, ירושלים תש"ז, עמ' 38-39.

אמר: או שאני חייב, או שאני מוכרח. או שאסתף אחרי הזרם ואחשוב בטעות כי חופשי אני, או אכנע, ואז אהיה חופשי לרצוני'.[16]

מקורה של הבחנה קאנטיאנית זו הוא בנוסחה השלישית של הציווי המוחלט בספרו של קאנט, **הנחת יסוד למטפיסיקה של המידות**, ולפיה 'שעבוד האדם לחוק איננו בבחינת שעבוד האדם לדברים, כי השעבוד הזה הוא חופשי – הוא מתן חוק כללי לעצמו'.[17] לפיכך רק הרצון המוסרי, המבוסס על הפנמת החובה הנובעת מהחוק הכללי, הוא רצון חופשי. מי שעושה את מעשיו 'בהכרה' פועל מרצונו החופשי, שהרי מרצונו קיבל עליו כללי התנהגות מסוימים, שהם חוק כללי שנתן לעצמו, והחוק הזה מטיל חובות הנובעות ממנו. אמור מעתה: רק מי שפועל מתוך הכרת חובתו הנובעת מרצונו הוא בן־חורין משום שאותה 'סיבתיות בהתנהגות האדם' היא תולדת הכרעתו הרצונית, החופשית. מכאן בא ז'בוטינסקי לכלל מסקנה שאין סתירה בין חופש הרצון לבין משמעת: 'אם יש מישהו החושב כי המשמעת מנוגדת לחופש הרצון, אינו אלא טועה'.[18] את פירושו לקאנט המחיש, כמתבקש בנאום לפני חברי ארגון ספורט, בדוגמה שראה באצטדיון של פראג: המגרש חולק ל־10,000 ריבועים קטנים, מעין לוח שחמט ענקי, ועל כל אחד מהם עמד אדם אחד. באמצע ניצב איש צעיר, וכשהרים אצבע עשו כל רבבת המתעמלים אותה תנועה עצמה. 'כאן', אמר בנאומו, 'בולט ההבדל בין קהל מסודר ובעל משמעת לבין האספסוף הזורם'. אותו הרעיון ביטא ברומן שמשון בתיאור מחולות העם של הפלשתים: אלפי בחורים ובחורות נאספו בכיכר שמול המקדש, לבושים תלבושת אחידה, בחורים מימין ובחורות משמאל. כומר גלוח עמד על המדרגה העליונה ובידו שרביט. הוא היה 'המנצח על המחולות':

> כשהתחילה הנגינה קפאו הכל – גם היוצאים במחולות על המרצפת, גם הקהל העצום מסביב, על דוכני העץ, על גגות הבתים, על צדדי הככר שאינם רצופים. [...] פתאום הניף הכומר את שרביטו, כמעט בלי משים, כל שהוא – וכל הדמויות הלבנות שבככר נפלו על ברכן השמאלית והושיטו השמימה את ידן השמאלית – בתנועה אחת, באֻושת־שברים אחת, כולם כאחד. מפי רבבות הקהל יצאה גניחה. [...] כל המחולות לא היו אלא תנועות כאלו על פי תנופת השרביט – פעם תנועות פתאומיות ופעם תנועות טופפות, ונמשכו זמן קצר. אולם שמשון הלך מן החגיגה ברוב שרעפיו בקרבו. בשעה שספרה לו סמדר דבר המחזה, כבר עשה עליו רושם עז ציור זה של רצון אחד, המניע אלפי איש בסדר ובמשטר. הפעם נדהם מן הקסם. את הרעיון לא יכול להביע, אבל הרגש הרגיש, שכאן ראה את הסוד העיקרי של העמים היוצרים ממלכות.[19]

16. 'נאום אל חברי "מכבי"', דואר היום, 28 בינואר 1920, בתוך: משה בלע, עולמו של זאב ז'בוטינסקי: מבחר דבריו ועיקרי תורתו, תל־אביב 1977, עמ' 339.
17. שמואל הוגו ברגמן, **הפילוסופיה של עמנואל קאנט** (ההדיר והקדים פתח דבר נתן רוטנשטרייך, מהדורה שנייה ערוכה ומתוקנת), ירושלים תש"ם, עמ' 91. אין זה ברור אם קרא ז'בוטינסקי את קאנט או שאב את ידיעותיו מכלי שני.
18. 'נאום אל חברי "מכבי"' (לעיל הערה 16).
19. זאב ז'בוטינסקי, שמשון (תרגם ברוך קרופניק), ירושלים תש"ט, עמ' 196-197.

החגיגה הפגאנית של הפלשתים עשויה לעורר אסוציאציות הלניסטיות דווקא, ומכל מקום היא מזכירה את תרגילי ההתעמלות של הצ'כים, כפי שנשתמרו בזכרונו של ז'בוטינסקי: לכל משתתף יש מקום תָחום ומוגדר וכולם כאחד עושים את אותה פעולה עצמה בהינתן האות מאת בעל הסמכות. חגיגת המחולות גילתה לשמשון את הקסם הצפון באחדות, את סוד המשמעת, את ההיענות לאותו 'רצון אחד' בעל היכולת להניע אלפים 'בסדר ובמשטר'. כך עמים 'יוצרים ממלכות'. מאוחדים ברצון האנושי האחד הם פועלים פעולה מתואמת בהרמוניה מלאה, בכל רגע ורגע הכול עושים מעשה אחד, כשם שהפלשתים החוגגים עושים כפי שמורה להם 'המנצח על המחולות' בתנועת שרביטו. מבין השיטין נשמע הד עמום, הד קולו של ניטשה – 'אנושי, אנושי מדי'[20] – והוא מבטא את עומק תודעתו של ז'בוטינסקי בדבר המעשה ההיסטורי, שאינו פועל יוצא דטרמיניסטי אלא הכרעת הרצון החופשי הקולקטיבי. כאן מתלכדים שניים מגופי הרעיונות של תורת ז'בוטינסקי, המשמעת והמוניזם. במאמרו הפרוגרמתי 'רעיון בית"ר' (1934) הציב לתנועת הנוער שעמד בראשה מטרה 'להיעשות למכונה', לפעול בהרמוניה כתזמורת, באחדות כמו המתעמלים הצ'כים באצטדיון, בדייקנות ובתיאום כמכונה, פעולה שרק 'בני אדם בני־חורין ובעלי תרבות גבוהה' מסוגלים לעשותה:

> בהקשיבנו למקהלה ולתזמורת, בציות מאה משתתפים בדייקנות למנצח אחד ובעשותם עלינו את הרושם של אחדות מוחלטת, הרי זה סימן כי כל אחד מהם הקדיש את מאמציו הגדולים ביותר, כדי להגיע לתוצאה כזו; לא המנצח הוא שאילצו לכך, כי אם הוא גופו, באשר הוא עצמו שואף לאחדות. 'תזמורת' כגון זו ברצוננו ליצור מכל האומה היהודית; והצעד הראשון לכך שמו בית"ר. אין איש מכריח איזה צעיר שהוא להצטרף לבית"ר, אין איש מכריחו להישאר בה: רצונו החופשי הביאו לידי הכרה, כי הסגולה היפה ביותר של המין האנושי היא דווקא הכישרון הזה, להביא לידי הרמוניה את אישיותו שלו עם אישיותם של אחרים לשם מטרה משותפת, להתאים כל תנועה משלו לתנועותיהם של המוני אנשים חברים. בעצם צפון כאן כל המושג 'אנושות' במובנו העמוק והעדין ביותר: אחדות. גאולת ישראל תבוא, כאשר העם היהודי ילמד לפעול יחד וכולם כאחד, דווקא כ'מכונה'. וכשתלמד כל האנושות את האמנות הזאת, תבוא גאולת העולם, הפיכת כל החלקים המסתכסכים למשפחת־עולם אחת.[21]

20. פרידריך ניטשה פרסם ספר בכותרת זו בשנת 1878, במלאות מאה שנה למותו של וולטר (עברית: ישראל אלדד, ירושלים ותל־אביב 1969). הספר השפיע במידה ניכרת על המשכילים היהודים במזרח אירופה בשל קריאתו לשינוי ערכין בהכרה ההיסטורית מתוך גישה אקטיביסטית המבוססת על הרוח החופשית בעלת מוטיבציה לעוצמה. אין פלא שרוח הספר מצאה ביטוי גם ביצירות ז'בוטינסקי, בין שהכיר את הטקסט במישרין, בין שהכירו מכלי שני.
21. זאב ז'בוטינסקי, 'רעיון בית"ר', **בדרך למדינה**, ירושלים תשי"ט, עמ' 319-320.

הקריאה לפעולה מתואמת ואחידה כמכונה היא מורשת הפוטוריזם מבית־מדרשו של מרינטי, שהשפיע על ז׳בוטינסקי בנעוריו כסטודנט באיטליה קרוב לעשר שנים לפני פרסום המניפסט הפוטוריסטי.[22] פעולותיהם של המתעמלים בפראג, של המחוללים בפלשת ושל צעירי בית״ר בכל מקום הן פעולות טקסיות, ובאמצעות הטקס מגיעה האנושיות שבכל אחד ואחת מהם לידי ביטוי מובהק: ׳חוסר הטקס הוא תכונה של בעלי חיים מדרגה נמוכה. אין כלל להעלות על הדעת ציוויליזציה בלי טקס׳,[23] ואילו ׳מותר האדם מן הבהמה – הריהו הטקס. ההבדל בין אדם בן־תרבות לבין הפרא הוא הטקס [...] ואולי החשוב מכל החידושים אשר בית״ר ניסתה להכניס לגטו היה פולחן הטקס׳.[24] את הטקסיות שבהתכנסויות פומביות נטל ז׳בוטינסקי מן העולם הפגאני, כמתואר בשמשון. טקסיות זו היתה זרה להווי היהודי של מזרח אירופה בראשית המאה ה־02, לחיים של אי־סדר ושל התרפסות לפני הפריץ המקומי, וכשנתקל בראשונה ב׳נוף היהודי של גליציה׳ נוצרה בו ׳סלידה אינסטינקטיווית כלפי אורח־החיים המסורתי היהודי – כלפי המסורות הנאות, כמו כלפי המסורות האחרות – סלידה, שצריך היה לעשות אחר־כך מאמצים לאין ספור להשתחרר ממנה׳.[25] הקריאה להנהיג טקס בחיי היהודים היתה מרד בתרבות הגטו וחלק אינטגרלי של השאיפה ליצירת היהודי החדש. חזון היהודי החדש היה מן המוקדים המרכזיים של ההגות הציונית בכללותה,[26] וז׳בוטינסקי העלה אותו אל ראש סדר היום של תנועת בית״ר, בהציבו את אידאל ההדר כמאפיין הייחודי של תנועת הנוער שהנהיג: ׳גזע׳ יהודי חדש יוקם ׳בַּדָּם וּבָאֵשׁ׳, מתוך ׳גֵּב רַקָּבוֹן וְעָפָר׳ שבו היה שרוי העם. גזע חדש זה יהיה ׳גָּאוֹן וְנָדִיב וְאַכְזָר׳ וינהג בהדר, מתוך תחושה של בני אצילים:

22. זאב ז׳בוטינסקי, **אבטוביוגרפיה**, ירושלים תש״ז, עמ׳ 27-32. הספרות על התנועה הפוטוריסטית רבה מאוד. לסקירה כללית על התנועה ראו: Caroline Tisdall and Angelo Bozzolla, *Futurism*, New York 1978. על הזיקה ללאומנות ולפשיזם ראו: Emilio Gentile, *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism and Fascism*, New York 2003. על התרבות הפוליטית של הפוטוריזם האיטלקי ראו: George L. Mosse, 'The Political Culture of Italian Futurism: A General Perspective', *Journal of Contemporary History*, 25 (1990), pp. 253-268. על רעיון homo mechanicus של מרינטי ראו: דוד אוחנה, **מסדר הניהיליסטים: לידתה של תרבות פוליטית באירופה, 1870-1930**, ירושלים 1993, עמ׳ 225-258.

23. בלע, **עולמו של זאב ז׳בוטינסקי**, עמ׳ 256.

24. זאב ז׳בוטינסקי (זשאבאטינסקי), ׳דער נייער וועג׳, קובנה, 14 באוקטובר 1938; נוסח עברי: בלע, **עולמו של זאב ז׳בוטינסקי**, עמ׳ 258.

25. ז׳בוטינסקי, **זכרונות בן־דורי**, עמ׳ 56-57.

26. ראו על כך: אניטה שפירא, ׳המיתוס של היהודי החדש׳, בתוך: יעקב גולומב (עורך), **ניטשה בתרבות העברית**, ירושלים תשס״ב, עמ׳ 113-128.

הָדָר –
עִבְרִי גַּם בָּעֲנִי – בֶּן־שָׁר.
אִם עֶבֶד, אִם הֵלֶךְ –
נוֹצַרְתָּ בֶּן־מֶלֶךְ
בְּכֶתֶר דָּוִד נֶעֱטָר.[27]

בבקשו לעצב את הגזע החדש – את המושג 'גזע' יש לפרש, בהקשר זה לפחות, כעניין תרבותי ולא ביולוגי, שהרי 'גזע חדש' יוקם על־ידי שינוי בדפוסי המחשבה וההתנהגות – חיפש ז'בוטינסקי את ניגודה של הוויית הגטו המזרח־אירופי. הוא לא יכול למצוא את הניגוד הזה בעולמה של תורה, ולא רק משום שלא היה בר־הכי אלא משום שעולם התורה היה חלק מאותה הוויית גלות שביקש לעקור ובה מרד, כמוהו ככל מנהיגי הציונות החילונית ומעצבי דרכה. גם הוא ביקש למצוא תחליף להוויה זו במסגרת הגל של 'שינוי ערכין' מן היסוד בתרבות העברית המתחדשת. החזרה לתנ"ך היתה נחלתם, אך לא לתנ"ך כביטוי של התגלות אלוהית, אלא כביטוי של תרבות לאומית נשגבה, שהעם היהודי יצר בעבר. את העבר הזה ביקשו להחיות במעין דיאלקטיקה של שלילת השלילה, ומתוך הוויית 'גב רקבון ועפר' יוקם אותו 'גזע' שיהיה מעוטר בכתר מלכות, בכתרו של דוד המלך, לא פחות. אכן לשיטת ז'בוטינסקי כל בני־האדם שווים זה לזה וכולם כבני מלכים.[28] באחת מיצירותיו האחרונות שב והדגיש את 'רעיון מלכותו של האדם' וראה בו את 'השורש לאותה רוח עברית חדשה, שבית"ר מהווה כיום את ביטויה המפותח ביותר', מתוך מיזוג הערך האוניברסלי של האינדיבידואליזם עם פירוש חופשי של מורשת התנ"ך: 'כל אדם, יווני או באנטו, צפוני או אסקימו' נושא את צלם אלוהים ויותר מכך, שהרי 'התנ"ך מרמז שבני האדם הם כמעט אלוהים,[29] או בני אלוהים[30] [...] ספר היחש של אצילות עליונה'.[31] אכן מן האינדיבידואליזם גזר את מושג ההדר: 'בני האדם הם בני־חורין ושווים זה לזה', ובהמשך, 'אין אמת בהנחה שהאדם הוא קודם כל אזרח: להיפך, האדם הוא קודם כל משהו מעל לאזרח; הוא מלך בזכות עצמו ואין לכבלו ולכוף עליו התחייבות מן החוץ, אלא אם כן הכרחי הדבר בהחלט לשם

27. זאב ז'בוטינסקי, 'שִׁיר בֵּיתָר', שירים, עמ' רה.
28. בילסקי בן־חור, כל יחיד הוא מלך. תפיסה זו של ז'בוטינסקי היתה לראש פינה במחקרה את שיטתו. ראו גם במאמרי, 'המתווה החוקתי של זאב ז'בוטינסקי למדינה היהודית בארץ־ישראל', איש בסער, עמ' 51-92. שונה דעתו של שלמה אבינרי, הרעיון הציוני לגוניו, עמ' 182-215, הרואה במוניזם את עמוד השדרה של תורת ז'בוטינסקי.
29. ראו: תהלים ח:ו: 'ותחסרהו מעט מאלהים'.
30. כוונתו לכתוב בספר בראשית ו:ב-ד.
31. זאב ז'בוטינסקי, 'השקפה על בעיות מדינה וחברה', בתוך: יוסף נדבה (עורך), עקרונות מנחים לבעיות השעה, תל־אביב תשמ"ב, עמ' 23-26; הנ"ל, 'בני מלכים', המשקיף, 25 באפריל 1941; בלע, עולמו של זאב ז'בוטינסקי, עמ' 127-128.

הגנה עליו ועל שכניו.'[32] ואולם בבואו לצקת בלשון השיר את עקרונות בית"ר לא הסתפק בקביעה האוניברסלית 'נוצרת בן־מלך', אלא הוסיף את הממד הלאומי הפרטיקולרי: בן־מלך זה 'בכתר דוד נעטר', ועטרה זו שלראשו של כל עברי, עשיר כעני, מטילה חובה של התנהגות ההולמת בני מלכים המעוטרים כולם בכתרו של מלך ישראל הקדמון, שבתודעת העם נותרה דמותו חיה ומשפיעה ומקרינה על כל אחד מבניו, בבחינת 'דוד מלך ישראל חי וקיים.'[33]

גיבור תנ"כי אחר שז'בוטינסקי קשר למושג 'הדר' הוא גדעון, השופט שהכה את המדיינים בעזרת 300 אנשי חיל שבחר לאחר שבדק את נכונותם לכרוע ברך כדי לשתות מים מן הנחל. רק מי שלא כרע ברך נמצא מתאים וראוי להשתתף במערכה, ופרשני התנ"ך המסורתיים מסבירים זאת באמרם שהכורעים רגילים להשתחוות לאלילים.[34] ואולם ז'בוטינסקי לא ראה בכך עניין בעל משמעות דתית אלא מבחן של כבוד האדם, כפי שכתב בשירו 'הַנַּדָּר' את נוסח שבועת האמונים שצעירי בית"ר היו אמורים להשמיע בהגיעם לגיל בגרות (18), אם הביעו רצונם בכך ונמצאו ראויים:

הָדָר:
מִדַּם גִּדעוֹן נִזרַעתִּי, לְכָמוֹנִי
הֲדַר נִינֵי מַלכוּת בַּלֵּב, בַּגֵּו, בַּכֹּל:
יָהִיר בִּפנֵי שָׂרִים, עָנָו עִמַּת בֶּן־עֹנִי,
גּוֹבֵר – כְּדֵי לִמחוֹל.[35]

כמסופר בספר שופטים ניצח גדעון את המדיינים; שני שרי מדיין, עורב וזאב, נהרגו בידי בני אפרים אחרי הקרב שבו הם לא השתתפו, אך גדעון נהג באבירות ומנע ריב אחים בוותרו על תהילת הניצחון וזקיפתו לזכות בני אפרים. גדעון לכד את זבח וצלמֻנע שני מלכי מדיין, והרגם על שום שהורו להרוג את אחיו. אחר־כך הציע לו העם להקים שושלת מלוכה, אך הוא דחה את ההצעה.[36] הסיפור המקראי הזה המפורט מאוד הוא המקור לסיכום התמציתי

32. ז'בוטינסקי, 'השקפה על בעיות מדינה וחברה' (לעיל הערה 31), עמ' 26.
33. בקידוש לבנה הנאמר בראשית כל חודש מושמעת הכרזה זו שלוש פעמים בזו אחר זו, וראו: בבלי, 'ראש השנה', כה, ע"א, וכן פירוש הרמב"ן לבראשית לח:כט. בתפילת העמידה (שמונה עשרה) של חול מבקשים שלוש פעמים ביום 'את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך'. בברכת המזון מבקשים רחמים 'על מלכות בית דוד משיחך' וחותמים אותה בפסוקי תהלים ובהם הפסוק 'מגדיל ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו, לדוד ולזרעו עד עולם'. עצם ייחוס ספר תהלים לדוד המלך, כמקובל במסורת, תרם אף הוא לדימוי האלמותי של 'נעים זמירות ישראל' בתודעת העם, שהרי בכל יום, בתפילה ומחוץ למסגרתה הפורמלית, נאמרים פרקי תהלים.
34. ראו פירושיהם של רש"י, רד"ק, מצודת דוד, רלב"ג לשופטים ז:ה-ז.
35. ז'בוטינסקי, 'הנדר', שירים, עמ' רי. השיר נכתב בשנת 1934 וטקס הנדר נקבע בכינוס ביתר בקרקוב כעבור שנה.
36. שופטים פרקים ו-ח.

של ז'בוטינסקי על גדעון: "יהיר בפני שרים, ענו עמת בן־עני,/ גובר – כדי למחול", וזאת תמצית ההתנהגות הנגזרת מן הדבקות באידאל ההדר, "הדר ניני מלכות", המפעם "בלב, בגו, בכל". לפיכך איש ההדר אומר על עצמו: "מדם גדעון נזרעתי". סַמִי מכאן, משורותיו הקצובות והחרוזות של ז'בוטינסקי, כל אֶזכור של המניע הדתי שבמעשי גדעון לעומת המשמעות הדתית שמקנה להם המספר המקראי. ראשית פעילותו הציבורית היא בניתוץ מזבח הבעל, והעם שנהה אחר הבעל ביקש להרגו ונרגע בעקבות ניתוח תאולוגי מפי אביו של גדעון: "ירב בו הבעל כי נתץ את מזבחו". אחר־כך נגלה מלאך לגדעון, והוא אף ניהל דו־שיח עם האל והעמידו פעמיים בניסיון[37] קודם שקיבל עליו את השליחות להכות במדיינים המחבלים בשגרת חיי ישראל. מבחן אנשי הצבא הכורעים והמלקקים נעשה לפי התנ"ך בדבר האל ששוב נגלה לגדעון והורה לו לצמצם את חילו כדי שייראה הניצחון מעשה נסים ולא הכרעה הנובעת מיחסי הכוחות בשדה הקרב. את הצעת המלוכה אחרי הניצחון דחה גדעון מתוך רגש דתי עמוק: "לא־אמשל אני בכם ולא־ימשל בני בכם ה' ימשל בכם" (שופטים ח:כג). ואולם סופו של דבר שגם הוא נכשל בעבודה זרה – האפוד שהכין מזהב השלל במלחמה הוצג בעפרה והעם עבד אותו (ח:כד-כז). דמותו של גדעון המתוארת בתנ"ך היא אפוא דמותו של לוחם קנאי לאמונתו הדתית, העומד בקשר ישיר ואינטימי עם האל וכל פעלו כמצביא וכמנהיג נעשה בשליחות האל, ואף־על־פי־כן הוא נכשל באבזר של עבודה זרה וכך נוצר רקע תאולוגי להסבר הטרגדיה שפקדה את ביתו. כנגד זה דמות גדעון המצטיירת בשירו של ז'בוטינסקי נעדרת כל ממד תאולוגי והיא מציגה קריאה חדשה, קריאה חילונית בתנ"ך כיצירה ספרותית בעלת רקע היסטורי מסוים ותו לא. לא רק בדמותו של גיבור היסטורי או ספרותי מדובר. בתיאור המקראי מוצג המסר התאולוגי כעיקרו של סיפור המעשה: ה' שב וגאל את ישראל באמצעות גדעון. פירושו של ז'בוטינסקי מציג את המסר התאולוגי כארכאי וטפל לעיקר, שהוא מלחמתם של קומץ לוחמים עזי נפש, אנשי הדר, "גאון ונדיב ואכזר". בעזרת פרשנות יוצרת יצק ז'בוטינסקי משמעות חדשה לטקסט שפירש על־פי התכלית שמצא בו, מתוך חילון הטקסט המקודש, וכך יצר יצירה ספרותית חדשה שהמסר הפוליטי החילוני הוא מרכזה. ואכן מן היצירה החדשה שיצר כפרשן הוא הסיק את המסקנות התאוריות והנורמטיביות ההולמות את שיטתו, הנסמכת על התנ"ך כמקור השראה והפרשן היוצר חופשי לעשות בו כרצונו.

ביאליק והקריאה למרד

מסעו של ז'בוטינסקי לקישינב בעקבות הפוגרום שנעשה ביהודי העיר החל כשליחות עיתונאית־ציבורית והסתיים בפרי ספרותי־אידאולוגי מרשים. הוא יצא לעיר ההֶרֶגה בשליחות

37. זאת בסתירה למצוות ספר דברים ו:טז שלא לנסות את האל.

עיתונו, אודסקאיא נובוסטי, עיתונם של החוגים המתבוללים למחצה בקרב יהודי אודסה. הם הזדעזעו מהפוגרום, אספו חפצים וכסף למען הניצולים והמערכת מינתה אותו לחלק את התרומות. מטעם קבוצת סופרים והוגים יהודים בעלי השקפה לאומית באודסה נשלח באותו הזמן לקישינב משורר צעיר, חיים נחמן ביאליק, לברר מה בדיוק התרחש שם. בקישינב נפגשו ז׳בוטינסקי וביאליק לראשונה. ביאליק חיבר את הפואמה ׳בעיר ההרגה׳, ומטעמי צנזורה היא פורסמה בכותרת ׳משא נמירוב׳ וכביכול לא עסקה בפוגרום של 1903 אלא בפרעות שעשו הקוזקים ביהודי פולין בשנת 1648. ביוזמת פעילי ההגנה העצמית היהודית, שז׳בוטינסקי נמנה אתם, הוחלט לתרגם את הפואמה לרוסית ולהשתמש בה לצורכי תעמולה ומגבית. ז׳בוטינסקי תרגם את הפואמה והוסיף לה שיר מבוא ובו המסקנות המדיניות מתוכחתו העזה של ביאליק. מסקנותיו של ז׳בוטינסקי הן קריאה למרד ולפריקת עול – כל עול שהוא – ולשיבה להיסטוריה על יסוד וולונטריזם נורמטיבי והדגשת מרכזיותו של הרצון הלאומי, המבטא אוריינטציה עצמית לנוכח חוסר התוחלת בהישענות על אחרים, אפילו בעלי־ברית, שאינם עומדים לו לעם בשעת צרתו:

הוֹי, אֻמָּה, לְמִי תוֹחִילִי?
כָּל יְדִיד הָפַךְ פָּנָיו.
מִי לִי, מִי, אִם אֵין אֲנִי לִי?
הִתְלַכְּדוּ, אַחִים, לִקְרָב!

יִשְׂרָאֵל, הֲלֹא תִשְׁמַע עוֹד!
לֹא בַזָּר מִשְׁעָן וָסַעַד.
אֵין בּוּשָׁה כְּבֹשֶׁת רַעַד
וּכְנִיעָה בִּפְנֵי הַשּׁוֹט.[38]

בשתי שורות אלה (׳אין בושה כבשת רעד/ וכניעה בפני השוט׳) הוא חוזר על אחד המוטיבים המרכזיים שבפואמה, שנועדה להשפיע על העם ולעצב לו סדר יום לאומי חדש. הקריאה ׳מי לי, מי, אם אין אני לי?׳ נכתבה בעברית בתוך הטקסט הרוסי,[39] והיא פרפרזה על מימרתו של הלל הזקן במסכת אבות במשנה ׳אם אין אני לי מי לי׳, בהתעלמות מכוונת מהמשך דברי התנא הגדול – ׳וכשאני לעצמי מה אני, ואם לא עכשיו אימתי׳[40] – המאירים את האוריינטציה העצמית שלו באור דיאלקטי של תלות קיומית ותודעתית בזולת וממנה נגזרת אתיקה של מעורבות חברתית, מתוך מודעות למסגרת הזמן הקצר של חיי אדם המוליכה

38. ז׳בוטינסקי, ׳הקדמה לתרגום הרוסי של "מַשָּׂא נָמִירוֹב" ("בְּעִיר הַהֲרֵגָה" לח. נ. ביאַליק) (מרס 1904, לפני חג־הפסח)׳, שירים, עמ׳ רלב.
39. ראו הערת המתרגם חנניה ריכמן, ז׳בוטינסקי, שירים, עמ׳ שט-שי.
40. משנה, אבות א, יד.

למסקנות נורמטיביות דתיות. אין ספק שז'בוטינסקי הכיר את דברי הלל, שאם לא כן לא היה יכול להביאם בעברית. ואולם הוא לא היה מעוניין בהקשר המקורי – דברי הלל נאמרו על הפרט בזיקתו לחברה מכאן ולריבונו של עולם מכאן; הם גם לא נאמרו על הכלל בזיקתו לאומות העולם – ואף לא בדיאלקטיקה של הקיום והתודעה, אלא בעוצמה הרטורית של הסִסמה הקליטה, שבניתוקה מהקשרה הספרותי המקורי שירתה את התכלית הפוליטית של כל מעשה תרגום הפואמה של ביאליק והוספת שיר הפתיחה, דהיינו הקריאה לעם היהודי לקום ולמרוד בהוויית הגלות, בפסיביות, בעובדת היותו אובייקט למדיניות ולמעשים של גויי הארצות שבהן שכן ולא סובייקט היסטורי עצמאי, המחליט על עתידו לאור האינטרס הלאומי העצמי שלו, כפי שהוא, ואין שום גורם זולתו המבין אותו. ובלשון השיר:

לֹא יָדֵינוּ שֻׁחוֹלְלוּ
אֶת קוֹרוֹת יָמֵינוּ אֵלּוּ;
נְתִיבֵינוּ הִתְפַּתְּלוּ
עַד עַכְשָׁו כִּרְצוֹן־זוּלָת.

הוֹי, צְאוּ הַמַּעֲגָלָה,
שֶׁתִּהְיֶה דַרְכֵּנוּ הַלְאָה –
אִם לְמַטָּה, אִם לְמַעְלָה –
בְּיָדֵנוּ, בָּהּ בִּלְבָד!

עֲתִידְךָ, אֻמָּה, הַצִּילִי:
הֶעָבַר אֵינֶנּוּ שָׁב!
מִי לִי, מִי, אִם אֵין אֲנִי לִי?
הִתְלַכְּדוּ, אַחִים, לְקֶרֶב![41]

היציאה אל המעגל ('צאו המעגלה') היא השיבה אל ההיסטוריה באמצעות פעולה קולקטיבית המבטאת זהות קולקטיבית ורצון קולקטיבי, ושניהם יבואו לידי ביטוי מובהק בהגנה העצמית, באותו 'קרב' שלקראתו קרא ליהודים להתלכד. מכל ממדי הגלות כתופעה היסטורית, היציאה למלחמה, ניהול קרב, היתה הפעולה הקולקטיבית המהותית ביותר שנמנעה מן היהודים בתוקף עצם נסיבות הגלות.[42] בקריאתו להתלכד לקרב ביטא את תמצית היציאה מן הגטו המסוגר אל המעגל הרחב של ההיסטוריה, למען יוכל גם העם היהודי, כשאר העמים, לבטא את רצונו שלו ולא להיות רק אובייקט ל'רצון זולת'. המעגל ההיסטורי שלו מכוון כלפי

41. ז'בוטינסקי (לעיל הערה 83), עמ' רלב-רלג.

42. שמואל נח אייזנשטאדט, 'האמנם החזירה הציונות את היהודים להיסטוריה?', בתוך: שמואל נח אייזנשטאדט ומשה ליסק (עורכים), הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ירושלים 9991, עמ' 11.

העתיד: 'העבר איננו שב', כלומר אין לשגות באשליות על גאולה רסטורטיבית בבחינת 'חדש ימינו כקדם',[43] אלא יש לחתור להצלת העתיד על־ידי התלכדות לאומית ועמידה בפני אויבים כדרך שאומות עושות: 'התלכדו, אחים, לקרב' אל מול המאיימים על עתידו של העם. כאן כבר מצויים הסימנים הראשונים לאופיו של המרד הציוני לפי אסכולת ז'בוטינסקי, מרד בהוויית הגלות הכנועה באמצעות שימוש בכוח צבאי. היציאה לקרב היא מימוש האוריינטציה העצמית בכוח הנשק, היא תמצית השיבה להיסטוריה העולמית, והלגיטימציה של השימוש בכוח היא תנאי הכרחי מוקדם ליכולת לעצב את הרצון הלאומי ולממשו. מכאן ואילך היו ההיערכות לקראת הקרב ההכרחי והלגיטימציה של הכוח לאחד המוטיבים המרכזיים בהגותו של ז'בוטינסקי ובפעילותו הציבורית, ומוטיב זה עשה אותו דמות שנויה במחלוקת.[44] בסתיו 1938, כ־34 שנים אחרי כתיבת שיר זה, נפגש ז'בוטינסקי בוורשה, בביתו של מנהל משרד החוץ הפולני, עם אחד מראשי הזרם הפציפיסטי בפולין ושמע ממנו הסתייגות מפעולות האצ"ל בארץ־ישראל. ז'בוטינסקי השיב בציטוט בגרמנית ממחזה היסטורי שחיבר ההוגה הסוציאליסטי פרדיננד לאסאל, כי תוכן ההיסטוריה הוא אמנם תבוני אך צורתה היא הכוח, והחרב המונפת למען החירות מלבישה בשר את החזון, והא ראיה שכך פעלו גם דוד, שמשון וגדעון.[45]

משמעות השיבה להיסטוריה היא עיצוב עצמי של העתיד: 'שתהיה דרכנו הלאה [...] בידנו, בה בלבד', לא בידי הזולת שכרצונו התפתלו עד כה נתיבינו, וגם לא בידי שמים. הקריאה למרד מופנית אפוא לא רק כלפי פנים – 'שתהיה דרכנו הלאה בידנו' – אלא גם כלפי שמים, וזה ממד העומק של הבלבדיות בעיצוב העצמי של ההיסטוריה שז'בוטינסקי תובע. משייטול העם גורלו בידיו והוא לבדו יעצב את עתידו יהיה פטור משעבוד מלכויות וגם מעול מלכות שמים. ז'בוטינסקי ממשיך את רוח הפואמה של ביאליק, אולם מה שהיה כרוך אצל ביאליק בחיבוטי נפש היה לז'בוטינסקי מובן מאליו, בשל השוני בנסיבות חייהם של שני המשוררים וברקע התרבותי שלהם. אין זה מקרה שבעיניו של האינטלקטואל הצעיר הכותב רוסית ספר התורה הוא יצירת ספרות שכתב משורר גדול ורב עוצמת הבעה, כפי שעולה מהבית האחרון ומטורי הסיום של ההקדמה שלו:

43. גרשום שלום, 'להבנת הרעיון המשיחי בישראל', **דברים בגו**, תל־אביב תשל"ו, עמ' 155-190, הנהיג הבחנה בין גאולה רסטורטיבית לגאולה אוטופית. בהשקפת ז'בוטינסקי מצויים שני המוטיבים הללו: מצד אחד החזרת המצב ההיסטורי לקדמותו, לתקופת הזוהר של גיבורי התנ"ך, ומצד אחר 'הציונות הרומנטית' המשנה את סדרי החברה ברוח אוטופית, מתוך הכרה בחד־פעמיות של המהלך ההיסטורי – 'העבר איננו שב'. בשיר שלפנינו הקריאה למרד היא מכוונת עתיד ובמובן זה היא אוטופית.

44. ראו לדוגמה: אבינרי, **הרעיון הציוני לגוניו**, עמ' 187-188, המציג את מוטיב הכוח הצבאי של ז'בוטינסקי לא רק כתגובה על מצוקת היהודים אלא כפועל יוצא מ'הלך הרוח האנטי־ליברלי שהיה מנשב בחוגים אינטלקטואליים רבים באירופה ערב מלחמת העולם הראשונה'.

45. שכטמן, **זאב ז'בוטינסקי**, ג, עמ' 257-258.

עַל פְּרָעוֹת – סִפּוּר מְזַעֲזֵעַ
כָּתַב גַּם מְשׁוֹרֵר גָּדוֹל אַחֵר.
עֹז סִפּוּרְךָ אַתָּה קָשֶׁה לְשִׁכּוֹחַ,
אַךְ לְהַהוּא – מִשְׁנֵה עָצְמָה וָכֹחַ.

אותו 'ספור מזעזע' שכתב 'משורר גדול אחר' הוא שתי המילים 'בְּאֶרֶץ נָכְרִיָּה', שפענח ז'בוטינסקי מגוויל קרוע של ספר תורה שמצא בין גלי האשפה בקישינב:

בָּעִיר הַהִיא רָאִיתִי תּוֹךְ סְחִי
פִּסָּה אַחַת מִגְּוִיל־תּוֹרָה קָרוּעַ.
נֵעַרְתִּי בְּזִהִירוּת מִקֶּלֶף נִצְחִי
אֶת הָאָבָק שֶׁבּוֹ הָיָה זָרוּעַ;
וְשָׁם כָּתוּב: 'בְּאֶרֶץ נָכְרִיָּה' –
רַק שְׁתֵּי מִלִּים מִסֵּפֶר עַם־הַנֶּצַח.
בִּשְׁתֵּי מִלִּים הַלָּלוּ חֲבוּיָה
הִסְתּוֹרְיָה שֶׁל כָּל פְּרָעוֹת־הָרֶצַח.[46]

צירוף המילים 'בארץ נכריה' מופיע פעמיים בספר שמות ובשתיהן הוא קשור לשם בנו הבכור של משה רבנו: 'ויקרא את שמו גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה' (שמות ב:כב); 'שם האחד גרשם כי אמר גר הייתי בארץ נכריה' (שמות יח:ג). בשום מקום אחר בתנ"ך לא נזכר צירוף מילים זה,[47] ובהקשרו אין הוא נוגע כלל ל'היסטוריה של כל פרעות הרצח', אלא דווקא להצלתו של משה ולמקלט שמצא באותה 'ארץ נכריה', ארצו של יתרו חותנו שנתן לו את בתו לאישה. הסיום הדרמטי של שיר המבוא מייחס אפוא לשתי המילים משמעות שאין להן בהקשרן המקורי. בין שידע ז'בוטינסקי את הדבר ובין שלא ידע, אין בכך כדי לפגוע בעוצמת הפתוס, בקרשצ'נדו המתפתח עד שתי המילים, בהפסקה המתודית שאחריהן ובפרשנות הנלווית להן, פרשנות ציונית קלאסית ולפיה לקח הפוגרום הוא יציאה מהארץ הנוכרייה ושיבה למולדת. גם כאן הטקסט התנ"כי משמש מקור השראה, המתפתחת ברוחו החופשית של המשורר.

אחרי 'משא נמירוב' תרגם ז'בוטינסקי מבחר משירי ביאליק והוסיף להם הקדמה הכתובה כמסה ובה הערכה כללית ופרשנות המנתחת את הממדים האמנותיים, לצד הרקע ההיסטורי והממד הפוליטי שמצא ביצירות המשורר הלאומי. ההקדמה מבהירה כמובן את

46. ז'בוטינסקי (לעיל הערה 38), עמ' רלג-רלד.

47. שכטמן, זאב ז'בוטינסקי, א, עמ' 67, כותב שהגוויל הקרוע היה מספר בראשית. אין לכך בסיס. בהסתמך על זכרונותיו של אחד מחיילי הגדוד העברי הוסיף שכטמן שז'בוטינסקי שמר את הגוויל עד 3 במרס 1915 ואז, באלכסנדריה של מצרים, נתן אותו למשמרת למתנדבים הראשונים לגדוד כדי שיעבירוהו בבוא היום 'לארכיון הלאומי שתייסדו על הר ציון אחרי כיבוש ירושלים'.

יחסו של ז׳בוטינסקי עצמו למושאי כתיבתו, ובכלל זה את זיקת יצירתו של ביאליק, כפי שפירשה בתרגומיו, לאותה קריאה למרד בהוויית הגלות על גילוייה שעוררו בו דחייה אינסטינקטיבית.[48] על פרשת קישינב וערכה של יצירת ביאליק בקשר אליה כתב:

> רגש עמום, מורכב ובלתי־מובן פשט בכל הלבבות היהודיים במרחבי רוסיה למשמע הבשורה על קישינוב. זה לא היה רגש פשוט של צער. בעומקו של הרגש היה עוד דבר מה צורב, מציק, דבר שבגללו נשכח כמעט גם הצער עצמו – ואף על פי כן לא ידע איש כיצד לכנותו. ואז הטיח ביאליק בפני אחיו שכבודם חולל את ׳בעיר ההרגה׳ וגילה להם מה טיבו של הרגש הזה, ששמו נסתר מהם. זו היתה – החרפה. אותו יום, יותר משהיה יום־אבל, היה יום־קלון; זהו רעיון־היסוד במהלומת־פטיש זו בצורת פּוֹאֶמה. מן הבחינה האמנותית רחוקה היא מלהיות הטובה ביצירותיו [...] אבל זו אחת מאותן היצירות הספרותיות הנדירות, המטביעות את חותמן על כל תקופתן.[49]

בין שהכיר ז׳בוטינסקי באותו זמן את הפסוק המשווה את דבר הנביא לפטיש שבכוחו לפוצץ סלע[50] ובין שלא הכירו, הוא מציג את דבר המשורר כפטיש, ופואמה זו הכתובה אכן כמשא נבואי כוחה עמה לפוצץ את סלעי ההיסטוריה. עם הביקורת על הממד האמנותי שבפואמה ניכרת בדברי ז׳בוטינסקי הזדהות עם מגמות היסוד שלה, עם ׳המגמה האנטי־תיאולוגית של הפואמה, שבאה לעקור מן השורש את תבנית המחשבה המרטירולוגית היהודית׳,[51] תוך כדי ערעור המיתוס והאתוס של קידוש השם והצגת האל עצמו כחסר ישע.[52] אכזבתו של ביאליק, תלמיד הישיבה שפרק מעליו עול מצוות, לנוכח אוזלת ידו של האל והפניית העורף למורשת קידוש השם כתגובה המתבקשת על גזֵרות ורדיפות נבעו ממעמקי לב שהאמין והתאכזב, ואילו ז׳בוטינסקי מתחילה לא האמין ולפיכך גם לא התאכזב ממה שתיאר ביאליק כאוזלת ידה של ההשגחה. התאולוגיה הפרדוקסלית של ביאליק, המקבלת את מציאות האל כנתון הראשי של התודעה אך שוללת ממנו את כל־יכולתו לא מצאה הד של ממש בלבו של ז׳בוטינסקי האגנוסטיקן. הוא התעניין בהיסטוריה ובפוליטיקה ובלקחים הראליים שיש ללמוד ממה שאירע בקישינב, ולאו דווקא בצד התאולוגי, גם אם בתאולוגיה פוליטית מדובר.[53]

48. על הרושם השלילי שעשה על ז׳בוטינסקי המפגש הראשון שלו עם יהודי תחום המושב ראו: ז׳בוטינסקי, **זכרונות בן־דורי**, עמ׳ 56-59.
49. זאב ז׳בוטינסקי, ׳הקדמה לשירי ביאליק׳, **על ספרות ואמנות**, ירושלים תש״ח, עמ׳ 114-115.
50. ירמיה כג:כט.
51. דן מירון, ׳מעיר ההרגה והלאה: הרהורים על הפואמה של ביאליק במלאת מאה להופעתה׳, בתוך: דן מירון (עורך), **בעיר ההרגה – ביקור מאוחר**, תל־אביב 2005, עמ׳ 85.
52. אסתר מינץ, **חורבן: תגובות בספרות העברית על אסונות לאומיים** (תרגם יצחק קומם), ירושלים 2003, עמ׳ 97-134; מירון, ׳מעיר ההרגה והלאה׳ (לעיל הערה 51), עמ׳ 86.
53. לניתוח הפואמה כתאולוגיה פוליטית ראו: חנן חבר, ׳קרבנות הציונות: על ״בעיר ההרגה״ מאת ח״נ ביאליק׳, בתוך: מירון (עורך), **בעיר ההרגה**, עמ׳ 47-62.

הדיסוננס שביצירה שהיא בעלת סגנון נבואי הדובר בשם האל ובו בזמן כופר באפקטיביות של השגחתו מחמת היותו חסר אונים, הוסיף ממד של עומק רעיוני ורגשי לטקסט של ביאליק, אולם המרחק הנפשי של ז'בוטינסקי מהאמונה הדתית פטר אותו מן הדיסוננס. לפיכך לא התאולוגיה של ביאליק היא שהפעימה את רוחו של המתרגם ומחבר ההקדמה, אלא מסקנותיה האידאולוגיות והפוליטיות, המובעות בעוצמה פיוטית ובעוז רטורי מרשים.[54] כפי שהעיר דן מירון, בהקדמתו השירית הוסיף ז'בוטינסקי לפואמה את מה שהיה חסר בה מבחינה ציונית: 'הקישור של הפוגרום ושל הפחדנות היהודית שהתגלתה בו במצב הגלותי ההיסטורי כשלעצמו'.[55]

את מה שגרע מהפואמה ואת מה שהוסיף עליה קרא ז'בוטינסקי כפרשן בטוריו של ביאליק, ואת עמדתו הציונית שלו עצמו תלה במשורר. 'ביאליק מצא את המלה שחסרה ומלה זו חוללה נפלאות' באמצעות הטרנספורמציה של תחושת החרפה למצבור כוח לאומי מתחדש. 'לעתים מוצאת ההסטוריה אנשים שבידם היא מפקידה את זרעיה',[56] ובשעת משבר זו הוטל התפקיד על ביאליק. זרעיה של ההיסטוריה הם, כפי שכתב ז'בוטינסקי בשיר ההקדמה שלו, נטילת גורלו של העם בידיו על־ידי שיבתו למעגל ההיסטוריה. ואחרי מותו של המשורר הגדול כתב: 'ביאליק הוא המשורר היחיד בכל הספרות המודרנית, אשר שיריו עיצבו במישרין נשמתו של דור'.[57] הפואטיקה של ביאליק עיצבה, לדעת ז'בוטינסקי, את רוח הזמן בכיוון הציוני־המדיני. באמצעות קריאת הפואמה בהקשר הציוני קבע ז'בוטינסקי את השפעתה בקרב קוראי הרוסית, שכמוהו אף הם לא היו יכולים להיות ערים לעולם האסוציאציות המקורי. באמצעות ביאליק המריד אותם ז'בוטינסקי בפסיביות הגלותית, בחרפה, באותה 'בושת רעד וכניעה בפני השוט'. קבלת דין שמים היתה ביטוי מובהק של הפסיביות, ובשירת ביאליק מצא את ניגודה, כפי שפירש את הפואמה 'מתי מדבר': 'פולחן הכוח הגופני, ההלל לחרב ולשרירים' של אותם 'הגבורים שבחומש, שהמרו את פי האלוהים ויצאו למלחמה בעמלק, שכולם עד אחד נפלו חללים', ואילו צאצאיהם 'נתנוונו והיו ל"עם הספר"'.[58] המרד במסורת הדתית ובאיסוריה החל בעניינים קטנים מאלה, אנושיים לא פחות מהם: בשירי הטבע והארוטיקה של ביאליק ראה ז'בוטינסקי '"פולחן השמש". זה דבר־מה לגמרי עכו"מי, עבודת־אלילים על טהרת החמריות'.[59] אין צריך לומר שהוא הזדהה לחלוטין עם המרד הזה.[60]

54. ראו ביקורתו של סטניסלבסקי, הטוען שגם בתרגום עצמו טשטש ז'בוטינסקי את המוטיב התאולוגי וכך השטיח את משמעות הפואמה, בין השאר משום שעולם האסוציאציות הביאליקי המעוגן כל כולו במסורת היהודית היה זר לו: Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siècle*, pp. 186-193
55. מירון, 'מעיר ההרגה והלאה' (לעיל הערה 51), עמ' 111.
56. ז'בוטינסקי, 'הקדמה לשירי ביאליק (1911)', על ספרות ואמנות, עמ' 115.
57. ז'בוטינסקי, 'אחרי מות ביאליק (1934)', שם, עמ' 375.
58. ז'בוטינסקי, 'ליובל הששים של ביאליק (1933)', שם, עמ' 357 [ההדגשה במקור].
59. שם, עמ' 357.
60. ז'בוטינסקי, 'אחרי מות ביאליק', שם, עמ' 378.

המאמר 'אחרי מות ביאליק' נכתב בשנת 1934 ופורסם ביידיש בניו־יורק. גם בשלב מאוחר זה בפעילותו הפעימו המוטיבים הפגאניים והמרדניים שבשירת ביאליק את רוחו של ז'בוטינסקי עד כדי כך שראה בהם, דווקא בהם, את היסוד הנצחי שביצירת המשורר, והזדהותו עם הערגה 'למעשה עז ומסוכן אפילו למרות איסורו של הבורא' לא השתנתה מאז כתב שלושים שנה לפני כן בשיר ההספד על הרצל: 'אִם אֵל עַצְמוֹ יֵצֵא לַחְסוֹם הַשַּׁעַר, / נִשְׁרֶה עִמּוֹ, נִפְרֹץ – וְנִגָּאֵל!'.[61] מכיוון שהוא עושה שימוש מטפורי במושג האל אין הוא נרתע מפני המריית פיו, שהרי גם איסוריו אינם אלא מטפורה נטולת מעמד נורמטיבי פוזיטיבי, ואפשר, ולעתים הנסיבות גם מחייבות, למרוד באיסורים אלה ובמי שאסרם. המרד באל, במינוח שנלקח מסיפור מאבקו של יעקב במלאך,[62] לא זו בלבד שלא יוביל לאסון ולחורבן כדברי משה באוזני דור המדבר,[63] אלא שהוא הוא ערובה לניצחון, לפריצה ולגאולה. ז'בוטינסקי עצמו מתח קו מחבר בין שירי המרי של ביאליק לבין השקפתו הציונית שלו.

אגנוסטיציזם ושתי רשויות

כבר הזכרנו את ביקוריו של ז'בוטינסקי בן השש בבית־הכנסת לאמירת 'קדיש'. לימים תיאר באירוניה עצמית את החוויה שהעצימה את המרחק בינו לבין המסורת ומנהגיה עד כדי ניכור: אווירת בית־הכנסת 'לא שלי'.[64] אכן כל ימיו היה זר להווי בית־הכנסת. כשעתיים לפני מותו מהתקף לב במחנה בית"ר בניו־יורק בשנת 1940 ביקש מאחד ממלוויו, בן ישיבה לשעבר, לשיר באוזניו את 'כל נדרי', ואמר: 'מכיוון שזה בארמית ולא בעברית לא הכרתי את התפילה מעודי כיאה'. המלווה עשה כבקשתו, והוא חזר אחריו מילה במילה.[65] אין זה מקרה שנוסח 'כל נדרי' לא היה מוכר לו. כפי שהעיד ערי בנו לא ביקרה משפחת ז'בוטינסקי בבית־הכנסת אף לא ביום הכיפורים ולא נערך לו טקס בר מצווה. תחת זאת לקח אותו האב לסרט ראינוע.[66] את יחסו לדת סיכם בקצרה: 'דת, מסורה, כל המשרתים את הדת ואת המסורה, היו בשבילי תמיד כעין סיפורים מימי הביניים, דברים שאין להם שום שייכות לחיים האמיתיים'.[67] רק כשהתעורר צורך פוליטי החל להתעניין בדת מתוך כובד ראש. בצעירותו לא העסיקה אותו הדת כל עיקר וחוץ מאזכור אמירת הקדיש כמעט

61. 'הספד', **שירים**, עמ' רלט. על המשמעות התאולוגית של הקריאה למרד בשיר זה ראו להלן.
62. בראשית לב:כד-לב.
63. במדבר יד:מ-מה.
64. **ז'בוטינסקי, זכרונות בן־דורי**, עמ' 38-39.
65. **שכטמן, זאב ז'בוטינסקי**, ג, עמ' 168.
66. **ערי ז'בוטינסקי, אבי זאב ז'בוטינסקי**, עמ' 106.
67. זאב ז'בוטינסקי, 'הדת', **הירדן**, 2 באוגוסט 1935.

לא נזכרו הדת ומנהגיה בחיבוריו האוטוביוגרפיים הנוגעים לתקופה זו. בהיותו כבן 52 כתב בפיליטון שרק פעם אחת בחייו השתתף בסדר פסח 'אמיתי'.[68]

חוסר הרלוונטיות של הדת הפוזיטיבית והשימוש המטפורי במושג האל הביאו את ז'בוטינסקי לידי השוואה ספרותית של האל והשטן כשתי רשויות שקולות המקיימות ביניהן קשר וכל אחת מהן מפעילה את האחרת ונפעלת על־ידיה. כך פירש את ספר איוב ואת אמירת קדיש ברומן חמשתם העוסק בחייהם של יהודים באודסה על סף ההתבוללות. הגיבורה מתה בדמי ימיה והמספר מתאר את ההלוויה ואת מנהגי השבעה בבית הוריה. בשמעו את הקדיש מגומגם בפי האב השכול עלתה בו חמתו: זאת תפילה 'מוזרה ואף חסרת־שחר: אין בה אף מלה אחת על האבדה ויש רק תהילות ותשבחות לאֵל הקטלן. בהקשיבי למלותיה [...] נשכתי שפתי מרוב חימה וחשבתי בלבי: – אבן הייתי מיַדה בך, אלוהים, לולא הרחקת כל־כך מחבואֶך'.[69] הטחת דברים זו כלפי מעלה ממצה את הרהוריו התאולוגיים של המספר בעת ההלוויה. למחרת בא אצל האבלים לנחמם, מצא את האב יושב על הארץ וקורא כמנהג בספר איוב 'מתוך תנ"ך עבה עם תרגום רוסי'. עד מהרה פותח האב במונולוג תאולוגי, הנקטע פה ושם בהרהורי המְספר או בשאלותיו:

> ספר נפלא: כמובן, רק כעת יכולתי לרדת לעמקו. עיקר־עיקרו – קושיה זו: אם קרה מה שקרה, מה יעשה האדם – הימרוד, יתבע את אלוהיו לדין־כבוד, או יתיצב כחייל בעמידת־דום 'יד לתֶפֶר', או אפילו יצדיע, וירעים בקולו קבל העולם כולו: לפקודתך, כבוד מעלתך! והשאלה, לדעתי, נדונה כאן לא מבחינת הצדק והעוול, אלא אחרת לגמרי: מבחינת הגאווה. גאוותו האנושית של איוב, שלי ושלך. המבין אתה: מהי דרך גאה יותר – למרוד או להצדיע?[70]

ז'בוטינסקי מוציא את איוב התנ"כי מהקשרו התאודיצאי ומציגו בהקשר אנושי של כבוד האדם, והדילמה של איוב עוברת טרנספורמציה מניסיון להבין את פשר שרשרת האסונות שניחתה עליו בהנחת מוסריותו של האל וטובו המוחלט, לדילמה של התנהגות אנושית הנגזרת מתודעת הכבוד. איוב בפירושו החילוני של ז'בוטינסקי אינו מתחבט בבעיית צידוק הדין אלא עוסק בבעיית ההדר כמעצב התנהגות. כמו בפילוסופיה הקלאסית, 'האדם הוא מידת הדברים', לא האל. קריאה חדשה זו באיוב היא קריאה חתרנית: רק מי שרואה באל מטפורה ספרותית יכול להמיר את בעיית צידוק דין שמים בקביעת כללי התנהגות לאור דוקטרינת ההדר.[71] מאידך גיסא, אין זה אתאיזם ניטשיאני: האל המטפורי לא מת, ויישום

68. זאב ז'בוטינסקי, 'רקעו את הברזל!', רשימות, עמ' 183. הפיליטון נכתב בשנת 1905.
69. זאב ז'בוטינסקי, חמשתם (תרגמו לעברית י"ה ייבין וחנניה ריכמן), ירושלים תש"ז, עמ' 228.
70. שם, עמ' 228-229.
71. על דמותו של איוב כפי שנדרשה בספרות העברית מתקופת התחייה ואילך ובספרות הכללית של המאה ה־20 ראו: מלכה שקד, לנצח אנגנך: המקרא בשירה העברית החדשה – עיון, תל־אביב 2005, עמ' 481-504. שקד מדגישה כי 'מאז דור התחייה ועד סוף המאה מתבלט בשירה העברית הנדרשת לספר איוב

תפיסת האדם כמידת הדברים, כלומר התייחסות אנושית רפלקטיבית, היא גם התייחסות אנושית לאל. האדם והאל שותפים, והאדם הוא הקובע בהתנהגותו את דרגת השותפות. וכך האב משיב בעצמו על השאלה שהציג:

> [...] דרך גאה יותר – להצדיע. מדוע? הנה כי כן: אם מורד אתה, משמע, התרחש מעשה־הבל, כאילו עברה, כביכול, עגלת־זבל ורמסה על־לא־חטא שבלול או מקק; משמע, כל סבלך – סתם־כך, הבל מקרי, ואתה בעצמך אינך אלא מקק. [...]
> ואולם, אם רק מצא איוב עוז בנפשו להרעים 'לפקודתך' [...] מיד משתנה הענין תכלית השינוי. [...] הכל לפי התכנית: היתה בריאת־העולם, היה המבול, נוּ, וחורבן בית־המקדש, מסעי־הצלב, יֶרמַק כבש את סיביר, נפלה בסטיליה, וכן הלאה, בקיצור, כל דברי־הימים ובכלל זה גם האסון בביתו של מר איוב. כלומר, לא גלגל עיוור סתם אלא לפי התכנית; גם זה תו־זמרה באוֹפּירה רבתי – לא תוכה חשוב כנפוליאון, ובכל זאת תו, שנרשם בכוונה־תחילה בידי אותו וֶרדי עצמו... ובכן, לא שבלול אתה כלל – אלא אחד ממעוני האופּירה, ובלעדיך לא היתה המקהלה שלימה. אתה – אישיות, עוזר מעוזריו של רבון־העולם. מצדיע אתה לא רק לכבודו אלא גם לכבודך אתה [...][72]

תפיסת האל כמטפורה מתחדדת על־ידי ההשוואה לוורדי. התווים שכתב מעניקים פשר להתרחשויות על הבימה, והאל אינו יותר ממלחין באופרה הענקית של ההיסטוריה האנושית. האופרה, המחבר והמבצעים הם מטפורות המסייעות להבנה מושאלת של המציאות. לכן האדם המקבל עליו את הדין מצדיע הן לכבודו של המלחין הן לכבודו שלו כאחד ממשתתפי האופרה, שיש בה תוכנית אפריורית. פירושו של ז'בוטינסקי הוא אפוא חתרני. פשוטו של מקרא בתשובות האל לשאלות איוב, המובאות בסדרת שאלות רטוריות, הוא שיש תוכנית והאדם אינו שותף בהכנתה ואף אינו יכול להבינה. לפי פירושו של ז'בוטינסקי, האדם יכול להבין את התוכנית, להשפיע עליה, לפרש אותה ובלעדיו אין כל אפשרות לבצעה והיא נשארת היפותטית.

האב השכול ממשיך לפרש ברוח זו גם את הקדיש. הוא מציג לפנינו שילוש של האדם, האל והאנטיתזה שלו, השטן, שאינו עוד קטגור תככן הכפוף לאל ואינו עושה אלא את מה שהותר לו מגבוה, כפי שעולה מהקריאה המסורתית באיוב, אלא הוא רשות העומדת מול האל, כעין גלגול של תורת שתי הרשויות הפרסית, או טרנספורמציה של רעיון האנטיכריסטוס באפוקליפסה הנוצרית:

> הנה, ראֵה, 'קדיש' זה – תפילת־האבלים העיקרית, אומרים אותה בכל ימי־האֵבל, ולפי דיננו די בה ואין צורך בשום אחרת. ותכנה – 'יתגדל ויתקדש שמיה רבא' ותו לא. לא

קו של מחאה נגד המסופר בספר זה', ומחאה זו 'משקפת את זווית הראייה הסקולרית השלטת בשירה העברית החדשה' (עמ' 503-504). המדרש החילוני שכם ז'בוטינסקי בפי האב השכול אין בו מחאה על סיפורו של איוב משום שאין לו כל צורך בתאודיצאה.

72. ז'בוטינסקי, חמשתם, עמ' 229.

זו בלבד שאין אף מלה על הנפטרת, אלא אין בכלל שום רמז לכל המאורע. לוּ היה, לפחות: 'נכנע אני לרצונך הקדוש' – אפילו זה איננו. ובכלל, במחילה, גיבוב־מלים אוילי: 'יתברך וישתבח ויתפאר' – ועוד כחמש מחמאות מאותו הסוג [...] לכאורה, לוּ היתה לו, כביכול, קיבה לקדוש־ברוך־הוא – צריכה היתה לתקוף אותו בחילה מקידות והשתחויות שכאלה. אך לאמיתו של דבר, אין זה הבל כלל: הכל בכוונה תחילה, מקנטר הוא את השטן'.[73]

כאן נקטע רצף המונולוג, המספר מציג שתי שאלות: 'מי זה "הוא", ומדוע את השטן?'. תשובת האבל מציבה את היהודי על מישור של שותפות עם האל כבעלי־ברית בלחימה בשטן: רבי עקיבא, אמר, חיבר את התפילה[74] מתוך מחשבה שהאבל העומד לפני קבר יקירו 'וחמתו בוערת בו להשחית':

הנה יניף את שני אגרופיו ויתחיל להטיח דברי־חירוף ישר כלפי מעלה. ומאחורי המצבה הסמוכה קוֹרס־לו השטן ואינו מחכה אלא לזאת בלבד: שיפרוץ בחירופים. שיכריז בגלוי, אחת לתמיד: אתה, רבונו־של־עולם, אינך, במחילה מכבודך, אלא גַּחמן משתולל וגס־רוּח – ועוד ערל־לב לתוספת, כלַך־לך, לא ארצה עוד להכירֶך! והוא אשר מצפה לו השטן: אך ישמע את הדברים הללו – מיד יעשה לו העתק מדוייק, יעוף לגן־העדן ויגיד לרבונו־של־עולם: 'נו, מה, ספגת מנה אחת אפיים? ועוד מידי מי: מידי יהודי – שליחך וסוכנך בכבודו ובעצמו. צא בדימוס, הזקן: כעת אני המנהל'. הנה למה מצפה השטן.[75]

הווי אומר, השטן אינו קטגור המביא למשפט את היהודי שהתפרץ כלפי שמים מתוך צערו, אלא הוא יריבו של האל במאבק הנערך ביניהם על השלטון בעולם. שלא כמו באפוקליפסה הנוצרית, השטן מנהל את מאבקו באל בכלים רציונליים בלבד. הוא משתמש בדברים שהטיח אותו יהודי מסכן כלפי מעלה כדי להוכיח שכביכול תש כוחו של האל ויש צורך בחילופי משמרות בהנהגת העולם. כמו בחיים הפוליטיים, 'כללי המשחק' מחייבים את שני הצדדים, והשטן יודע שסיכוייו להדיח את האל ולרשת אותו מותנים בתוקף הנימוקים שבפיו ובקישורם הלוגי למערכת קוהרנטית של טיעונים המחזקים זה את זה ומוכיחים בסופו של דבר את התזה העיקרית שלו. דווקא משום כך יש ביכולתו של היהודי האבל, העומד על שפת קבר יקירו,

73. שם, עמ' 230.

74. ייחוס חיבור הקדיש לרבי עקיבא על־פי אגדה המובאת בתנא דבי אליהו, זוטא י, ז; זוהר חדש פרשת לך לך. אין להניח שהמקורות הללו היו לנגד עיניו של ז'בוטינסקי, ולו משום שהתנא דבי אליהו מספר סיפור בעל משמעות שונה, אמירת קדיש כסגולה לשחרור המת מדין של גיהנום. מן הסתם הביא ז'בוטינסקי את המסורת המייחסת את הקדיש לר' עקיבא על סמך מה ששמע בילדותו בבית־הכנסת.

75. ז'בוטינסקי, חמשתם, עמ' 230-231.

להשפיע על תוצאות המאבק הקוסמי האדיר, אם ישמיע באוזני האל את הטיעון שבאמצעותו יוכל להתגבר על השטן הזומם להדיחו. בידי היהודי האבל, בשעתו הקשה והנוראה מכולן, להכריע בכוח דיבורו את המאבק שבין שתי הרשויות הללו, בין האל ובין השטן, אם יהלל וישבח וירומם את האל דווקא בשעה הקשה הזאת. בידו הברֵרה להמליך את האל או את השטן. האדם היהודי הוא המחליט, הוא הבוחר שלא לעשות את השטן בעל־הבית בעולם: הוא משבח את הקדוש ברוך הוא כדי למנוע את השטן מלהתערב. 'איזה מין חשבונות יש ביני לרבונו־של־עולם – ענינו הוא [...] ואתה אל תתחוב חטמֶך'.[76]

פירוש מיתולוגי זה לקדיש רחוק מעולמה הרוחני של היהדות, עולם שאין בו שותפות כלשהי עם האל הטרנסצנדנטי הכל יכול והכל יודע, ואין בפמליה של מעלה לא רצון ולא יכולת להתחרות בו, קל וחומר להדיחו ולהחליפו כביכול.[77] הדרמה שז'בוטינסקי מעלה בפירוש זה לקדיש יש בה השפעות מיתולוגיות מובהקות מעולמן של הנצרות ושל ההלניות והיא משקפת את תפיסת האל כמטפורה שאינה מייצגת את הממשות האונטולוגית המושלמת, את האידאה של הקדוש, את ההוויה המוחלטת, הנצחית. לא רק מעמדו של השטן, אלא גם מעמדו של האדם מושווה כאן מכמה בחינות למעמד האל – האל והאדם שותפים, שניהם נאבקים בשטן, יחד יקבעו את גורל העולם.

המיתולוגיה של הקדיש בחמשתם, שחוברה בשנת 1934,[78] עולה בקנה אחד עם האינדיבידואליזם שכה נחשב בעיני ז'בוטינסקי. במאמר משנת 1928 לרגל יום הזיכרון לטרומפלדור העלה פירוש חילוני לקדיש, אף הוא ברוח אינדיבידואליסטית:

> טעמו של הקדיש הוא מן־הסתם בכך, ש'שמיה דקודשא בריך הוא' – המהולל בו אינו כל־כך אלוהיך, כמו אלוהי המת – אותו קודש, שלמענו חי ולמענו אולי גם מת. ה'יתגדל ויתקדש' המפורש מנקודת־ראות זו, משמעו בלשון הבריות: אף־על־פי שאתה, אנוש, נפלת, הקודש, שאותו עבדת, מוסיף להיות גדול וקדוש. ואנו, הנשארים, נמשיך בעבודתך ובמלחמתך לנצחונו.[79]

כאן ז'בוטינסקי אומר בפירוש שהאל אינו אלא מטפורה ספרותית, המייצגת את האידאלים שהמנוח האמין בהם. האומר קדיש אינו חייב להאמין במציאותו של הקדוש ברוך הוא, והתארים המיוחסים לאל הם תוארי עולמו הרוחני והרעיוני של המנוח שלזכרו אומרים

76. שם, עמ' 132.
77. אין זה המקום לדיון השוואתי בין מושגי האלוהות בעולם הפגאני הקלאסי לבין המונותיאיזם היהודי ובינו לבין הנצרות. להמחשת גישת היהדות הנורמטיבית לסוגיה זו די אם נצטט מסידור התפילה את אחד מפסוקי 'אדון עולם': 'והוא אחד ואין שני להמשיל לו להחבירה/ בלי ראשית ובלי תכלית ולו העוז והמשרה'. וכן 'גדל אלהים חי, בסידור, המבוסס על 'יג העיקרים, וראו גם שלמה אבן גבירול, 'כתר מלכות', א-ט, במהדורת שירמן.
78. ז'בוטינסקי, 'המחבר על "חמשתם" ', חמשתם, עמ' 244.
79. ז'בוטינסקי, 'יום־הזכרון לתרומפלדור', זכרונות בן־דורי, עמ' 103.

קדיש. הקודש הוא עניין סובייקטיבי: מה שאדם מאמין בו וחי למענו, ועל אחת כמה וכמה מה שאדם מת למענו, קדוש ייאמר לו, ובאמירת קדיש 'אנו, הנשארים' מתחייבים להמשיך בדרכו. מכאן המסקנה שהאומר קדיש אחרי אדם גדול חייב לעשות חשבון נפש רעיוני מעמיק, ורק אם הוא מוכן ללכת בעקבותיו רשאי הוא לומר קדיש כיורשו, ואם אינו מוכן ללכת בעקבותיו הקדיש 'אינו אלא גיבוב של מלים נבובות, והרעש ביום־השנה אינו אלא קומדיה'. חשבון הנפש שעשה ז'בוטינסקי קשור ל'אגדת תל־חי': טרומפלדור כחייל יהודי ותל־חי כמצודה יהודית מזוינת הם 'מופת ומסורת לדורנו הצעיר [...] ואת הקדיש לזכרו נאמר כך: [...] יתגדל ויתקדש בקרבנו מופתך, ואנו בדרכך נלך'.[80]

כאן, בחתימת המאמר, הביא ז'בוטינסקי את חילון הקדיש לשיאו: 'שמיה רבא' שיתגדל ויתקדש אינו ישות חיה שקיומה אובייקטיבי, גם לא 'אלוהי המת' שקיומו סובייקטיבי, אלא מופת חייו ומותו של המנוח, ולא בעולם שברא כרצונו בעל השם הגדול יתגדל, אלא 'בקרבנו', חבר בני־אדם החיים כאן ועכשיו, והוא יתגדל על־ידי הליכתנו בדרכו. הקדיש הוא אפוא עניין שבין אדם לחברו המת, הצהרת מחויבות להמשיך בדרכו גם אחרי מותו, הקודש הוא עניין אנושי והקדושה מיוחסת לאדם ולאמונותיו. גם בהקשר זה 'האדם הוא מידת הדברים', האדם יוצר את הקדושה ומחיל אותה על מעשיו ועל אמונותיו. ואם ב'אדם גדול' מדובר מעשיו ואמונותיו הם עניין פוליטי. לפנינו המחשת עוצמתו של 'הקדוש שעבר תהליך של חילון', ציר לפיתוחה האפשרי של תאולוגיה פוליטית נטולת אלוהים.

תאולוגיה פוליטית אגנוסטית

ביחסו הפוליטי של ז'בוטינסקי לדת ולציבור הדתי אפשר להבחין בשתי תקופות השונות זו מזו מהותית, אף־על־פי שבעמדתו התאולוגית לא חל שינוי של ממש וכל ימיו היה אגנוסטי אם לא אתאיסט, ומכל מקום אפיקורוס גמור. במאמריו הפובליציסטיים הסתייג מעמדות האורתודוקסיה הסותרות את הערכים הדמוקרטיים־הליברליים. כשהתנגדו החרדים למתן זכות בחירה לנשים לאסֵפת הנבחרים של היישוב בשנת 1919 דיבר ז'בוטינסקי על 'מלחמת קולטורה' תקיפה, והד ביסמרקי עלה מדבריו: 'ועתה יוצאים מאיזה חור שבקיר אנשים, אשר מעודם לא שמעו גם את שם ג'ון סטיוארט מיל, ומכריזים כי ההסתדרות הציונית בנויה על עיקר שמתנגד לתורה',[81] והוא מתן זכות בחירה לנשים כפי שהוחלט בקונגרס הציוני הראשון. אגב, אחד מראשי 'היוצאים מאיזה חור שבקיר', כלומר המדברים במחנה החרדי נגד זכות בחירה לנשים, היה הרב קוק, ולימים יזכה בהערצתו הגלויה של

80. שם, עמ' 105, 109.

81. זאב ז'בוטינסקי, 'בנין', חדשות הארץ, 72 באוקטובר 1919; בלע, עולמו של זאב ז'בוטינסקי, עמ' 166.

ז׳בוטינסקי בעיקר בשל עמדתו בפרשת רצח ארלוזורוב, עניין שיהיה בעל משקל בהתפתחות הגותו של ראש בית״ר.

עמדות אפיקורסיות התוקפות את גישת החרדים ושוללות כניעה להם הביע ז׳בוטינסקי כמה וכמה פעמים. כשהקים את המפלגה הרוויזיוניסטית היו שותפיו לדרך חילונים באורחות חייהם, בהלוך מחשבתם וברטוריקה הפוליטית שלהם. בתוכנית הפעולה של המפלגה הרוויזיוניסטית, שפורסמה בגרמנית כשנה אחרי הקמתה ובעברית כעבור עוד שנתיים, אין הדת נזכרת כלל.[82] בוועידת היסוד של ברית הציונים הרוויזיוניסטים (פריס 1925) הגישה קבוצת צירים הצעה להצהיר שהדת היהודית היא ׳גורם קונסטרוקטיבי׳ בתחיית היהדות. ז׳בוטינסקי הזמין את אחד מיוזמי ההצעה לשיחה ודרש להורידה מסדר היום בהציגו לאורחו שאלה רטורית: האם באמת אני צריך לשלוח את בני לישיבה? כעבור שנה שוב מנע העלאת הצעת החלטה שקראה לכבד את מצוות הדת. כעבור עוד שנה העיר, כי במסעותיו בפולין, בסלובקיה ובקרפטים נוכח לדעת שיש בחוגי ׳המזרחי׳ אהדה לרעיונות הרוויזיוניסטיים, ולדברי יוסף שכטמן הוסיף ואמר: ׳אף על פי שאני אישית רחוק מאורח־חיים מסורתי, יודע אני לכבד את המגנטיזם המטהר ואת המשמעות המתחייבת מן המסורת היהודית׳.[83] בראשית שנות השלושים עסק זאב וולפגאנג פון־וייזל, מראשי הרוויזיוניסטים בארץ, במגעים עם גורמים דתיים והציע להקים מועצה דתית ובית־דין לפתרון שאלות דתיות אקטואליות. הוא העריך שהדבר יסייע לברית הצה״ר להגיע להנהגת התנועה הציונית בקונגרס הקרוב. ז׳בוטינסקי שיגר אליו מפריס הנחיה חד־משמעית: ׳הֱיֵה זהיר עם האורתודוקסים. המפלגה שלנו כמפלגה לא תשאף אל ריאותיה אף שאיפה אחת של מסורתיות; [...] לא אסכים שלמפלגה בתור שכזו תהיה ״מועצה דתית״ או ״בית דין״. אנו מתנגדים לזה [...]׳.[84]

על אף התועלת הפוליטית העשויה לצמוח מקשר רעיוני עם חוגי הציונות הדתית שכבר בשנת 1927 חש בה, לא הסכים ז׳בוטינסקי ל׳עסקה׳ אידאולוגית אתם בנוגע למעמדה של הדת ולאופיה החילוני של מפלגתו. הוא לא חלק על הערכתו של פון־וייזל בדבר התועלת הפוליטית ערב הקונגרס, אך לא היה מוכן לשינוי האידאולוגי המבוקש, מה גם שהדבר היה עלול לעורר התנגדות פנימית עזה במפלגה. ההתנגדות הפוליטית למסורת היתה כה עזה עד שמתעוררת שאלה אם לא ויתר ז׳בוטינסקי מראש על הסיכוי לכונן קואליציה בראשותו עם ׳המזרחי׳, כשלכאורה היתה השעה כשרה לכך.[85] כך או כך, כעבור שנתיים

82. ז׳בוטינסקי, ׳מה רוצים הציונים הרוויזיוניסטים?׳, **בדרך למדינה**, עמ׳ 283-302.
83. שכטמן, **זאב ז׳בוטינסקי**, ג, עמ׳ 24-25.
84. זאב ז׳בוטינסקי, **איגרות**, ז, ינואר 1931-דצמבר 1930, איגרת 169, פאריז, 29 בינואר 1931, עמ׳ 184.
85. כץ, **ז׳בו**, ב, עמ׳ 807-808, מנתח את יחסי הכוחות בקונגרס הט״ז (1931) וטוען שעל אף יחסי כוחות שקולים בפתיחה, ׳כל החישובים והתחזיות נשטפו בסופת הקונגרס׳. אולם דומה שהתוצאה הפוליטית נקבעה קודם ששטפה הסופה את הקונגרס: מכתבו של ז׳בוטינסקי לפון־וייזל מלמד שבאותו הזמן הוא לא היה להוט להקים קואליציה שבה הסיעה הדתית תהיה לשון מאזניים.

ניסה להידבר עם 'המזרחי' ועם הציונים־הכלליים ב' לקראת הקונגרס הי"ח ומצא את שתי המפלגות חצויות בינן לבין עצמן; מקצת נציגיהן קיבלו את גישתו המדינית ומקצתם את גישתו של חיים וייצמן.[86] אם היתה שעת כושר בשנת 1931 היא חלפה ב־1933, ודאי אחרי פרשת רצח ארלוזורוב. אכן כמנהיג פוליטי תר ז'בוטינסקי אחר שותפים שיסייעו בידיו, אולם הוא לא מיהר לקבוע את מקומו הפוליטי והאידאולוגי לצד הציונים הדתיים, על אף הקרבה בנקודות מסוימות. הוא ביקש דווקא להתחבר עם השמאל, הכוח העולה בתנועה הציונית. יחד היו יכולים לעשות הרבה, ועל ההבדלים באידאולוגיה ובמנטליות הפוליטית אפשר היה להתגבר אל מול האינטרס הלאומי המשותף העומד בבסיס המוניזם הציוני שלו. כשם שקרא בשם המוניזם – 'חד־נס' בלשונו הפואטית – להימנע ממלחמת מעמדות ביישוב ולקבל את עקרון הבוררות בסכסוכי עבודה, כך ביקש להגיע לידי הסכם עם השמאל הציוני, על אף האיבה בין תנועתו לבין מפא"י על רקע רצח ארלוזורוב. בשיחותיו בלונדון עם דוד בן־גוריון מצא שותף למסקנתו האופרטיבית, אף כי לא להנחות היסוד שלו ולהלוך מחשבתו. שני האישים באו לידי הסכם על שיתוף־פעולה בין תנועותיהם, הסכם שהיה טעון אשרור. הרוויזיוניסטים בוועידתם אשררו את ההסכם בחריקת שיניים. הסתדרות העובדים הכללית העמידה אותו למשאל חברים, הוא לא זכה לרוב ונדחה.[87] עובדה היא שרק אחרי כשלון פרשת השותפות עם השמאל הציוני גמלה בלבו של ז'בוטינסקי ההחלטה לפלג את התנועה הציונית ולהקים את ההסתדרות הציונית החדשה.[88] ז'בוטינסקי ועוזריו לא ראו בגוף זה מפלגה, אלא ארגון על־מפלגתי, חלופה להסתדרות הציונית 'הישנה', שלדעתם חדלה מלמלא את תפקידה ההיסטורי. כדי להקים ארגון לאומי שיהיה אפשר להציגו כחלופה להסתדרות הציונית המוכרת והלגיטימית היה צורך בפעילות של יותר מסיעה אחת בתוכו.

על רקע תמיכתו של הציבור הדתי ובייחוד תמיכתם של כמה מחשובי הרבנים ובהם הרב אברהם יצחק הכהן קוק בנאשמי פרשת רצח ארלוזורוב, העמיקה עוד יותר הזיקה הרגשית שבין ז'בוטינסקי, החילוני המובהק, לבין קבוצת רבנים ועסקנים של האורתודוקסיה שגילו עניין בהקמת הצ"ח והיו מוכנים להצטרף אליה ולהשתתף בכנסיית הייסוד שלה בווינה בספטמבר 1935, כעין חלופה לקונגרס הציוני. בהיותו מנהיג פוליטי קיבל אותם בזרועות פתוחות, ובכל זאת, לו יכול לכרות ברית עם בן־גוריון וסיעתו היה בוחר בשותפות עם יריביו המרים, חילונים כמותו. כארבעה חודשים לפני כינוס הצ"ח כתב לבן־גוריון מכתב אישי הפותח במלים 'ידידי בן־גוריון' ומבהיר את סדר העדיפות האידאולוגי והפוליטי שלו:

86. שם, עמ' 937.

87. על פרשה זו ראו: יעקב גולדשטיין ויעקב שביט, ללא פשרות: 'הסכם בן־גוריון־ז'בוטינסקי' וכשלונו, תל־אביב 1979. חיבור זה הוא הסיכום הטוב ביותר של פרשת ההסכם. למשמעות ההסכם וביטולו מנקודת ראותו של ז'בוטינסקי ראו: שכטמן, זאב ז'בוטינסקי, ב, עמ' 321-341; כץ, ז'בו, ב, עמ' 922-932.

88. ערי ז'בוטינסקי, אבי, עמ' 102; שכטמן, זאב ז'בוטינסקי, ג, עמ' 11-15.

לוּ נוכחתי שאין דרך ל'מדינה' אלא סוציאליות, או אפילו שזה רק יחיש את יצירת המדינה בדור אחד – הנני מוכן ומזומן. עוד יותר: מדינת אדוקים שבה יכריחוני לאכול 'געפילטע פיש' משחר עד שחר (אבל א י ן דרך אחרת) – מסכים. עוד יותר גרוע: מדינה יידישאית, שבשבילי זה סוף כל הקסם שבדבר: אם אין דרך אחרת – מסכים. ואשאיר צוואה לבני שיעשו מהפכה; אך על המעטפה אכתוב: 'לפתוח 5 שנים אחרי חנוכת המדינה העברית'.[89]

במאי כתב ז'בוטינסקי לבן־גוריון על 'מדינת אדוקים' ועל אכילת 'געפילטע פיש' שכנראה לא היה לטעמו, ובאוגוסט, כפי שנראה, דיבר על 'השרשת קודשי התורה'. המכתב מונה את הדברים הסותרים את השקפת עולמו של מחברו, מן הקל אל הכבד: סוציאליזם, אדיקות ויידישאיות. באין ברֵרה יסכים ל'מדינת אדוקים' – ביטוי המכיל בתוכו מטען של בוז ודחייה, שני רק לוויתור על העברית למען החשת הקמת המדינה. מנוסח הדברים לא ברור מה בין שלוש הרעות הללו מצדיקה את עשיית המהפכה חמש שנים אחרי הקמת המדינה, אך דומה שכוונתו למדינת יידיש, שרק כלפיה ציין 'סוף כל הקסם שבדבר'.

אין כל אפשרות להבין את השינוי שחל באמצע שנות השלושים בהתבטאויותיו של ז'בוטינסקי בנוגע לדת, למיסודה הפוליטי במדינה בעתיד ולמשקלם של ערכיה בהוויה הלאומית בהווה במנותק מהרקע הפוליטי שלהם, כפי שבא לידי ביטוי במכתב לבן־גוריון ובכשלון ההסכם שעשו. לא בכדי חלוקים מקורביו בשאלה אם חל שינוי של אמת בהשקפת עולמו, או רק במבע הרטורי של האינטרס הפוליטי, וטעמו ונימוקו של כל אחד מהם עמו.[90] בין כך ובין כך, מאז כינוס כנסיית הצ"ח בשנת 1935 יש בתנועה הרוויזיוניסטית על גלגוליה השונים הבחנה בענייני דת בין רשות היחיד לרשות הרבים והסכמה לפרהסיה בעלת מאפיינים דתיים. נאומו של ז'בוטינסקי והחלטות הקונגרס נקראים ממרחק של שבעים שנה כנאומים והחלטות של המפד"ל בשלהי המאה ה־20. הגדרת המטרה, כלומר התוויית חזון העתיד של התנועה, נוסחה כתאולוגיה פוליטית. בדיונים על 'חוקת ההסתדרות הציונית החדשה' העלה ז'בוטינסקי הצעה לקבוע שבגדר מטרת הציונות 'להשליט את קדשי תורתנו בחיי העולם'![91] פעמים הרבה השתמש ז'בוטינסקי במילים 'קדוש', 'קדושה', 'קודש', 'התקדשות' ודומיהן. ואולם ניתוח המסרים של ז'בוטינסקי מאז ימי נעוריו ועד מותו מעלה שתמיד זה היה מסר חילוני. גם כשהכתיר את מושא דבריו בתוארי קדושה זו לא היתה קדושה במובנה הדתי – היפוכה של הטומאה או ניגודו של החולין.[92] הקדושה בכתביו היא ערך נשגב שראוי

89. ז'בוטינסקי 'מכתב לדוד בן־גוריון', פריז, 2 מאי 1935, **זכרונות בן־דורי**, עמ' 21 [ההדגשה במקור].
90. שכטמן, **זאב ז'בוטינסקי**, ג, עמ' 23-33; כץ, ז'בו, ב, עמ' 941-943; רמבה 'דת ומסורת בחייו ובמשנתו' (לעיל הערה 1); ערי ז'בוטינסקי, **אבי**, עמ' 102; יוחנן בדר, **דרכי לציון**, תל־אביב 1999, עמ' 164-165.
91. זאב ז'בוטינסקי, 'א בריוו', בלע, **עולמו של זאב ז'בוטינסקי**, עמ' 170.
92. רחבה הספרות העוסקת במושג הקדושה מנקודת ראותה של הפנומנולוגיה של הדת והסוגיות רבות וסבוכות ולא כאן המקום לעסוק בהן. סיכום טוב בעברית ראו: יוסף דן, **על הקדושה: דת, מוסר**

לדבוק בו ולהיכסף אליו, כלומר הקדושה זהה עם המטרה העליונה, 'הרוממה' כלשונו, והיא עניין פוליטי. אין זה 'מושג תיאולוגי שעבר תהליך של חילון',[93] כלומר קודש שחולן, אלא להפך, חולין שנתקדש.[94] התקדשות זו אינה מוגדרת באמצעות מערכת נורמות או דוגמות שנמסרו לאדם בהתגלות מגבוה, אלא היא פרי הכרעה וולונטרית המוליכה לייחוד המטרה המקודשת בהתאמה לעיקרון המוניסטי הרגולטיבי של האידאולוגיה הרוויזיוניסטית, המתגלם במושג 'חד־נס'.

לנוכח התנגדות עזה של הצירים החילונים מותן הניסוח, ובמקום המגמה האוניברסלית – 'להשליט את קדשי תורתנו בחיי העולם' – נתקבלה ברוב קולות הצירים בקונגרס החלטה פרטיקולרית, הרואה בהקמת מדינה 'ברוח תורת ישראל' את מטרת הציונות. וזה לשון ההחלטה:

> מטרת הציונות היא:
> גאולת ישראל לארצו, תחיית מדינתו והשרשת קדשי תורתו.
> דרכיה –
> יצירת רוב עברי בארץ־ישראל משני עברי הירדן, הקמת המדינה העברית על יסודות החופש והצדק ברוח תורת ישראל;
> שיבת ציון לכל דורשי ציון וסוף הפיזור.
> התעודה הזאת – זכות בכורה לה על תועלתו של היחיד, הקיבוץ או המעמד.[95]

ז'בוטינסקי ויתר על הצעתו המקורית האוניברסלית וגם על נוסח פשרה שהציע ובו דובר על 'שלטון התורה', ניסוח העשוי להתפרש כתביעה לכינון תאוקרטיה יהודית, מדינת הלכה. הגדרת המטרה המובאת לעיל היא אפוא מתונה יחסית, אינה מדברת על 'שלטון התורה' אלא על שילוב של עקרונות החופש והצדק, שהם אוניברסליים במהותם, ו'רוח תורת ישראל', שיש בה יסוד פרטיקולרי מובהק, וכל זה בלי התחייבות קונקרטית – 'ברוח תורת ישראל',

ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז, בייחוד עמ' 11-30, ושם התייחסות למחקרים העיקריים בתחום זה במאה ה־20.

93. קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על מושג הריבונות (תרגם כריסטוף שמידט), תל־אביב 2005. הספרות העוסקת בשמיט רחבה. לניתוח ביקורתי הכולל את תפיסת המושגים הפוליטיים כתאולוגיה שנעשתה חולין ראו: Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy* (trans. Marcus Brainard), Chicago and London 1998. סיכום טוב של שיטת שמיט בעברית ראו המבוא מאת כריסטוף שמידט לתרגום העברי של תיאולוגיה פוליטית. על תאולוגיה פוליטית אגנוסטית ראו: Ray Billington, *Religion without God*, London and New York 2002

94. בהשאלה מדברי הרב אברהם יצחק הכהן קוק: 'הישן יתחדש והחדש יתקדש'.

95. שכטמן, זאב ז'בוטינסקי ג, עמ' 28. מכתב זאב ז'בוטינסקי לעורי ז'בוטינסקי, 14 בספטמבר 1935, מכון ז'בוטינסקי בישראל א/2/38/2.

מושג הניתן לפרשנות מצמצמת או מרחיבה, כראות עיני הפרשן הבורר לו את הערכים הנראים בעיניו מבטאים את 'קדשי התורה'. מטרת הציונות מנוסחת במונחים תאולוגיים: 'גאולת ישראל', 'השרשת קדשי תורתו'; ואולם במעבר מסעיף המטרה להתוויית קווי היסוד החוקתיים של המדינה נוספים לתאולוגיה הפוליטית ערכים של ליברליזם: 'הקמת המדינה העברית על יסודות החופש והצדק ברוח תורת ישראל'. בין שני מרכיבים אלה, עקרונות החופש והצדק מזה ורוח תורת ישראל מזה, יש מתח מובנה, בדומה למתח הקיים בין צמד המושגים 'מדינה יהודית' ו'מדינה דמוקרטית' בחקיקה החוקתית בישראל.[96] ז'בוטינסקי ביקש להתגבר על שניות זו על־ידי הפשטה מושגית של 'קדשי התורה' עד לדרגה שבה אין כל סתירה בינם לבין ערכי החופש, המוסר והצדק האוניברסליים שכל אדם הגון מקבלם ומכבדם. אחרי נעילת הקונגרס כתב לבנו ערי מכתב של פרשנות המצמצמת את משמעותה של המחויבות לערכים הדתיים, בנסותו להצדיק את המהלך ולשכנע את הבן, האתאיסט המוצהר. 'הקדשים האלה הם עניני מוסר, בהם יתמוך אַתיאיסטי בתור אתיאיסטי', כתב, והוסיף עוד נימוק אינסטרומנטלי: 'הפאַתוֹס הדתי כשהוא לעצמו נחוץ לנו. [...] לוּ אפשר היה לברוא דור שכולו מאמין, הייתי שמח'.[97] אמור מעתה: הגדרת מטרת הציונות במונחים של תאולוגיה פוליטית לא נועדה להכפיף את המשפט והפוליטיקה לדת, אלא לגייס את הדת לשירות הפוליטיקה. לשם כך השתמש בביטויים בעלי קונוטציה דתית אֶמוטיבית ('גאולה', 'קודש', 'תורה') תוך כדי מזעור משמעותם המקורית על־ידי ההפשטה המושגית המתגברת באורח דיאלקטי על המתח שבין ערכי היסוד החוקתיים האוניברסליים לבין הדת, עד שגם כופר בעיקר יהיה מוכן לאמץ את הערכים הדתיים שעברו טרנספורמציה, איבדו את תוכנם התאולוגי והיו לערכי מוסר המקובלים על כל אדם הגון.

המכתב לערי נכתב עברית באותיות לטיניות לפנות בוקר למחרת נעילת הכנסייה והוא מעיד על הדיסוננס שז'בוטינסקי היה שרוי בו ומתוך כך בא לכלל פרשנות מצמצמת של החלטה, שמתחילה ביקש לנסחה במונחים רחבים יותר, בעלי עוצמה רבה יותר. העיון במכתב ובפרשנות הדיאלקטית מלמד, שגם הנוסח המרחיק לכת – 'שלטון התורה' – אינו כינון תאוקרטיה, דבר שהיה רחוק ממחשבתו כרחוק מזרח ממערב, אלא שלטון ערכי המוסר המצויים בתורה, שבהם יודה גם אתאיסט ובתורת שכזה יסכים להם. ואפילו הנוסח הראשון, שלכאורה הוא מרחיק לכת מכולם – 'השלטת קדשי תורתנו בחיי העולם' – גם הוא אמור לאבד את תוכנו התאולוגי באמצעות פרשנות מעין זו. יתר־על־כן, קל יותר לפרש בהפשטה מושגית דיאלקטית את הביטוי האוניברסלי כביטוי של השקפת עולם מוסרית, שאין עמה חובה של שמירת מצוות וקבלת עול מלכות שמים הלכה למעשה.

96. חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, סעיף 1 (א); חוק יסוד: חופש העיסוק, סעיף 2; חוק המפלגות, התשנ"ב – 1992, סעיף 5.

97. שכטמן, זאב ז'בוטינסקי, ג, עמ' 31.

המכתב לערי גם מבהיר את כוונתו הפוליטית של ז'בוטינסקי בסעיף הדתי – שימוש בפתוס לשם כינון אתוס. ברוח הניתוח האריסטוטלי של שלושת יסודותיו של תהליך השכנוע, אתוס, לוגוס ופתוס, ז'בוטינסקי מבהיר לבנו את הזיקה שבין הפתוס הדתי ה'נחוץ לנו' לבין האתוס המוסרי ומשקלו בתהליך השכנוע: 'כל אחד יסכים כי יש בתורה עקרונות קדושים באמת, ודבר קדוש באמת כדאי גם "להשריש". אבל מצד אחר, דווקא הקודשים האלה הם עניני מוסר, בהם יתמוך אַתיאיסטי בתור אתיאיסטי, ואז, למה הַשְׁרֵש תחת הבַּנָדֶרוֹל של דת?'. במילים אחרות, קודשי התורה שהוא מבקש להשריש בחיי האומה הם ערכי מוסר כלליים שאינם נובעים מהכרה דתית או מהתגלות אלוהית, שהרי גם אתאיסט תומך בהם. לא את כל מה שכתוב בתורה יש להשריש בחיי האומה, אלא רק את הקודשים הללו. ודוק: 'יש בתורה עקרונות קדושים באמת', משמע לא כל מה שכתוב בתורה קדוש 'באמת', אלא רק אותם עקרונות שיתקבלו על דעתו של אתאיסט. הרי לפנינו גישה חילונית למהדרין לכתבי הקודש, למקורם, לערכם, לעצם מושג האלוהות ולפונקציה הקונסטיטוציונית של הדת. ומכאן השאלה, מדוע לעשות זאת 'תחת הבנדרול' של דת? השאלה מנוסחת בלשון כללית, לאו דווקא בזיקה אל הדת היהודית, אלא אל דת באשר היא, וכפי שנראה אין זה מקרה.

תשובתו של ז'בוטינסקי לשאלה שהציג מאלפת: אמנם 'אפשר לכונן שיטה מוסרית בלי קשר עם השכינה', וכך נהג גם הוא כל ימיו, 'ואילו עתה בטוחני כי נכון יותר לנהוג בעיקרי המוסר האלה כקשורים במיסטורין שמעל להשגת אנוש'. משמעות הדברים אינה ראשיתה של חזרה בתשובה, קבלת עול מלכות שמים ושמירת תורה ומצוות. מטעמים שלא פורשו בלשון ברורה הוא מעדיף לקשר את עיקרי המוסר עם 'המיסטורין שמעל להשגת אנוש', אף־על־פי שגם 'בלי קשר עם השכינה' יהיה תוקף לעיקרי המוסר, כלומר להכרת החובה. הדברים עשויים להזכיר את שיטתו של קאנט, הרואה במציאות האל 'דרישה' (פוסטולאט) של התבונה המעשית ותו לא. האוטונומיה של הפרט, המכונן את עולם הערכים שלו מתוך רצונו, אינה נפגעת מהנחת מציאות האל.[98] ז'בוטינסקי כבר נזקק בצעירותו לתורת המוסר של קאנט, כפי שראינו לעיל, וכאן הוא מרחיק לכת מן הפילוסוף הגדול: הוא אינו מדבר על האל אלא על 'השכינה'. מונח זה, השאול מלשון חכמים ובמקורו הוראתו היא נוכחות האל בעולם, עשוי לרמוז שבעומק הדברים ראה ז'בוטינסקי במקור האלוהי של המוסר מטפורה בלבד. הרי הוא אומר ש'אפשר ואפשר לכונן שיטה מוסרית בלי כל קשר עם השכינה', ומסקנתו בדבר אותו 'מיסטורין שמעל להשגת אנוש' נראית בעיני עצמו בעלת יתרון יחסי בלבד: 'נכון יותר', לא 'נכון' כפשוטו, מתוך שלילת אפשרות חלופית. זיקת המוסר לשכינה אינה הכרחית אלא תועלתנית. היתרון היחסי אינו פילוסופי בלבד אלא יש לו נפקות מעשית ופונקציה שכנועית, באמצעות ה'מיסטורין שמעל להשגת אנוש', המגויס לשירות הפוליטיקה:

98. קאנט מדבר על שלוש 'דרישות' של התבונה המעשית: חופש, הישארות הנפש ומציאות אלוהים. ראו על כך: עמנואל קאנט, **ביקורת התבונה המעשית** (תרגמו והוסיפו מבוא והערות שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך), ירושלים תשל"ג, 'פרקי מבוא', עמ' כה-כו.

לא רק מתוך הנימוס – שהלא התנ"ך הוא באמת מקורנו הראשון, ולמה נסתיר את העובדה? למה מותר להצהיר עקרונות ציוניים בשם הרצל (אם כי אפשר להצהיר אותם בלי הרצל; ודעותיו של הרצל מלאות הבל[99] לא פחות ממשלי שלמה); ולמה רק את ה'תורה' נתבייש לצטט? הלא אין זו אלא סנוביות ממין ידוע, סלידה ממשהו הקשור ב'ז'ארגון' וממלבושים המוניים וכולי.[100]

משמעות הטענה 'התנ"ך הוא באמת מקורנו הראשון' אינה שזאת התורה לא תהא מוחלפת וכל דברי נביאים אמת, ככתוב בי"ג העיקרים לשיטת הרמב"ם. הטענה שהביא ז'בוטינסקי לא באה אלא לומר שמבחינה היסטורית התנ"ך הוא המקור הראשון לזהות הלאומית ולזכויות הלאומיות של העם היהודי, כשם שכתבי הרצל הם המקור הראשון של הציונות המדינית. ראשוניות התנ"ך אינה אונטולוגית ואינה תאולוגית. לשיטת ז'בוטינסקי אין התנ"ך מכתב אלוהים חרות על הלוחות, אלא כתבי בני־אדם, שמהם יש ליטול את הרצוי לפי נסיבות הזמן ומערכת הערכים האוניברסליים. בהיות כתבי הקודש מעשי ידי אדם יש בהם גם 'הבל', כדבריו, כמו בספר משלי הנכלל בספרות החוכמה שבתנ"ך ובעיניו הוא רצוף הבלים.

אף־על־פי שראה בתנ"ך יצירה אנושית ייחס לו ז'בוטינסקי ערך שכנועי רב. זיהוי הציונות עם התנ"ך עשוי לשכנע יהודים ונוכרים בצדקת הרעיון הציוני, ולפיכך בניית האתוס הציוני הרוויזיוניסטי על התנ"ך היא מרכיב בעל ערך רב לשכנוע הבריות. על־ידי הפתוס הגלום באותו 'בנדרול של דת' ייבנה האתוס התנ"כי, כפי שהוא מסביר לבנו להלן:

אצלי לא רק זה מכריע, לא רק המרד נגד ה'סלידה' והרצון להחזיר לחברה הגונה את התנ"ך ואת אלוהים[101] הכל־יכול, – אני מרחיק לכת הלאה מזה: הפאַתוס הדתי כשהוא לעצמו נחוץ לנו. אינני בטוח כי נצליח להחיותו בנשמות, אולי כבר איננו אלא 'תכונה מלידה' הניתנת רק למעטים, כגון הטאלנט המוסיקאַלי. אבל לוּ אפשר היה לברוא דור שכולו מאמין, הייתי שמח.

בדברים הללו מקופלת ביקורת על חיי היהודים בגלות, בעיקר במזרח אירופה, ביקורת שאינה יוצאת דופן בהגות ההשכלה והציונות וז'בוטינסקי עצמו כבר נתן לה ביטוי כמה וכמה פעמים. הסלידה ממנהגים מסוימים והמרד בתרבות הגלותית באו לידי ביטוי בניתוק הזיקה למקורות התרבותיים שהיו דתיים במהותם ובגילוייהם ההיסטוריים. ז'בוטינסקי לא היה יוצא דופן בקרב אישים כמו הרצל, נורדאו, טרומפלדור וחבריהם שהיו אתאיסטים. הוא לא היה אתאיסט מוצהר, ופעמים הרבה אף הזכיר את 'השכינה' או את 'אלוהים הכל יכול',

99. ז'בוטינסקי השתמש במילה האנגלית nonsense.

100. מכתב זאב ז'בוטינסקי לערי ז'בוטינסקי, 14.9.1935. שכטמן מצא לנכון להשמיט מדברי ז'בוטינסקי את הקביעה שגם בכתבי הרצל יש דברי הבל.

101. גם זה הושמט אצל שכטמן.

או סתם 'אלוהים' או 'הבורא'.[102] מושג האל שלו אינו דתי אלא פילוסופי: האל הבורא, הדֶמיורגוס היווני שהוא ראשית ההוויה, מקור חוקי הטבע והתפתחות העולם שהאדם במרכזו, מעין גלגול מאוחר של Deus sive natura ('אלוהים או הטבע', כלומר זיהוי האל עם הטבע) בנוסח שפינוזה. מתוך גישה נטולת אמונה דתית, אך חדורת הכרה בערכו הפונקציונלי של הפתוס הדתי, הסביר ז'בוטינסקי גם בנאומו בקונגרס הצ"ח את הסעיף הדתי שעורר התנגדות עזה בקרב צירים רבים:

> הדת היתה ותשאר ענין פרטי – מבחינת השקפת־העולם האישית שלך, שלי, שלו, שצריכה להשאר חפשית, חפשית במובן הבלתי־מוגבל של הליברליזם הותיק, הקדוש, שישאר לי קדוש לעולמים. אך אין זה 'ענין פרטי', אם יש עדיין היכלות, אם אין; אם הר־סיני והנביאים גורמים רוחניים חיים הם או מוטלים בבית־הנכאת מאחורי זכוכית כעין גוויית פרעה חנוטה ומכובדת או חפץ יקר של עם האצטקים [...] ענין עילאי הוא ל'מדינה' – ואצלנו לאומה – שאֵש התמיד לא תכבה, שבמערבולת השפעות אין־ספור, הגורפות את הנוער בימינו, ולעתים מתעות ומרעילות אותו, תישמר השפעה ז ו, שהיא בלי ספק הטהורה מכולן, רוח ה'; שבזירה יפונה מקום ללוחמיה ועל הדוכן למטיפיה.[103]

הדברים הללו נאמרו בשנת 1935 על רקע עליית הנאציזם והקומוניזם והשפעתם על הדור הצעיר באירופה. הדת, שבעבר מילאה תפקיד בעייתי לפחות מבחינתו של 'הליברליזם הותיק, הקדוש, שישאר לי קדוש לעולמים', עשויה למלא תפקיד חיובי לנוכח משטרי האימים השוללים את הדת ואת הליברליזם כאחד. לנוכח נסיבות הזמן יש חיוב רב בהטפה הדתית ובממד הרוחני שהיא מוסיפה לחיי הציבור. ושוב, אין לטעות בהבנת ביטויים כגון 'רוח ה'', השגורים בפי הבריות גם בלא לירד לעומק משמעותם התאולוגית. כפי שהעיר ערי ז'בוטינסקי, ביטויים כגון זה היו שגורים בפי אביו ובפיהם של חבריו משום שהם היו שגורים, בבחינת façon de parle (אופן דיבור) ותו לא.[104] רוח ה', הר סיני והנביאים כגורמים רוחניים חיים אין משמעותם פונדמנטליזם דתי או שמירת תרי"ג מצוות, אלא ברירת ההולם והרצוי מתוך מכלול היצירה הרוחנית, עשיית שימוש באוצרות הישנים שאינם חנוטים כגוויית פרעה אלא מפכים ומתחדשים. לביטויים אמוטיביים אלה וכיוצא באלה נודעת השפעה שכנועית. זאת הפונקציה של הפתוס הבונה את האתוס: על־ידי עצם השימוש בביטויים אלה נוצרת זהות בין הדובר למושאיו ומתוך כך דמותו מתעלה בתודעת מאזיניו וקונה לעצמה אמינות. המסר מתקבל על דעתם של המאזינים לאו דווקא משום שהם מסכימים לתוכנו כמסקנה

102. ראו על כך: כץ, ז'בו, ב, עמ' 941-943.

103. זאב ז'בוטינסקי, 'הציונות הרוממה: דברים בכנסית־היסוד של ההסתדרות הציונית החדשה', וינה, ספטמבר 1935, נאומים, 1927-1940, ב, ירושלים תש"ח, עמ' 185 [ההדגשה במקור].

104. ערי ז'בוטינסקי, אבי, עמ' 103.

של שיקול דעת מפוכח, אלא משום שהפתוס של הדובר כובש את לבם והם מקבלים את סמכותו ומתוך כך גם את המסרים שלו.[105]

פירוש זה לדברי ז׳בוטינסקי מוצא חיזוק בכמה ביטויים שהוא השתמש בהם. הוא מדבר על ׳הליברליזם הותיק, הקדוש, שישאר לי קדוש לעולמים׳. הקדוש והקדושה מכבשונה של הדת הם. קידושה של השקפת עולם או התייחסות לתכניה ולמושגי היסוד שלה במונחי קדושה הופכים את הזיקה להשקפה למחויבות מוחלטת, ומתוך כך להתנהגות בעלת מאפיינים דתיים.[106] מחויבות מוחלטת לליברליזם פירושה, במונחי העולם הקלאסי החביב על ז׳בוטינסקי, כי ׳האדם הוא מידת כל הדברים׳, כלומר האדם הוא המחוקק את כללי התנהגותו לפי דגם אנושי ואין הוא מצווה מפי עליון. במילים אחרות, ׳ליברליזם קדוש׳ הוא היפוכה של קבלת עול מלכות שמים. ׳כל יחיד הוא מלך׳ כתב ז׳בוטינסקי באוטוביוגרפיה שלו, והקץ שבעתיד, חזון ימות המשיח, הוא ׳גן־עדן של היחיד, ממלכת אַנאַרכיה מזהירה, משחק הנפתולים בין כחות אישיים, ללא־חוק ולאין־גבול׳.[107] חזון זה של ימות המשיח הוא ניגוד לחזון ימות המשיח המקובל ביהדות – כינון מדינת התורה על־ידי המשיח, שכדברי ישעיהו הנביא ישפוט באמצעות ׳רוח דעת ויראת ה׳׳,[108] וכדברי הרמב״ם, יכוף את כל ישראל לשמור תורה ומצוות.[109]

בשנת 1933 בהרצאה על ההיסטוריה הישראלית דיבר על תפקידה של הדת בשמירת הייחוד הלאומי בגלות: ׳בתוך היהדות גופה קיימת מסורת אחת בלבד׳ והעם היהודי נעשה ׳דוגמה ומופת לאדיקות הקפדנית וחסרת־התנועה ביותר׳ מפני ׳שגלה מארצו שלו, ודתו היא שנשארה בידו כאמצעי חזק ביותר ל״בדד״ [לבדל] את עצמו ממגע יָתר עם העמים שמסביב׳. הטריטוריה הלאומית היא ׳המבדד׳ הטבעי, ובהיעדרה ׳עושים מכל דבר ודבר תחליף לטריטוריה׳. כך העם מטיל על עצמו ׳מאות מנהגי כשרות מסובכים׳ המסייעים לו ליצור ׳אשליה בדבר צל צלה של סביבה משל עצמו: אם מדינה אין לו, יהי נא לו לפחות

105. מבנה זה של תהליך השכנוע מקובל ברטוריקה הקלאסית וברטוריקה החדשה כאחד. הספרות על כך רבה. ראו לדוגמה: חיים פרלמן, ממלכת הרטוריקה: רטוריקה והעלאת טיעונים (עברית: יוסף אור), ירושלים תשמ״ד, הממשיך את הקו שהתווה אריסטו בעניין זה. ז׳בוטינסקי עצמו השתמש פעמים רבות במבנה רטורי זה בנאומיו ובמאמריו.

106. ניתוח זה של זיקת מושג הקדושה למושג המוחלט ומעמדו בבסיסה של הדת כתופעה נשען מצד אחד על התאולוגיה הפרוטסטנטית של פאול טיליך ומצד אחר על הפנומנולוגיה של רודולף אוטו. ראו: רודולף אוטו, **הקדושה: על הלא־רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי**, ירושלים 1999; Paul Tillich, *Theology of Culture*, New York 1964. הספרות על עניינים אלה רבה מהכיל. סיכום ממצה של מרכזיות הקדושה ראו: דן, **על הקדושה**.

107. ז׳בוטינסקי, **אבטוביוגרפיה**, עמ׳ 38.

108. ישעיה יא:ב.

109. רמב״ם, משנה תורה, הלכות מלכים ומלחמותיהם יא, ד.

תחליף של מדינה'.[110] מראשית דרכו בציונות סבר ז'בוטינסקי שבתנאי הגלות הדת היא תחליף למדינה, כפי שכתב בחיבור שהשפעת אחד העם ניכרת בו היטב:

> לא הדת אלא היחוד הלאומי הוא הוא אותו אוצר קדוש, שעמנו שמר ושומר עליו בעקשנות כזאת. אצל כל עם, החי חיים תקינים, מהווים הארגון הלאומי והארץ הלאומית את הגדר והמגן לאישיותו הלאומית. ישראל הפסיד את שניהם; אז נתעורר בו יצר־הקיום הלאומי ונאחז בכל כוחו בדבר היחיד שעשוי היה לשמש חומה אטומה, להפריד בין ישראל לגויים, ויחד עם זה להיות מלט שיבצר את מבנהו הפנימי של העם עצמו: הדת – ודוקא כשהיא מתובלת בכל מיני פירושים מסַייגים.[111]

ואולם לא איסורי הדת, שהם מורשת תקופת הגלות, הם 'האוצר הקדוש, שעליו שמרנו במחיר היסורים מפני טמיעה בסביבה הנכרית [...] הגרעין האמיתי של יחודנו הלאומי הוא פרי טהור של ארץ ישראל'. וכאן מציג ז'בוטינסקי תזה היסטורית העומדת בסתירה להשקפת היהדות הנורמטיבית על התהוות עם ישראל. לפי ספר דברים ההוויה הלאומית נקבעה במעמד הר סיני עם קבלת התורה: 'הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם לה' אלהיך',[112] ורב סעדיה גאון במאה ה־10 טבע את מטבע הלשון 'אין אומתנו אומה אלא בתורותיה'.[113] נגד קביעות אלה וכיוצא באלה כתב ז'בוטינסקי:

> לפני בואנו לארץ ישראל לא היינו עם ולא היינו קיימים. על אדמת ארץ ישראל נוצר, משברי עמים שונים, העם העברי. על אדמת ארץ ישראל גדלנו, עליה היינו לאזרחים; ביָצרנו את אמונת האֶל האחד נשמנו אל קרבנו את רוחות הארץ [...] כל אשר עברי בקרבנו ניתן לנו על־ידי ארץ ישראל; כל השאר אשר בנו – איננו עברי.[114]

אמור מעתה: המונותאיזם לא נוצר על־ידי התגלות האל, ככתוב בתנ"ך פעמים אין ספור, אלא אבותינו, בני־אדם, יצרו את האמונה הזאת ומעשה היצירה היה כרוך במישרין בהוויית הארץ. יתר־על־כן, הדת כפי שהיא קיימת בראשית המאה ה־20 היא מורשת הגלות ולפיכך היא חלק ממה ש'איננו עברי'. ז'בוטינסקי לא שינה את השקפתו היסודית גם כשלכאורה הציג עמדה פוליטית אחרת. שלושים שנה אחרי שכתב את הדברים הללו הכתיר בנאומו בכנסיית הצ"ח את תפקידה של ההסתדרות הציונית החדשה במילים 'ציונות רוממה', וזו תוגשם בשלושה שלבים: הקמת מדינה ליהודים, שיבת ציון ויצירת תרבות לאומית 'שתאציל

110. זאב ז'בוטינסקי, 'הרצאה על ההיסטוריה הישראלית', **אמה וחברה**, עמ' 165-166.

111. זאב ז'בוטינסקי, 'ציונות וארץ־ישראל', **כתבים ציוניים ראשונים**, עמ' 118-119, 123. הדברים נכתבו בשנת 1905 [ההדגשות במקור].

112. דברים כו:ט.

113. רב סעדיה גאון, **אמונות ודעות** ג, ז. רס"ג השתמש בלשון רבים, 'בתורותיה', כחלק מהפולמוס שניהל עם הקראים המתנגדים לתורה שבעל־פה.

114. ז'בוטינסקי, 'ציונות וארץ־ישראל', **כתבים ציוניים ראשונים**, עמ' 123-124.

מהודה על כל העולם, ככתוב: "כי מציון תצא תורה"'.[115] לא לחידוש ימי ישראל כקדם בדרך של גאולה רסטורטיבית נשא ז'בוטינסקי את עיניו, אלא לנורמליזציה של העם, שיהא בן חורין כשאר אומות העולם, בלי גלות, ומתוך כך ייצור יצירה תרבותית חדשה 'שתאציל מהודה על העולם', ומכאן החתימה בדברי ישעיהו ומיכה 'כי מציון תצא תורה', שהרי בעומק הדברים, התורה שהעם יפתח תשקף את 'רוחות הארץ'. לא בכדי השמיט מן המובאה מדברי הנביאים את הסיפא 'ודבר ה' מירושלים'. הנביאים מתארים במילים אלה את אחרית הימים, את ימות המשיח בשיאם.[116] מנקודת ראותה של היהדות הנורמטיבית אין כל צורך ליצור תרבות לאומית שתאציל מהודה על העולם, שהרי תרבות זו כבר נוצרה בדבר ה' הבא לידי ביטוי בהלכה ובמחשבת ישראל כפי שהתפתחו במהלך ההיסטוריה. יצירת תרבות לאומית המאצילה מהודה על העולם היא אפוא מעשה חילוני, אפילו יעוטר בדברי נביאים שהוצאו מהקשרם האותנטי, הקשר של עבודת ה'. לא בכדי היה ז'בוטינסקי יכול לכתוב לערי בנו את מה שכתב על אודות הערכים שגם אתאיסט יסכים לקדשם. אכן 'הציונות הרוממה' היא ציונות חילונית במהותה, המשתמשת בסמלים ובמיתוסים השאולים מעולמה של היהדות, כפי שלימים יעשה דוד בן־גוריון בדבריו על 'עם סגולה' ו'אור לגויים'.

גם בצאתו להגן על מה שבעיני רבים נראה כמפנה דתי בהשקפתו ובהשקפת תנועתו, לא ייחס ז'בוטינסקי למצוות ולמנהגי היהודים ערך נורמטיבי, אלא רק ערך חינוכי: יש לדעת אותם בהיותם חלק מהמורשת התרבותית הלאומית, או בלשון שניכרת בה השפעת ביאליק – 'חלק מנשמת האומה', כלומר מרכיב בתודעה הקולקטיבית של העם. במובן זה יש לאפיקורסים חלק בהר סיני. במובן זה כרך יחד את 'ביתר וציון וסיני' באחד משיריו והציג את השילוש הזה כ'פלא' שאליו נקרא הדובר בשירו, שראשיתו קינה על מר גורלו של בית"רי ששלח יד בנפשו אחרי שנדחתה בקשתו לסרטיפיקט לעלייה ('אֱלֹהִים, לְיָגוֹן בְּחַרְתָּנוּ,/ וַתִּבחַר אֶת אָחִי לְתַלְיָן') וסופו הבעת ביטחון בנצחונה הפוליטי והאידאולוגי של תנועתו ('אֱלֹהִים לַשִּׁלטוֹן בְּחַרְתָּנוּ/ עַל לָבָן־וְתָכֹל – וָאָדֹם').[117] הפנייה הרטורית ל'אלהים' אינה תפילה. אין היא בקשה להתערבות מגבוה במציאות האנושית ואין היא דברי שבח וקילוסים לבורא, אלא הגדרת המציאות כנתון הנקבע ביד הגורל ויש בו מרכיב מסתורי, כשם שההתגייסות לשורות בית"ר היא היענות לקריאה מסתורית, 'נִקרֵאתִי לַפֶּלֶא', והפלא הוא השילוש: ביתר – עיר המבצר של בר־כוכבא, שעוד נעמוד על משמעותה בסימבוליקה הז'בוטינסקאית; ציון – מוקד הכיסופים, מהות הציונות; וסיני – כאן מצוי החידוש הסימבולי. הציונות, על כל פנים בגרסאותיה החילוניות, לא ראתה בסיני את מקור ההשראה, ואין צריך לומר את מקור הסמכות. תרומתו של ז'בוטינסקי בתחום זה מצויה בשני תחומים,

115. ז'בוטינסקי, 'הציונות הרוממה: דברים בכנסית־היסוד של ההסתדרות הציונית החדשה', **נאומים, 1927-1940**, ב, עמ' 179-180.

116. ישעיה ב:ג; מיכה ד:ב.

117. ז'בוטינסקי, 'כְּלָה שֶׁלִּי', **שירים**, עמ' ריז-ריח. לנוסח הזה של השיר קדם נוסח אלגי מובהק, נטול שורות התקווה בחתימתו: שם, עמ' שז-שח.

בתחום התוכן ובתחום הסימבוליקה. סיני שלו הוא מיתוס מכונן זהות, הוא תשתית התרבות הלאומית, שבה מטבע הדברים כל ישראל יש להם חלק, אף לאפיקורסים. אין זה סיני כהוראתו התורנית, המקום שבו ניתנה מן השמים תורה ובה מצוות עשה ולא תעשה וחובתו של אדם מישראל לקיימן. סיני של ז'בוטינסקי, כפי שעולה מכלל הגותו בשירה ובפרוזה, הוא מקור השראה תרבותי, סמל למונותאיזם הישראלי ולבשורה החברתית שז'בוטינסקי מצא בתורת משה – רעיונות השבת, הפאה (ובה נכללו גם שאר מתנות עניים כלקט ושכחה) והיובל. את כולם פירש פירוש חופשי ויצירתי, וכולם בהשראה מסיני, שהיה לסמל תרבותי מרכזי. הממד הסמלי היה חשוב בעיניו כחלק מאתוס ההדר, מהטקס שהוא מותר האדם מן הבהמה. הצבת מערכת הסמלים והמיתוסים הדתיים בהקשר לאומי היא פועל יוצא של חילונם, ולכך תרם ז'בוטינסקי בהגותו תרומה בלתי־מבוטלת. בשיר שלפנינו מערכת הסמלים והמיתוסים הדתיים עוברת תהליך של חילון על־ידי הפוליטיזציה שלה, הן כבסיס ללגיטימציה של האידאולוגיה, הן כמוקד של זהות נבדלת מאותם 'אחים' המסגירים לכלא ונועלים את בית אמא־מולדת לפני מי שנענה לקריאה פלאית – 'נִקרֵאתי לַפֶּלֶא שֶׁל בֵּיתָר וְצִיּוֹן וְסִינַי'. בתהליך דיאלקטי של חילון הקדוש וקידוש החול מתגלה הפן החילוני הסמוי של הפוליטיקה של תנועת ז'בוטינסקי, והוא מתעלה במעלות הקדושה,[118] כפי שכתב ב'שִׁיר בֵּיתָר':

כִּי שֶׁקֶט הוּא רָפֶשׁ,
הַפקֵר דָּם וָנֶפֶשׁ
לְמַעַן הַהוֹד הַנִּסתָּר!

לָמוּת אוֹ לְכבּוֹשׁ אֶת הָהָר –
יוֹדֶפֶת, מַסָּדָה, בֵּיתָר.[119]

בשיר זה יש שתי מערכות של שילוש: ביתר – הדר – תגר, וכנגדן יודפת – מסדה – ביתר. שלושת המבצרים של מורדי יהודה לא החזיקו מעמד במרד ונפלו. נפילת ביתר, עיר המבצר של בר־כוכבא, היתה מאורע טראומטי עד כדי כך שהיא נכללה בין 'הדברים' שאירעו את אבותינו בתשעה באב ועליהם מתענים, ובברכת המזון הוסיפו את ברכת 'הטוב והמטיב' על שניתנו הרוגי ביתר לקבורה.[120] אם לא הכיר ז'בוטינסקי את התאודיצאה התלמודית של חורבן בית שני במקורה, יש להניח שהכירה בגרסת ביאליק-רבניצקי (רבניצקי היה

118. אין יסוד להנחה שז'בוטינסקי הכיר את דיאלקטיקת הקודש והחול של הרב אי"ה קוק. לו הכירה היה מוצא דרך להסתמך עליה, שהרי בנאומו בכנסיית הצ"ח בווינה הזכיר את הרב קוק והציגו כדמות מופת. תפיסת הפוליטי כקודש שעבר תהליך של חילון מזכירה את התאולוגיה הפוליטית של קארל שמיט, והאגנוסטיציזם של ז'בוטינסקי אינו סותר את האפשרות להעמיד שיטה של תאולוגיה פוליטית.

119. ז'בוטינסקי, 'שיר ביתר', **שירים**, עמ' רו.

120. תלמוד בבלי, **ברכות**, מה, ע"ב.

מורו לעברית באודסה),[121] ומכל מקום הכיר את כתבי יוספוס פלוויוס ואת כתביו של יוסף קלוזנר. העובדה שמצא בשלושת המבצרים הללו אסמכתה לתמצית השקפת העולם הביתרית, עד כדי כך שמצא לנכון לבנות את ההמנון שחיבר לתנועתו זו סביב שילוש זה, אומרת דרשני. במיוחד הדברים אמורים בביתר, העיר ששמה ושמו של יוסף טרומפלדור נקראו עליה, ולפיכך כתבו בחוגי הרוויזיוניסטים את שמו של טרומפלדור באות ת"ו למען יתאימו הכתיב והמצלול למסר הכפול – בר־כוכבא מזה וטרומפלדור מזה. יודפת היתה עיר המבצר שפלוויוס (אז יוסף בן מתתיהו) הגן עליה, ואחרי נפילתה והישארותו בחיים עבר אל שורות הרומאים ובשבתו ברומא בחסות הקיסרים הפלוויים כתב את קורות המלחמה. מצדה[122] היתה ארמון ומבצר שהקים הורדוס במדבר יהודה ולוחמיה התאבדו על סף תבוסתם. מה היה המסר החינוכי שביקש ז'בוטינסקי להעביר לתנועת הנוער שעמד בראשה? האם יש בו ייחוד לעומת המקובל בתפיסה הציונית?[123]

העובדה שמדובר בשלושה מבצרים שנפלו והיו חלק מהטרגדיה של מלחמות החורבן העלתה את הסברה שתפיסת ההיסטוריה של ז'בוטינסקי היתה פטליזם טרגי המעוגן בדומיננטיות של האסתטיקה.[124] הפירוש השיטתי שנתן הרכבי לסברה זו מעגן אותה במורשת ניטשה, כי 'צידוק־עד' לעצם הקיום ולעולם כולו יש רק 'בהיותו פינומן אסתטי'.[125] אכן, החתירה לאסתטיזציה של חיי היהודים באה לידי ביטוי באידאל ההדר וביצירתו הספרותית של ז'בוטינסקי, והיא מיסודות הקריאה למרד בהוויית הגלות. מקומה המרכזי של המוסיקליות בשירת ז'בוטינסקי, בתרגומיו ואף ברטוריקה הפוליטית שלו בנאומיו ובכתיבתו העיתונאית, הוא אחד מגילויי האסתטיקה שלו.[126] ואולם את מקומם של שלושת המבצרים שנפלו בידי אויב ואת המסר

121. ז'בוטינסקי, **אבטוביוגרפיה**, עמ' 18.

122. התעתיק 'מסדה' היה מקובל בדורו של ז'בוטינסקי. ראו כותרת הפואמה של למדן, 'מסדה' ותוכנה: יצחק למדן, **מסדה**, תל־אביב תרפ"ז (מהדורה ראשונה).

123. הקנאים והמורדים הוזכרו בכתביהם של הוגי הציונות ועל שמותיהם נקראו ארגונים במקומות שונים, אך עדיין לא ניתנה תשומת לב רבה במחקר ליחס החיובי, האנטי־חז"לי במהותו, כלפי מחוללי מלחמת החורבן בהגות ובפעילות הציונית. יוצאת מן הכלל היא אניטה שפירא, **חרב היונה: הציונות והכוח, 1881-1948**, תל־אביב 1992, עמ' 53-58, אך גם פרק זה בספרה לא נועד למצות את הנושא, אלא להשתמש בו כאילוסטרציה לעניין אחר. מחקריו החלוציים של יוסף קלוזנר על תקופת הבית השני וחורבנו רוויים פתוס אידאולוגי והם נקראים כהגות פוליטית הכתובה במתודולוגיה פילולוגית־היסטורית.

124. ישראל אלדד, **הגיונות ישראל**, תל־אביב 1980, עמ' 246-247; יהושפט הרכבי, **הכרעות גורליות**, תל־אביב 1986, עמ' 191-193.

125. פרידריך ניטשה, **הולדת הטרגדיה מתוך רוח המוסיקה** (תרגם ישראל אלדד), ירושלים ותל־אביב תשכ"ט, עמ' 42.

126. ראו: דן מירון, 'תרומתו של זאב ז'בוטינסקי לשירה העברית המודרנית', בתוך: אבי בראלי ופנחס גינוסר (עורכים), **איש בסערה: מסות ומחקרים על זאב ז'בוטינסקי** (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא), קריית שדה־בוקר 2004, עמ' 211-217.

החינוכי לנוער שבאזכורם כציר ההמנון יש לראות לאו דווקא בהקשר ניטשיאני, אלא בהקשר שילריאני: הדרך האסתטית מלכדת את התבונה עם החושניות, מתגברת על הזמן ובמובן מסוים אף על המוות הפרטי.[127] הקריאה למרד המפעמת בין טורי 'שיר ביתר' – 'אִם תַּעַל אוֹ תֵּרֵד/ בְּלַהַב הַמֶּרֶד/ שָׂא אֵשׁ לְהַצִּית, אֵין דָּבָר' – היא המסר המרכזי של השיר. ויש לשים לב שאין מדובר במרד בשלטון בריטניה בארץ־ישראל, אלא במרד בהוויית הגולה, בפריקת עול זרים מעל נתיב ההיסטוריה הלאומית, כפי שתבע כבר בהקדמה ל'בעיר ההרגה', באימוץ גישה חילונית, השואבת השראה גם ממקורות התרבות היהודית הפרטיקולרית לצד מקורות התרבות האירופית, שבעיניו היא היא התרבות האוניברסלית. בשיטת ז'בוטינסקי התרבות והפוליטיקה ירדו לעולם כרוכות יחדיו. האסתטיזציה היא מרכיב חיוני בחילון חיי הפרט והכלל, והדיכוטומיה המוצבת בחתימת השיר כתכלית – 'לָמוּת, אוֹ לִכבּוֹשׁ אֶת הָהָר' – אינה פטליזם אלא מימוש רצונו החופשי של הפרט, המביא בחשבון את הסכנות האורבות לו בדרך התקומה. בית"רי שנדר את הנדר והתחייב 'להקדיש את חיי לתחיית המדינה היהודית בארץ־ישראל משני עברי הירדן', מקבל עליו באהבה את הדיכוטומיה 'למות או לכבוש את ההר'. וכך, בגישה שיש בה קורטוב של רומנטיקה שילריאנית, הוא הולך בדרך ההתגברות העצמית. התכלית אינה 'למות', אלא 'לכבוש את ההר', והנכונות להקרבה עצמית של הפרט היא מרכיב חיוני בעוצמת העם, למען יגיע בסופו של דבר אל ראש ההר.

'למות או לכבוש ההר' כבֵּרה בין שתי אופציות דיכוטומיות והכרעה ביניהן תוך כדי מרד בהשגחה האלוהית מופיעה בפואמה של ביאליק 'מתי מדבר', שעשתה על ז'בוטינסקי רושם רב – 'אחת הגדולות בשירותיו ומהשקפת אמנות טהורה אולי הטובה בכולן [...] קמים מורדי הקדומים, שנוצחו אבל לא נכנעו, והם שולחים את ידם לחרבות וחוזרים על שבועתם – ללחום, ללחום נגד כל כוחות האיתנים גם יחד, ואף נגד האל עצמו...'.[128] על רעיון זה, של מלחמה באל עצמו חזר ז'בוטינסקי בהספד שכתב על הרצל:

כְּזֻרוֹת עָלִים זָרָה אוֹתָנוּ סַעַר,
אוּלָם נִינֶיךָ אָנוּ, יִשְׂרָ־אֵל!
לֹא יַרְתִּיעֻנוּ שׁוּם קָרְבָּן וְצַעַר
אִם אֵל עַצְמוֹ יֵצֵא לַחְסוֹם הַשַּׁעַר,
נִשְׂרָה עִמּוֹ, נִפְרֹץ – וְנִנָּאֵל![129]

הקריאה למרד מכוונת אפוא כלפי שמים. נאמן לגישתו החילונית, ז'בוטינסקי קורא להשתחרר מהתלות הנפשית בהשגחה שתפתור את בעיות העם היהודי. זה ערכו וזו משמעותו של מיתוס

127. פרידריך שילר, **על החינוך האסתטי של האדם בסדרת מכתבים** (תרגם שמשון אילת), תל־אביב 1987, עמ' 77-82.

128. ז'בוטינסקי, 'הקדמה לשירי ביאליק', **על ספרות ואמנות**, עמ' 112-113.

129. ז'בוטינסקי, 'הֶסְפֵּד', **שירים**, עמ' רלט. השיר נכתב ברוסית ותרגמו חנניה ריכמן.

'מתי מדבר', שיסודו באגדה תלמודית תמימה ופיתוחו בשירת ביאליק מפנה את עוקצו כלפי שמים, וזה ערכו וזו משמעותו של המפנה שחולל הרצל בתולדות ישראל – ישר־אל, הוא מדגיש באמצעות פירוק השם להברות את משמעות שם האב הקדמון שקיבלה בהילחמו באל שיצא לחסום את דרכו למולדת. 'ניניך אנו, ישר־אל!' הוא מכריז בנמקו את הנכונות למרוד במציאות ואפילו ב'אל עצמו', כשם שמתי מדבר מורדים בו. וכשם שמתי מדבר אלה אינם אלא מיתוס, כך האל כפי שהוא מופיע ביצירות אלה של ז'בוטינסקי אינו אלא מטפורה.

כשנתיים אחרי קונגרס הצ"ח כתב אל הרב לוי יונגסטר, ראש האגף החרדי בהצ"ח על חזון של 'מהפיכה פנימית ברוח תחייתנו', שתעודד את מתקני החברה להישען על המסורת:

> [...] ובמיוחד ישתדלו להקים מדינה אידיאלית, מופת לכל העמים, כאשר לכל עמוד ועמוד שלה דבוק הסמל המסחרי של המסורת: עמוד אחד מקורו יהיה בתנ"ך, השני במשנה, השלישי ברמב"ם. אין זה אומר שנתעלם מן המדע המודרני או מחכמת יפת, אלא שנוכיח הן לעולם והן לעצמנו, שהמדע המודרני וחכמת יפת כל אשר להם מבחינת האמת המוסרית ומתורתו של תיקון העולם – מקורם במסורת שלנו, ואשר אנחנו למדנו מהם אינו אלא פירוש של מה שהם עצמם למדו מאתנו.[130]

שוב לפנינו תפיסת התרבות היהודית כמקור השראה ולאו דווקא כמקור סמכות. ראיה לכך, שהתלמוד – היצירה המרכזית של העם היהודי ומושא הלימוד והעיון העיקרי שלו מהתהוותו בשלהי העת העתיקה ועד המאה ה־19 – לא נזכר כאן כלל, ולא במקרה. התנ"ך על סיפוריו וגיבוריו עניין אותו כשם שעניין את בן־גוריון. את תורת הזכויות החברתיות קיבל ז'בוטינסקי מהוגי הזרם האוסטרי־מרקסיסטי, כפי שהעיד על עצמו,[131] אך הצגת הרעיונות החברתיים הללו כנובעים מהתנ"ך מחזקת את הלגיטימציה שלהם ומסייעת לשכנע את הבריות לקבל אותם. מכל הרעיונות החברתיים שעליהם כתב, רק הרפורמה האגררית המתמדת, 'רעיון היובל', שאול ישירות מן התנ"ך. הרעיונות האחרים – חמשת המ"מים (מזון, מעון, מלבוש, מרפא ומלמד) כזכות מוקנית לכל אדם מכוח הצורך האנושי וכבוד האדם, יום מנוחה שבועי (שבת) וקצבה לנזקקים ('פאה') – היו מנסרים בחלל האינטלקטואלי של מתקני חברה שבזמנו.[132] מהם נטל את הרעיון ומן התנ"ך את הלגיטימציה. הוא שיבח את העם היהודי לדורותיו על

130. ז'בוטינסקי, 'א בריוו', בתוך: משה בלע, עולמו של זאב ז'בוטינסקי, עמ' 170.

131. זאב ז'בוטינסקי, 'פרקים בפילוסופיה הסוציאלית של התנ"ך', אמה וחברה, עמ' 189-190. בעיקר התעניין ז'בוטינסקי באוטונומיה התרבותית מבית מדרשו של קרל רנר (רודולף שפרינגר) כדגם לחיים במדינה רבת־לאומים: אבטוביוגרפיה, עמ' 59, 75; 'ממשל עצמי של מיעוט לאומי', אמה וחברה, עמ' 15-71; חזית המלחמה של עם ישראל, ירושלים תש"א.

132. סיכום עברי של משנת פופר לינקאוס, שז'בוטינסקי מזכירו כמקור להשקפתו החברתית, ראו: ישראל דוריון, הקץ למלחמת הקיום: משנתו של פופר־לינקאוס (הקדמה מאת אלברט איינשטיין), ירושלים תשי"ד.

שבתנ"ך נמצא רעיון השבת, שבעיניו לא היה אלא התגלמות חירות האדם וכבודו, לבל יהיה העובד עבד. הפאה – חובתו של בעל שדה להשאיר מן הקציר צמוד לקרקע למען העניים – אינה אלא קצבאות הביטוח הלאומי שהנהיג הקנצלר ביסמרק כשהן מושלכות ב'מכונת זמן' אל הכלכלה החקלאית של ימי קדם. יישום הרעיון בחברה המודרנית מחייב לתרגם את הפאה לכסף, וזאת זכותו של כל אדם לחירות ממחסור, כלומר להנהיג כעין ביטוח סוציאלי ולא להסתפק בחסד שיעשה בעל השדה עם עניי העיר.[133]

התנ"ך וכמוהו המשנה וכתבי הרמב"ם – ככל הנראה התכוון לכתבים הפילוסופיים של הרמב"ם ולא לקודקס ההלכתי המקיף – הם מקור השראה ולגיטימציה אך לא מקור הסמכות, כלומר אין הם מחייבים. יש לשאוב מהם רעיונות, לפתחם ולעבדם ברוח מודרנית, ולא לקיימם כמות שהם. השקפת התנ"ך על המדינה ובעיות החברה אינה אלא 'תרשים פרימיטיווי מדי מכדי להביא תועלת מעשית'.[134] וכך הוא כותב על רעיון היובל:

> לוּ הייתי מלך, מחדש הייתי את פני ממלכתי על־פי תורת היובל, ולא על־פי תורת הסוציאַליזם. כמובן, קודם־כל צריך הייתי למצוא יועצים חכמים ולהטיל עליהם לתכנן תכנית מפורטת על יסוד הרמז שבמקרא. אותו הניסוח הבלתי־גמיש, הקדמון, הילדותי, אינו ניתן למימוש בחיינו המורכבים; וההיסטוריונים, מהם מטילים ספק אם בכלל היו בני־ישראל מקיימים את מצַות היובל בימי־קדם.[135]

ז'בוטינסקי משתמש בתנ"ך כמקור השראה, וממנו הוא שואב רעיון בעל משמעות מרחיקת לכת עד כדי כך שהוא רואה ברעיון הזה את החלופה לסוציאליזם. עם זאת הרעיון בנוסחו המקראי אינו אלא 'ניסוח קדמון, ילדותי' שאינו ניתן למימוש בתנאי החיים המודרניים: 'שום חוקה של יחסים חברתיים אינה עשויה להלום את איום הסכנה של מהפיכה סוציאלית, אשר נקבעה לתאריך מסוים חמישים שנה למפרע, תאריך הקרב והולך מדי יום ביומו'.[136]

מה שכתב על היובל נכון בנוגע לעצם התייחסותו לדת, לפתוס הדתי, לקודשים שיש להשריש בחיים. חזון שלושת העמודים והרטוריקה הנלווית אליו אין בהם משום קבלת עול מצוות, כפי שהוא ממשיך וכותב לרב יונגסטר בלשון ברורה ומפורשת: יש לחקור ולמצוא 'מה מן המסורת הוא "קדוש" ומה הוא רק בבחינת מסגרת לקדוש'.[137] האדם קובע מה קדוש ומה אינו אלא כלי, מסגרת ולא תוכן. מתוך חירות המחשבה יציב לעצמו את השאלה מה באמת קדוש ומה לא, ומתוך ניסוי וטעייה בלא כפייה ממלכתית כלשהי תתהווה 'הבת־קול

133. ז'בוטינסקי, 'פרקים בפילוסופיה הסוציאלית של התנ"ך', אמה וחברה, עמ' 189.
134. זאב ז'בוטינסקי, 'ישראל ועולם העתיד', המשקיף, 9 במאי 1941 (– בלע, עולמו של זאב ז'בוטינסקי, עמ' 424).
135. ז'בוטינסקי, 'רעיון היובל', אמה וחברה, עמ' 177.
136. ז'בוטינסקי, 'ישראל ועולם העתיד' (לעיל הערה 134).
137. ז'בוטינסקי, 'א בריוו', בתוך: בלע, עולמו של זאב ז'בוטינסקי, עמ' 171.

של השמים'. משמע, אין זו בת קול בעלת מעמד ישותי אובייקטיבי, אלא היא תולדת המחשבה האנושית הסובייקטיבית, הבאה לידי ביטוי גם בטעויות, אנחות, צעקות, שטויות וגידופים. מובן מאליו שלא זה דרכה של דת ההתגלות. ז'בוטינסקי, איש ההשכלה האירופית, שהלוך מחשבתו היה חילוני, הציג כאן מסגרת של תאולוגיה פוליטית אגנוסטית. כמו קארל שמיט גם הוא הציג את הפוליטי כגלגולו המחודש של הקדוש ואף הרחיק לכת מהמלומד הגרמני בהעניקו לכל אדם את הסמכות להחליט כראות עיניו מה קדוש לו ומה אינו כן, סמכות הנגזרת מעקרון החירות, עיקרון שלא היה מקובל על שמיט.

אחד העם ועיצוב החינוך החילוני בישראל

צבי צמרת

בראשית 0391 כתב יחזקאל קויפמן,[1] אשר ישב אז בחיפה, לחיים נחמן ביאליק בתל־אביב, שהיה מורו לתנ"ך בישיבה הגדולה מיסודו של 'רב צעיר'[2] באודסה, את קטע המכתב הבא:

כשהצצתי למה שנעשה בבתי הספר [ה'חופשיים'] שלנו, נבהלתי למראה הבורות ועם הארצות הנוראה השוררת בהם. עתיד בית הספר שלנו להשכיח תורה מישראל בעוד דור אחד או שנים [...] שמתי לב ביחוד ללימוד ה'הלכה' בבית הספר התיכוני וראיתי את העזובה הנוראה השלטת פה. לומדים בבתי הספר 'משנה' במבחר מקרי ומקוטע. פה ושם לומדים 'תלמוד' עשרה עמודים בשנה. כרסום עצמות יבשות. חקרתי את הענין אצלנו ובמקצת בתל־אביב ובירושלים ומצאתי [...] – התלמידים אינם מוצאים [מוציאים?] כלום מן הלמוד הזה מלבד ההרגשה שיש איזה קושמר [חלום בלהות; סיוט] משעמם שנקרא בשם משנה או תלמוד. וגם אי אפשר שתהיינה תוצאות אחרות ללימוד המקוטע והמקרי הזה. וכך יוצא התלמיד מבית הספר ואין בידו ידיעה

* הדברים נכתבו בעקבות דיון שנערך במכון לחקר הציונות באוניברסיטת תל־אביב לכבודה של שולמית לסקוב, אשר ערכה וקיבצה מהדורה מדעית של מכתבי אחד העם בענייני ארץ־ישראל. תודתי לשולמית לסקוב, לרחל אלבוים־דרור, ליוסף גורני ולאבי בראלי, שהעירו לי את הערותיהם על נוסח ראשון של מאמר זה.

1. יחזקאל קויפמן (1889-1963), חוקר והוגה דעות. נולד באוקראינה ועלה ארצה ב־1928. היה מורה בבית־הספר 'הריאלי' בחיפה, ומאוחר יותר פרופסור למקרא באוניברסיטה העברית. מספריו: **גולה ונכר, ותולדות האמונה הישראלית**. על ימי קויפמן בישיבה באודסה, כתלמידו של ביאליק, ועל יחסו המיוחד לביאליק ראו: יחזקאל קויפמן, **מבחר כתבים לאומיים** (ערך אבינועם ברשאי), ירושלים 1995, עמ' 60-63, 116-117.

2. 'רב צעיר' הוא כינויו של הרב חיים צ'רנוביץ' (1871-1949), שהיה ראש ישיבה וראש בית־מדרש באודסה. ב־3291 עבר לניו־יורק והיה לחוקר תלמוד וסופר עברי.

כל שהיא מכל אותם הענינים שהם גופי היהדות הישנה ושגם היהדות העממית [של העם] בזמננו עדיין עומדת עליהם. אינני צריך לבאר לך, לבעל 'הלכה ואגדה', כמה גדולה התקלה הזאת.[3]

מאז נכתב מכתב זה עד 'ימי העלייה הגדולה' (1948-1951) למד הרוב הניכר של ילדי ישראל ב'זרם הכללי'. זרם זה, כניסוחו של משה גליקסון,[4] האידאולוג והאיש המרכזי בו, דגל ''בקשר אל המסורת [...] בצורך להכיר את ערכי האומה, לדעת את התורה''. בה בעת תבע הזרם לעצמו 'זכות של ביקורת חפשית, "מדעית", ביחס לערכים האלה'. בתי־הספר של 'הזרם הכללי' ראו בעצמם 'בית היוצר לנשמת האומה [...] בית היוצר לאחדות האומה'.[5] אם תרצו, ממש ניסוחיהם של ביאליק ושל מורו ורבו אחד העם.[6] 'הזרם הכללי' התאים את עצמו לכל שדרות הציבור: ''העני והעשיר ... הסוציאליסט ואיש הימין, החופשי בדעותיו והאדוק בדת''.[7] בפועל למדו בו בני בורגנים ובני פועלים; בני חילונים, בני מסורתיים ובני ציונים־דתיים. גם המורים בזרם זה השתייכו לכל המגזרים: היו בהם חילונים, מסורתיים ודתיים. רובם היו חברי ה'הסתדרות'.[8]

'הזרם הכללי' היה במובנים רבים 'אחד־העמי'. משה גליקסון, הביוגרף הראשון של אחד העם[9] ותלמידו המובהק, ראה בו את מי שהשפיע יותר מכל אחד אחר על עיצוב החינוך

3. מכתב מאת יחזקאל קויפמן לחיים נחמן ביאליק מיום 31 בינואר 1930, על־פי: מולד, כא, 183-184 (נובמבר 1963), עמ' 536 [ההדגשות שלי].
4. משה יוסף גליקסון (1878-1939), עיתונאי, ממנהיגי הציונים־הכלליים, מזכיר ועד 'חובבי ציון' באודסה ומהאידאולוגים הראשיים של 'הזרם הכללי' בחינוך. עלה ארצה ב־1919. היה עורך עיתון הארץ (1922-1937).
5. משה גליקסון, כתבים, א, תל־אביב תשכ"ג, עמ' 149. על מצע 'הזרם הכללי' ראו: צבי צמרת, עלי גשר צר: עיצוב מערכת החינוך בימי העלייה הגדולה, קריית שדה בוקר 1997, עמ' 23-24.
6. ביאליק העריץ את אחד העם, וההערכה ההדדית בין השניים ידועה ומפורסמת. ראו למשל את דברי יוסף קלוזנר במאמרו 'אחד העם כעורך "השילוח"', בתוך: ב"צ דינור וי' קלוזנר, לזכרו של אחד העם: מאה שנה להולדתו ושישים שנה לייסוד "השילוח", ירושלים תשי"ז. באותו מקום מספר קלוזנר על אחד המקרים שפסל אחד העם שיר של ביאליק נגד יריבו הגדול הרצל ומיאן לפרסמו; ראו בתוך הביוגרפיה על אחד העם שכתב סטיבן זיפרשטיין את הציטטה שהוא מביא מביאליק: 'כל מלה שכתב אחד העם דומה כאילו כוונה אלי, למחשבותי הכמוסות ביותר'. סטיבן זיפרשטיין, נביא חמקמק: אחד העם ומקורות הציונות, תל־אביב 1993, עמ' 75 וגם 400.
7. צמרת, עלי גשר צר, עמ' 23. וראו שם, עמ' 257, הערה 8.
8. פנחס בנדורי, נציג מפ"ם בוועד הפועל של ההסתדרות, טען עם הקמת המדינה: 'רשימת ההסתדרות זכתה בוועידת המורים האחרונה ב־56% מן הקולות. אם ננכה מכאן 27% שמהווים מורי בתי החינוך [כלומר בתי הספר של "זרם העובדים"] נמצא כי כמעט שני שלישים מנציגי המורים בבתי הספר הכלליים הם חברי ההסתדרות'. פנחס בנדורי, 'חינוך ילדי הפועלים בידי הפועלים', לאחדות העבודה: ירחון מפלגת הפועלים המאוחדת, א, ה (דצמבר 1948-ינואר 1949).
9. משה גליקסון, אחד העם – חייו ופעלו, ירושלים תרפ"ז. יוסי גולדשטיין מספר כי גם אחד העם העריך מאוד את גליקסון; באחרית ימיו, כשכינס את איגרותיו וביקש להוציאן לאור, התייעץ עם חמישה אישים

הלאומי החדש בארץ־ישראל. את הביוגרפיה על אחד העם סיים במשפט: 'אנו הולכים אחרי חלום המלכות של הרצל, לאורו הבהיר של אחד העם',[10] כלומר הרצל הוא זה ששרטט את חלום המדינה היהודית, ואחד העם[11] הוא זה שקבע את תכניה הרוחניים ואת כיוונה הרוחני. כיום, בהמשך לדעתו של גליקסון, אפשר לומר כי הקו של אחד העם ושל תלמידיו־חבריו התווה במידה רבה את פניה של מערכת החינוך העברית, ורוב המערכת החילונית הלכה לפיו.

האם 'לנער הזה' – לתוצר החינוכי שקויפמן מתאר – פילל אחד העם? האם דברי קויפמן במכתבו לביאליק מעידים על כשלון דרך החינוך של אחד העם? כדי לענות על שאלה זו יש לברר תחילה את זיקתו של אחד העם לחינוך הציוני ואת התנאים להתפתחותו בארץ־ישראל.

זיקתו של אחד העם לחינוך

אחד העם השקיע זמן רב בחינוך הציוני החדש, לא רק בפילוסופיה חינוכית, אלא גם בפרקטיקה חינוכית. הוא יזם הקמת מוסדות חינוך והתרים למענם בחוץ־לארץ; שרטט מתווים חינוכיים, ובמידה רבה פיקח על לימודם; סייע להכשרת מורים ודאג להשתלמותם. בכל סיוריו בארץ בדק קודם לכול – בקפדנות – את התנהלותם של מוסדות החינוך, והעריך את יתרונותיהם ואת חסרונותיהם.

עוד בראשית דרכו, בימי אגודת 'בני משה', הדגיש את תפקידה של האגודה 'לחדור אל בתי החנוך העברים, אל חדרי בני הנעורים מכל המפלגות השונות, להאציל מרוחה על המורים והמורות, להראות פעולתה על הבנים והבנות, ולחנך ככה על ברכיה לאט לאט "את הדור אשר אנחנו מבקשים"'.[12]

אחד העם דרבן את 'חובבי ציון' לתמוך בבתי־הספר העבריים הראשונים בארץ,[13] ובהמרצתו הצטרפו 'חובבי ציון' לכי"ח (כל ישראל חברים) ויחד היו לבעליו של בית־הספר לבנים ביפו.[14] בית־ספר זה 'צריך [...] להיות בעינינו כעין נסיון, לדעת בעצמנו ולהראות

מה לכלול במבחר שיפרסם: רבניצקי, גרזובסקי, דרויאנוב, פוגרבינסקי (מזכירו האישי) וגם גליקסון (שהיה צעיר ממנו ב־22 שנים). בתוך: יוסי גולדשטיין, **אחד העם – ביוגרפיה**, ירושלים 1992, עמ' 397.

10. גליקסון, **אחד העם – חייו ופעלו**, עמ' 176.
11. יוסף גורני מדגיש: 'זכה אחד־העם, יותר מכל הוגה דעות ומנהיג ציוני אחר, שתורתו תהיה עדיין תקפה'. ראו: יוסף גורני, 'הפוזיטיביסט האוטופי', עיון במשנתו החברתית של אחד העם', בתוך: **ספר יובל לדניאל קארפי**, תל־אביב תשנ"ו, עמ' קט.
12. בתוך: 'דרך חיים', **כל כתבי אחד העם**, ירושלים 1947, עמ' תמ [ההדגשה במקור].
13. גולדשטיין, **אחד העם – ביוגרפיה**, עמ' 176.
14. יובל דרור, 'ראשית הטכניון העברי בחיפה, 1902-1950 – מהתוכנית ל"בית־ספר גבוה יהודי" ועד תום תקופת ניהולו של שלמה קפלנסקי', **עיונים בתקומת ישראל**, 6 (1996), קריית שדה בוקר, עמ' 330-357. מעניין להזכיר כי תחילה נקבע – בעצת ביאליק ואחד העם – שהמוסד ייקרא בעברית 'תכניון',

גם לאחרים, במה גדול כוחה של היהדות הלאומית ביחס אל החינוך',[15] כתב בתרנ"ג (1893). בית־הספר לבנים ובית־הספר לבנות, שנפתח אף הוא ביפו שלושה חודשים לאחר מכן, היו 'יסוד תורת החינוך העברי' עבורו. תקוותו היתה כי 'בדרך מעשית יתן לנו פתרון השאלה החמורה הזאת [שאלת חינוך הנוער היהודי על ברכי הלאומיות העברית החדשה], שהיתה עד כה רק לנושא מאמרים ודרשות, בלי כל תוצאות במעשה'.[16] אחד העם ראה חשיבות מיוחדת בחינוך הבנות. באחד ממאמריו כתב: 'אם ישאלוני [...]: הבנים והבנות – מי מהם קודם לחנוך לאומי? אשיב: שניהם כאחד מה טובים, אבל, כשהכוחות מועטים ובלתי מספיקים זה לזה – הבנות קודמות'.[17] לדעת אחד העם, הבנים שיצליחו בלימודיהם עלולים לחתור לקריירה ולעזוב את ארץ־ישראל. לעומתם, הנשים, האימהות, יקימו כאן משפחות עבריות, ואלה תקבענה את עתיד הארץ.

בתי־הספר היסודיים ביפו, ובעיקר בית־הספר לבנות ביפו, היו הבסיס להקמת 'בית המדרש למורות על שם לווינסקי ביפו' (1912), ביוזמתו של אחד העם, שחשב כי יש 'להקדיש את הבית הזה לחנוך מורים עברים משכילים, אשר מראשית נעוריהם יתקדשו ויוזמנו לתעודתם הגבוהה, ומן הבית הזה יצאו ויפוצו בארץ ישראל ובגולה וישאו אתם את דגל היהדות לכל קצות הארץ'.[18]

בתמיכת אחד העם החליטו 'חובבי ציון' לתמוך בניצני החינוך התיכון העברי בארץ, ובעיקר בגימנסיה הראשונה שהוקמה ביפו (1906) – לימים גימנסיה 'הרצליה' בתל־אביב.[19] בהשפעתו עוצבה דרכה החינוכית של הגימנסיה, והוא הקפיד ללוותה שנים רבות.[20] סטיבן

על־פי השורש המקראי תכ"ן, הנקשר למדידה ולחישוב. כמובן רצו גם לשמר את הצליל 'טכני' הלועזי. שם, עמ' 338. בית־הספר לנערים ביפו נפתח ב־24 באוקטובר 1892 במימון 'חובבי ציון' ו'אליאנס' (בהקצאת 4000 פרנק מכל צד).

15. 'בית הספר ביפו ושאלת הפועלים', **כל כתבי אחד העם**, עמ' לז [ההדגשה במקור]. גם אישים כיחיאל מיכל פינס, ממנהיגי הציבור הדתי־המשכיל, ראו בבית־הספר ביפו מוסד שמגמתו 'לדעת כי אין אלקים בארץ'. ראו: רחל אלבוים־דרור, **החינוך העברי בארץ־ישראל, א, 1854-1914**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 142.

16. 'בית הספר ביפו ושאלת הפועלים', **כל כתבי אחד העם**, עמ' לז-לח [ההדגשה במקור].

17. 'בתי הספר ביפו', **כל כתבי אחד העם**, עמ' רט [ההדגשה במקור]; בעניין זה ראו גם: זיפרשטיין, **נביא חמקמק**, עמ' 207-208.

18. תרגום דברי אחד העם מגרמנית: **כתבי יוסף עזריהו**, ג, **החנוך העברי בארץ־ישראל**, רמת גן תשי"ד, עמ' 62.

19. מן הראוי להזכיר כי ראשי 'זרם העובדים', משנות העשרים לפחות עד שנות המדינה הראשונות, הסתייגו מהרחבת החינוך התיכון. כך בשנת תש"ח היו בכל הארץ מאה בתי־ספר תיכוניים בלבד, שמונים ושבעה מהם היו של 'הזרם הכללי'. ראו: שמעון רשף ויובל דרור, **החינוך העברי בימי הבית הלאומי, 1919-1948**, ירושלים 1999, עמ' 48.

20. מעניין לציין כי אחד העם שלל את זכות קיומה של הגימנסיה העברית בירושלים, הגימנסיה השנייה שהוקמה בארץ (ב־1909). בספר על תולדות הגימנסיה העברית מוזכר כי בחודשים הראשונים לקיומה הוא בא לבקרה ואמר לצוות המורים: 'הנני מצטער להגיד לכם בגלוי, שלפי דעתי אין כל זכות קיום לגימנסיה שלכם, וחבל על כל העבודה והעמל, שאתם משקיעים בה. גם ייסודה של הגימנסיה ביפו

זיפרשטיין, ביוגרף עכשווי של אחד העם, טוען – אולי בהגזמה קלה – כי לאחר שעלה אחד העם ארצה 'יום־יום [?!] [...] בהפסקה הגדולה היה נפגש עם המורים בגימנסיה'.[21]

אחד העם ופיצול מערכת החינוך

בשנות השמונים והתשעים של המאה ה־19 עוד קיווה אחד העם לאיחוד כל החינוך הלאומי – הדתי והחילוני.[22] הוא היה ההוגה הציוני היחיד אשר חיפש דגם של סובלנות בין שני המחנות,[23] אולם בראשית המאה ה־20 נכנע לרעיון ההפרדה בין שתי מערכות החינוך עקב לחצים בלתי־פוסקים של קיצונים משני הצדדים: של קנאים דתיים ושל קנאים 'חופשיים'.

בין הלוחצים האורתודוקסים שקראו להתנתק מן הציונים 'החופשיים' היו אנשי היישוב הישן, אבל גם מאנשי היישוב החדש כמו יחיאל מיכל פינס.[24] פינס טען כי אין אפשרות לפעולה משותפת של הדתיים ושל ה'טבעיים' מכיוון ששני הזרמים רוצים לחנך את העם ברוח אחרת. 'פניכם מערבה ופניהם [של הדתיים] קדמה', ועל כן עליהם להיפרד, כך כתב לאחד העם ב־1895.[25]

בין הלוחצים מן הצד ה'חופשי' להתנתק מן הדתיים בלטו אנשי 'הפרקציה הדמוקרטית',[26] חלק ניכר מהם יצא חוצץ נגד ה'ביזנטיזם', 'הקיפאון הדתי' ו'הצביעות הדתית'.[27] כך למשל מכתבי וייצמן מאותה תקופה מעידים על התנגדות עזה לציונים הדתיים.[28]

היה דבר שנולד לפני זמנו, ועל כל פנים ברי לי, שאסור להטיל החזקתן של שתי גימנסיות על יישוב כל־כך קטן ודל, כיישובה של ארץ ישראל'. חן־מלך מרחביה (עורך), הגימנסיה העברית בירושלים: ספר היובל, תרס"ט-תשי"ט, ירושלים תשכ"ב, עמ' 79.

21. זיפרשטיין, נביא חמקמק, עמ' 397.
22. דברי בן־ציון דינור במאמרו 'אחד העם ופעלו ההיסטורי', בתוך: דינור וקלוזנר, לזכרו של אחד העם, עמ' 22.
23. אהוד לוז, 'גבולות הסובלנות – על בעיית השותפות בין "חרדים" ל"חופשיים" בתקופת "חיבת ציון" (1882-1895)', בתוך: שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), ציונות ודת, ירושלים 1994, עמ' 63.
24. יחיאל מיכל פינס (1834-1913) נולד בבילורוסיה ועלה ארצה ב־1878. היה סופר ועיתונאי, ממנהיגי היישוב בארץ־ישראל ומחלוצי הציונות הדתית.
25. חבצלת, 12-15 (תרנ"ה). וכן: יוסף קלוזנר, מקאטוביץ עד באזל: התנועה לציון ברוסיה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 315-316.
26. סיעה שהתארגנה בתנועה הציונית בשנת 1901 ודרשה לפעול בתחום התרבותי בד בבד עם התחום המדיני. בקונגרס הציוני החמישי דרשה להגן על עקרונות הציונות החילונית מפני שאיפות החוגים הדתיים שהתרו להוציא את פעולות התרבות ממסגרת פעולותיה של ההסתדרות הציונית. כמו כן דרשה לשקוד על תחייה לאומית מקיפה על יסודות עממיים דמוקרטיים ('קולטורה'). מראשי הסיעה: וייצמן, בובר ואחרים.
27. דוד ויטל, המהפכה הציונית, ב, שנות העיצוב, תל־אביב 1984, עמ' 148.
28. אהוד לוז, מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במיזרח־אירופה בראשיתה (1882-1904), תל־אביב 1985, עמ' 318.

בשל הלחצים משני המחנות היה הפירוד בין חילונים לדתיים לעובדה מוגמרת בעקבות הגושפנקה שהעניק לכך אחד העם.

> אין אנו צריכים ואין אנו רשאים לדרוש משום מפלגה [לא מן המשכילים ולא מן הדתיים], שתמסור חנוך בניה לידי מפלגה אחרת המתנגדת לה בעיקרי השקפותיה על האדם וחייו. וכשם שאין המשכילים יכולים לוַתר על החנוך הרצוי להם בשביל להניח דעת האורתודוכסים, כך לא יוכלו גם אלה האחרונים לוַתר משלהם כלום בדבר זה, אשר בו תלוי קיומו של אותו הבנין העתיק שהם נותנים נפשם עליו. [...] מחויבת הציוניות לדרוש משתי המפלגות – והן מחויבות להכנע בהחלט, בלי שום אמתלאות – שזו וזו [...] תבנה לה כל אחת את בנינה לעצמה על פי דרכה ותשלוט בו כרצונה, וזר לא יתערב במעשיה.[29]

ההכרה בשני זרמים נפרדים של עבודת חינוך ותרבות בתנועה הציונית הושגה בוועידת ציוני רוסיה במינסק, בספטמבר 1902.[30] אחד העם הציע שם כי ההסתדרות הציונית העולמית תקים שתי ועדות נפרדות לפעולות חינוך, אחת חילונית פרוגרסיבית ואחת אורתודוקסית. חיים וייצמן, נציג הצעירים ב'פרקציה הדמוקרטית' ותלמידו של אחד העם, תמך בהצעה.[31] על פירוד סופי הוחלט בישיבה סגורה, בהשתתפות שניים: אחד העם, נציג הציונים 'החופשיים', והרב ריינס, נציג הציונות הדתית.

אחד העם וטיפוח ההשכלה הגבוהה

אחד העם היה ממניחי היסודות לשני מוסדות ההשכלה הגבוהה הראשונים בארץ: הטכניון והאוניברסיטה העברית.

הטכניון

את רעיון הקמת הטכניון[32] הגה ד"ר פאול נתן, ראש 'חברת עזרה של יהודי גרמניה', בעת ביקורו בארץ בשלהי 1907. אחד העם היה מראשוני התומכים ברעיון. הוא היה פעיל ב'קרן

29. 'תחית הרוח', **כל כתבי אחד העם**, עמ' קפה. על הצעות ההפרדה של אחד העם משנת 1902 ראו גם: **אלבוים־דרור, החינוך העברי בארץ־ישראל**, עמ' 182-184.
30. משה רינות, 'הפולמוס על עיצוב מערכת החינוך העברי בארץ־ישראל (1918-1920)', **הציונות**, ה (1978), עמ' 78-79.
31. יהודה ריינהרץ, **חיים וייצמן בדרך אל המנהיגות**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 136-137.
32. **תולדות הטכניון בראשיתו, תרס"ח-תרפ"ה (1908-1925)**, המחלקה לקשרי ציבור של הטכניון, חיפה 1953, עמ' 1-38; דרור (לעיל הערה 14), עמ' 330-357, 338.

ויסוצקי', שבכספיה הסתייעו להקמתו. ב־29 במרס 1908 חתם בברלין – לצד דוד ויסוצקי, בנו של קלונימוס וולף ויסוצקי – על תעודה שנקבע בה כי הקרן תשקיע בהקמת בית־ספר טכני בארץ־ישראל. עוד בתנאי ההקמה הבטיח אחד העם בסעיף מיוחד את האופי היהודי של המוסד והתמנה לחבר בהנהלה הראשונה.[33]

באותה שנה הצליחו להביא את יעקב שיף, בנקאי מניו־יורק שנחשב ממנהיגי יהדות ארצות־הברית, כי יבטיח גם הוא לתרום סכום נכבד להקמת המוסד, אולם אחד מתנאיו של שיף היה 'שתעמולה לטובת כל "איזמוס" חוץ מה"יודאיזמוס", תהיה אסורה בתחום המוסד'. תנאי זה, שהיה מכוון בעיקר נגד ה'ציוניזמוס', היה מיותר מכיוון שגם אנשי 'עזרה' וגם בני משפחת ויסוצקי שללו במפורש כל מגמה ציונית, אולם אחד העם התנגד לתנאי זה משום שראה בו הגבלה של חופש הדיבור והמחשבה, ולכן התקבל התנאי בלי כל אישור בכתב,[34] כלומר היתה הסכמה שבשתיקה בענייננו.

כידוע, הולידה התוכנית להקמת הטכניון את מלחמת השפות; זו פרצה ערב המועד שנקבע לפתיחת המוסד, באביב 1914. אחד משיאי הוויכוח היה בישיבת הקורטוריון שנערכה ב־26 באוקטובר 1913. באותה ישיבה הכריעו לטובת הצעת פאול נתן, שטען כי אי־אפשר להשיג את המטרות הלימודיות של המוסד בלי הוראה בגרמנית. לעומת הצעה זו, תבעו אחד העם, שמריהו לוין וד"ר יחיאל צ'לנוב – שלושת הנציגים הציוניים – כי רוח עברית, ובמידת האפשר גם השפה העברית, תשלוט במוסד. לאחר ההכרעה בעד הלשון הגרמנית התפטרו אחד העם ושני חבריו מהנהלת הקורטריון. התפטרותם הולידה סערה עזה, וזו סחפה את הארץ כולה.

פתיחת הטכניון התעכבה יותר מעשר שנים בגלל מלחמת השפות ומלחמת העולם הראשונה. רק בפברואר 1920 נמכרו קרקע המוסד, בניין הטכניון והציוד שנותר בו להסתדרות הציונית. ב־14 בדצמבר 1924 התחילו שיעורי הערב הראשונים בטכניון, בינואר 1925 נפתח הקורס הראשון של המחלקה לבניין ולסלילה, וב־6 בפברואר 1925 התקיים טקס הפתיחה הרשמי.[35]

האוניברסיטה העברית

בחוברת שיצאה עם חנוכת האוניברסיטה העברית בירושלים נכתב כי אחד העם הגה את רעיון האוניברסיטה עוד בשנת 1891: בעת ביקורו בירושלים נפגש עם קבוצת צעירים, הצביע על הר המוריה ושאל: 'מה יתנוסס על המקום הזה באחרית הימים?'. לאחר שהשיבו

33. בחורף 1909 הביע חיים וייצמן את רצונו להיות 'מורה בטכניון העברי' וראש המחלקה לכימיה. אחד העם תמך בו ועודד אותו. בשלב מסוים מינה אותו למלא מקומו בהנהלה. ראו: ריינהרץ, חיים וייצמן בדרך אל המנהיגות, עמ' 366.
34. תולדות הטכניון בראשיתו, עמ' 7.
35. על הטכניון מימי מלחמת השפות עד חנוכתו הרשמית ראו שם, עמ' 16-38.

לו אותם צעירים תשובות שונות אמר: 'כאן ייבנה בית מדרש עליון למדעי הרוח [...] מקדש [חכמה] יתנוסס כאן, אבל לא בית כנסת, לא מסגד, אלא בית תפילה לכל העמים'.[36]

רעיון הקמת האוניברסיטה היה מורכב יותר. בתנועה הציונית קיוו עוד בשלהי המאה ה־19 כי תוקם אוניברסיטה יהודית.[37] בראשית המאה ה־20 היו אנשי 'הפרקציה הדמוקרטית' – בראשות חיים וייצמן – נושאיו המרכזיים של רעיון זה (שווייצמן עצמו ומרטין בובר העלו אותו בקונגרס הציוני החמישי). אחד הצעדים הראשונים לאחר הקונגרס היה לקבל את תמיכתו של אחד העם, 'שנחשב בעיני רבים כמורה הדור בעניין האוניברסיטה'.[38] בקונגרס האחד־עשר, שהתכנס בספטמבר 1913, דיבר חיים וייצמן בזכות הקמת אוניברסיטה עברית בירושלים, 'במונחים שנלקחו היישר מאחד העם'.[39] אחד העם הדגיש במאמרו 'תחית הרוח' (1902) כי 'יסוד בית מדרש גדול בארץ ישראל לחכמה או לאמנות, יסוד אקדמיה אחת שם ללשון או לספרות – זהו [...] מפעל לאומי גדול ונשגב המקרב אותנו אל מטרתנו יותר ממאה קולוניות של עובדי אדמה'.[40]

אמנם אחד העם תמך – כמי שאִזמל ההיגיון ולא רק תחושות הלב הדריכו אותו – בהקמת האוניברסיטה, אך ערב מלחמת העולם הראשונה נזהר והיסס. הוא סבר שלא יהיה כסף די הצורך להקמתה, והציע לחשוב על מוסד רוחני מצומצם שיהיו בו רק 15-20 מלומדים וסופרים מן המעלה הראשונה.[41] הוא גם הזהיר מפני המצב הגאופוליטי וטען כי ייסוד האוניברסיטה עלול לעורר תגובות שליליות במעצמות הנושאות את עיניהן לירושלים.[42] רק עם תחילת המנדט הבריטי פחתו חששותיו. להערתו של הלל צייטלין כי הוא 'בונה את הגג בטרם קיים הבניין' השיב אחד העם: 'בארץ ישראל חייבים לבנות כך'.[43]

ב־1922 עלה אחד העם ארצה והצטרף לוועדת ההכנה לאוניברסיטה, אשר פעלה בשנים 1922-1925, לצד חיים וייצמן, יוסף קלוזנר, יהודה לייב מגנס, אליעזר בן־יהודה, נורמן בנטוויץ' ואחרים. הוא שימש יושב־ראש הוועדה שעסקה בתכנון המכון למדעי המזרח.[44]

36. שאול כ"ץ ומיכאל הד (עורכים), **תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 286. מנחם אוסישקין סיפר כי בליל פסח תרנ"א שמע את אחד העם אומר את אותם דברים: 'אנחנו נהפוך את המקום הזה [הר המוריה] למקדש־מעט. אבל, לא למקדש תפילה ובכיה, אלא למקדש החכמה והחיים; כאן יבנה בית המדרש העליון למדעי הרוח. כבר בכינו והתפללנו דיינו! הגיעה השעה ללמוד וללמד!'. ראו: אברהם יערי, **זכרונות ארץ ישראל**, ב, ירושלים תש"ז, עמ' 695-698.
37. ישראל קולת, 'רעיון האוניברסיטה העברית בתנועה הלאומית היהודית', שם, עמ' 3-74.
38. שם, עמ' 26.
39. זיפרשטיין, **נביא חמקמק**, עמ' 367-372.
40. **כל כתבי אחד העם**, עמ' קעג-קפו.
41. כ"ץ והד, **תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים**, עמ' 36.
42. שם, עמ' 47.
43. שרגא בר־סלע, **בין סער לדממה**, תל־אביב 1999, עמ' 215.
44. כ"ץ והד, **תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים**, עמ' 144.

בנו שלמה גינצברג־גינוסר צורף גם הוא לוועדת ההכנה, והיה כעבור זמן למזכיר הראשון של האוניברסיטה.[45]

בהשפעת אחד העם הוקצה כמעט חצי התקציב של 'חובבי ציון' לחינוך העברי החדש לדרגותיו השונות: לטיפוח מורים ארץ־ישראלים בהשתלמויות בארץ ובחוץ־לארץ;[46] להעלאת מורים מן הגולה ארצה;[47] לסיוע בתחזוקת בתי־הספר העבריים היסודיים ובתי־הספר התיכוניים ולהקמת המוסדות הראשונים של ההשכלה הגבוהה בארץ.

אחד העם היה אחד האישים המשפיעים ביותר – להלכה ולמעשה – על עיצוב כל מערכת החינוך העברית: מבתי־הספר היסודיים, דרך החינוך התיכון עד הכשרת המורים וההשכלה הגבוהה. עם הפיצול בין החינוך הדתי לחינוך החילוני, גדולה היתה השפעתו בייחוד על החינוך החילוני.

ארבעה עמודי 'השולחן החדש'[48] של אחד העם

אחד העם תבע להעמיד את יסודות החינוך הלאומי החדש על ארבע רגליים: השפה העברית, הספרות העברית, ההיסטוריה היהודית, ותכלית כולם: מוסר היהדות.

לדברי אחד העם, בעת העתיקה ובימי הביניים היו הדת, הספרות והלשון העברית '"החוט המשולש" הלאומי, שקשר ואִחד [...] [את] כל חלקי העם המפוזרים וכל הדורות ההולכים ובאים', אבל בעת החדשה, כלשונו, '"החוט המשולש" הולך ונתק: הדת תש כוחה, והלשון משתכחת וספרותה נעזבת'.[49]

המציאות המודרנית חייבה לדעתו מאמצים ניכרים בחינוך לשם חיזוקה המחודש של 'הרוח הלאומית': 'הלשון, הספרות וההיסטוריה – אלה הם המקצעות שבהם תבקש, וגם תמצא, את הרוח הלאומי [...] לחנך את הגדולים עם הקטנים על ידי הלשון והספרות וההיסטוריה – זו היא העבודה הלאומית הרוחנית המוטלת חובה על כל הלאומיים', כתב

45. רשף ודרור, **החינוך העברי בימי הבית הלאומי, 1919-1948**, עמ' 109-110.
46. כך למשל 'חובבי ציון' הקציבו סכום כסף, לפי עצת אחד העם, כדי שיצחק אפשטיין ישתלם בשווייץ, עם שתיים מתלמידותיו ממטולה. ראו: אלבוים־דרור, **החינוך העברי בארץ־ישראל**, עמ' 192.
47. כך למשל בהשפעת אחד העם הוקם באודסה ב־1899 'צבא התחייה', שמגמתו היתה לזרז את עלייתם של מורים ורופאים ארצה. אלבוים־דרור, **החינוך העברי בארץ־ישראל**, עמ' 242.
48. את הביטוי 'השולחן החדש' שאלתי מבן־גוריון, אשר כתב לאליעזר שטיינמן: 'הרבה הרבה דורות לא ישבו ל"שולחן ערוך" [...] "שולחן ערוך" הוא פרי חיינו בגולה. הוא יצור הגולה ויצור תנאי הגולה [...] עם שעושה בעצמו כל מלאכה [...] חייב לערוך לעצמו "שולחן" חדש – ואנשי הרוח בתוכנו נתבעים, לדעתי, ל"עריכה" אחראית זו'. ארכיון בן־גוריון, קריית שדה בוקר (אב"ג), התכתבות, 12 ביוני 1962.
49. 'ריב לשונות', **כל כתבי אחד העם**, עמ' תג-תד.

ב־1899 במאמרו 'המוסר הלאומי' שהתפרסם בהשלח.[50] הוא קרא לחינוך העם בסיוע 'חוט משולש' חדש: שפה עברית, ספרות עברית והיסטוריה יהודית. הוא כיוון למורים לעברית, לספרות עברית ולהיסטוריה יהודית, ולשלושה מינים של ספרי לימוד חדשים שצריך לטפח, אולם אל לנו לטעות: אחד העם התכוון בראש ובראשונה לחינוך המבוסס על המקורות היהודיים – למקרא, לתלמוד, למחשבת ישראל וליצירה היהודית לדורותיה. הוא קיווה כי מן המקורות היהודיים יופק ויונחל 'הקניין הלאומי': 'המוסר הלאומי' המיוחד לנו, 'הנובע מרוח העם וחייו ההיסטוריים'.[51]

מהפכה נהייתה בארץ והמורה העברי ניצח[52]

כאמור, היסוד הראשון של החינוך הלאומי היה השפה העברית.

אחד העם הדגיש את השפעת הגומלין הקיימת בין חיי הנפש הפרטיים של היחיד ובין לשונו הלאומית. הלשון אינה רק לבוש חיצוני, אלא היא יסוד המחשבה. בלשון מתגלמת רוח החברה ומתגלם ייחודו של העם.[53]

באחד ממאמריו הראשונים של אחד העם, אשר נדפס בהמליץ בקיץ תרנ"ג (1893), הוא סקר את מצב בתי־הספר העבריים בארץ וקבע בצער כי הם 'אינם עולים הרבה בערכם על בתי הספר ממין זה אשר באירופא': המורים מגמגמים עברית, התלמידים עילגים לחלוטין ובשומע אינו מתעורר 'רגש של כבוד ואהבה אל השפה [העברית] המצומצמת'. הוא סיכם כי הילדים יוצאים מבית־הספר העברי החדש ב'ידיעות צנומות ומקוטעות, וכל רכושם הרוחני הוא אוצר מלים עברי עם איזו קרעים מענינים שונים, עברים וכלליים, שלא נקלטו היטב במוחם'. הוא המליץ כי 'לא יזיק כלל אם, כל זמן שאין שפת עבר מוכשרת לכך, ילמדו את המדעים גם בא"י באיזו לשון אירופית'[54] (אל המלצה זו הוא יחזור כעבור עשרים שנה בערך, בעת מלחמת השפות). השפה העברית עוד לא מוכשרת. אין מספיק מונחים. אין ספרי לימוד מתאימים. אין 'מורים הגונים'. אין להזניח את החינוך המודרני, ולכן 'חנוך עברי יותר

50. 'המוסר הלאומי', שם, עמ' קס. וראו גם במאמרו השני 'אמת מארץ ישראל' (תרנ"ג): 'החנוך הלאומי האמתי יושג בארץ ישראל, כמו בגולה, על ידי ידיעה נכונה בלשון עברית ובספרות ישראל וקורותיו'. שם, עמ' לג.
51. 'המוסר הלאומי', שם, עמ' קסב.
52. 'סך הכל', שם, עמ' תכז-תכח.
53. הפרקים 'הלשון' ו'הלשון הלאומית' בחוברת שכתב מכס טורטל, **ביסוס הלאומיות בכתבי אחד העם**, ירושלים תש"ב, עמ' 7-8, 21-22.
54. 'מאמר שני, ממסעי השני בשנת תרנ"ג', **כל כתבי אחד העם**, עמ' לב-לג. יוסף עזריהו טען כי בשנות השמונים של המאה ה־19 'שררו ספקות גם בקרב החוגים הנאמנים לחנוך הלאומי בעצם האפשרות ללמד את המקצועות הכלליים [בבתי־הספר היסודיים] בלשון העברית (אחד העם ואחרים)'. בתוך: ד' קמחי (עורך), **ספר היובל של הסתדרות המורים, תרס"ג-תרפ"ה**, עמ' 59, הערה ***, ירושלים 1929 {ההדגשה במקור}.

עמוק ויותר מתאים להשכלת זמננו הוא על הרוב בלתי אפשרי'.[55] למרות דבקותו של אחד העם בעברית, הוא היה משוכנע כי בשלב הראשון צריך להתפשר וללמד בארץ־ישראל גם בגרמנית, בצרפתית או באנגלית, בעיקר מדעים ולימודים כלליים. הוא התנגד לחידושים מהירים ומכוונים בלשון. שלא כביאליק, הוא האמין וקיווה שהלשון תתרחב ותתחדש מעצמה, על־ידי־כך שידברו בה, יחשבו בה וייצרו בה.[56]

כידוע, אחת הביקורות המהותיות של אחד העם על הרצל היתה בשאלת השקפתו היהודית. במאמרו החריף של אחד העם נגד אלטנוילנד,[57] הוא כתב בין השאר על 'שאלת הלשון' וקבע כי אין אנו מוצאים בכל הספר תשובה ברורה ו'אין אנו יכולים להגיד, איזו היא הלשון השלטת ב"אלטניילנד"'. הוא ציין את השפות הנזכרות בספר: ז'רגון (כלומר יידיש), ערבית, גרמנית, אנגלית, צרפתית, תאטרון איטלקי, תאטרון ספרדי וגם עברית, וקבע את קביעתו הידועה: מוצעת כאן חברה יהודית חדשה בלי 'סבל הירושה'.[58] כשביקר אחד העם את הרצל היה לו יעד ברור: ארץ עברית, אולם הוא היה גם רֵאליסט, והתקבל על דעתו כי הדבר ייעשה בהדרגתיות.

בראשית המאה ה־20 סבר אחד העם כי העברית אינה מושחזת דיה. יוסף קלוזנר סיפר כי הוא 'היה מתאונן תמיד: "כשאנו כותבים עברית אנו משתמשים במכשיר קהה"'. אחד העם – כעורך השלח – טען כי יש קושי גדול לבטא רעיונות עמוקים או לתאר תיאורים מדויקים ב'מכשיר קהה' זה.[59]

כבר הזכרתי כי בעת מלחמת השפות[60] היה אחד העם מראשי הלוחמים למען העברית. עובדה זו ודאי נכונה, אולם ראוי לסייגה: אחד העם לא היה משוכנע לחלוטין בכוחה של העברית להתמודד עם צורכי החינוך המדעי המודרני בבית־הספר הגבוה. כשנשאל על שפת הלימוד הראויה בטכניון הוא ניסה להבדיל בין 'הטכניקום עצמו ובין ביה"ס הבינוני [בלשון ימינו: בית־הספר התיכון] שיוסד על ידו'. בנוגע לתיכון – מלחמתו היתה חד־משמעית: הוראה בעברית. במכתב פרטי כתב מלונדון למרדכי בן הלל הכהן ביפו: 'האמנם תחשבו באמת, שאפשר לחנך אינג'ינירים מומחים [...] בלשון שאין בה שום ספרות ללמודים הנחוצים, ואך המורה הוא הנותן הכל בע"פ והוא היוצר את המלים החסרות?'.[61] ליוסף צייטלין כתב:

55. 'מאמר שני', ממסעי השני בשנת תרנ"ג', כל כתבי אחד העם, עמ' לד.
56. על ההבדלים בין ביאליק לאחד העם בעניין הלשון ראו: אליעזר שביד, אמונת עם ישראל ותרבותו, ירושלים 1976, עמ' 143.
57. למשל שולמית לסקוב, 'הריב על אודות אלטנוילנד', הציונות, טו (1990), עמ' 35-53.
58. 'אלטניילנד', כל כתבי אחד העם, עמ' שטו-שטח.
59. יוסף קלוזנר, 'אחד העם העורך של "השילוח"', בתוך: דינור וקלוזנר, לזכרו של אחד־העם, עמ' 31.
60. על מלחמת השפות נכתבו מאמרים וספרים רבים. ראו במיוחד את הפרק 'מלחמת השפות כנקודת־מפנה', בתוך: אלבוים־דרור, החינוך העברי בארץ־ישראל, עמ' 309-350.
61. שולמית לסקוב (עורכת), אחד העם: מכתבים בענייני ארץ ישראל (1891-1926), ירושלים 2000, עמ' 408-410, מכתב מיום 2 ביוני 1912. ראו בעניין זה גם מכתבים מ־27 במאי 1913, 10 ביוני 1913 ו־19 ביוני 1913 לשמריהו לוין, שם, עמ' 433-438 ועוד.

'אינני תומך בדרישות הקיצוניות של המצדדים בלשון העברית, כי אני מסופק באפשרות הגשמתן. אבל, מאידך גיסא איני יכול להסכים, שהמכון שלנו [כלומר הטכניון] יהיה למפיץ הגרמניות בארץ ישראל'.[62] אחד העם סבר כי עדיין אי־אפשר להגיע להשכלה טכנולוגית גבוהה בעברית, ואולם הביע זאת בבירור במכתבים פרטיים בלבד.

בינו לבין עצמו הוא עוד היסס, אולם בפומבי החל להביע אופטימיות בנוגע למצב הלשון העברית בארץ. ב־1912 קבע חד־משמעית כי העברית הולכת ומנצחת.

> הולך ומתרקם טופס חדש של חיים לאומיים, שאין כמותם בגולה. [יהודי הבא מן הגולה] בא הוא למושבה יהודית, ומיד הוא מרגיש, שמוקף הוא אויר עברי לאומי. [...] 'חנוך עברי בלשון עברית', אינו עוד 'אידיאל' בארץ ישראל, אלא עצם החיים, חזיון טבעי, שמציאותו מוכרחת, ובטולו לא יצויר עוד. [...] 'מהפכה' נהייתה בארץ, והמורה העברי נצח.[63]

המהפכה העברית התחוללה ערב מלחמת העולם הראשונה. השפה העברית המדוברת קמה לתחייה.

'אם רצונכם להחיות את הלשון, השתדלו להחיות את הספרות'[64]

היסוד השני של החינוך הלאומי היה הספרות העברית, מאז ימי הביניים, כלומר ספרות שהלכה ונשתכחה, עד הספרות החדשה של זמנו, ולשם כך חשב שראוי לייסד 'חברה מיוחדת להוציא הטוב שבספרות ימי הבינים, כלומר עד תקופת ההשכלה' (ספרי שו"ת, ספרי מוסר ודרוש וכדומה).[65] הרמב"ם, 'הנשר הגדול', היה לאחד העם למופת; משנתו השפיעה במידה ניכרת על הגותו,[66] והוא אף שאף לכתוב את 'אוצר היהדות'[67] (את השאיפה הזאת לא הצליח להגשים).

אחד העם לא העריך ביותר את הספרות העברית החדשה מימי מאפו[68] ואילך. 'רבו אמנם קוראיה, אך מעטים מאד מכבדיה'.[69] ספרות זו 'עשתה אמנם רושם, ביחוד בלב בני הנעורים, והשיגה במדה ידועה גם את מטרותיה המעשיות; אבל למדרגת ספרות לאומית [עדיין] לא הגיעה'. לדבריו, יש בספרות העברית החדשה 'רק "פרפראות" מתוקות, הטובות לענג בהן

62. שם, עמ' 444-446.
63. 'סך־הכל', **כל כתבי אחד העם**, עמ' תכז-תכח.
64. 'לשאלת הלשון', שם, עמ' צז
65. 'רשימות חדשות', שם, עמ' תפז.
66. אליעזר שביד, 'השפעת הרמב"ם בהגות היהודית של המאה העשרים', בתוך: **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ט, ספר היובל לשלמה פינס, ירושלים תש"ן, עמ' 293-324.
67. גולדשטיין, **אחד העם – ביוגרפיה**, עמ' 186-193.
68. אברהם מאפו (1808-1867), ממבשרי ההשכלה במזרח אירופה, נחשב אבי הרומן העברי החדש. בין ספריו: **אהבת ציון** (1853), **עיט צבוע** (1857) ו**אשמת שומרון** (1865).
69. 'לשאלת הלשון', **כל כתבי אחד העם**, עמ' צה.

את הנפש לפעמים; אבל "בשרא וכורא" [כלומר בשר ודגים, המזון העיקרי שאדם יהודי נדרש לו, ובעיקר לסעודת השבת]', אי־אפשר למצוא בה. כל הערך של הספרות החדשה הוא 'תענוג לשעה קלה של קריאה שטחית, שאינה מעשירה את המחשבה'. והתוצאה: 'שוה היא בעיני היהודי רק פרוטה'.[70] שני יוצאים מהכלל מצא בביקורתו על הספרות העברית החדשה: **מורה נבוכי הזמן** של נחמן קרוכמל[71] ו**דור דור ודורשיו** של אייזיק הירש ויס,[72] אשר ראה בהם מופת לכתיבה.[73]

שנה לאחר מכן, ב־1895, במכתב לעורך הפרדס, עורר אחד העם את זעמם של הדתיים כשהבחין בין 'עם ספרותי' ובין 'עם הספר': 'אסוננו הוא מה ש א י ן אנו עם ספרותי, כי אם – עם הספר. [...] "עם ספרותי" אפשר לקרוא [...] רק לזה, שחייו וחיי ספרותו, הדורות והספרים, הולכים ומתפתחים יחד, הספרות לפי צרכי הדור, והדור לפי רוח הספרות', כלומר 'עם ספרותי' הוא עם דינמי שחי ספרות דינמית, ו'עם הספר' לעומת זאת הוא עם מאובן:

> עבד הספר, עם שפרחה נשמתו מתוך לבו ונכנסה כולה לתוך דברים שבכתב. ל ו תעודת הספר היא לא להעשיר את הלב בכוחות חדשים, כי אם, אדרבא, להחלישו ולהשפילו עד שלא יעיז עוד לפעול ולהתפעל 'בכוח עצמו ולפי צרכיו', אלא הכל רק באמצעות הכתב.

הוא הדגיש כי אין כוונתו רק לספר הספרים; התורה שבעל־פה 'נתאבנה גם היא בדברים שבכתב', וגם מעריציה תובעים 'ניתי ספר ונחזי', כלומר 'השתעבדות נצחית [ומוחלטת] אל הכתב'.[74]

ב־1903 שב וכתב:

> למה נרמה את עצמנו? למרות כל התרועות הגדולות על דבר תחית הספרות, לא נוסף בתקופה הזאת אף סופר אחד אשר נוכל לאמור עליו: הנה האיש אשר קוינו לו! לא יצא אף ספר אחד אשר נוכל להראות עליו, כי הוא הגדיל את רכושנו הרוחני באיזו מחשבה נכבדה, מקורית, שלא ידענוה לפניו ושלא נלקחה בהקפה מזולתנו [...] ספרותנו אינה ספרות [...].[75]

70. שם.
71. נחמן קרוכמל (רנ"ק), נולד בגליציה ב־1785 ונפטר ב־1840. היה פילוסוף והיסטוריון, ממייסדי מדעי היהדות ונחשב ראש תנועת ההשכלה באירופה. בספרו העיקרי **מורה נבוכי הזמן** העלה את תפיסת היהדות במבט היסטורי. טען כי לכל עַם 'רוחניות' משלו והדגיש את עליונותה של הרוחניות היהודית.
72. אייזיק הירש ויס (1815-1905) הרצה מ־1864 בבית־המדרש לרבנים בווינה. נחשב לאחד מגדולי חוקרי התלמוד. חיבורו **דור דור ודורשיו** – בחמישה כרכים – עוסק בתולדות התורה שבעל־פה עד המאה ה־15.
73. 'לשאלת הלשון', **כל כתבי אחד העם**, עמ' צו.
74. 'תורה שבלב', שם, עמ' נא-נב [ההדגשה במקור].
75. 'אחר עשר שנים', שם, עמ' שכח.

'אנו לאומיים העומדים על בסיס ההיסטוריא'[76]

ההיסטוריה היהודית – הקשר לארץ ישראל והזכות ההיסטורית עליה – היא היסוד השלישי של החינוך הלאומי; אחד העם שאף לחנך גם על פיה את הדור הצעיר. על כך אפשר ללמוד מן המכתב ששלח למשפחתו בביקורו לראשונה בארץ־ישראל, באפריל 1981:

> אני כאן, איפה [ש]כל צעד, כל אבן הם חתיכת היסטוריה רווית־דמים, איפה שרואים מכל הצדדים רק מקומות היסטוריים, ואיזה מקומות! הר־ציון, הר־הבית, הר הזיתים ובכל רגע אתה מרגיש סבל של אלפי שנים, מלחמות וזכרונות שעשו רושם בעולם [...] רק כשנמצאים כאן מרגישים כמה מצחיק וכמה משונה הוא הרעיון המטריאליסטי הפלשתיני המודרני, שהיהודים יכולים לוותר על ירושלים! ירושלים הינה לבה של ארץ ישראל, בעיקר בשביל היהודים.[77]

נתן רוטנשטרייך כבר עמד על שתי מגמות דיאלקטיות כלפי ההיסטוריה היהודית, המצויות בכתבי אחד העם: מצד אחד האופי המותנה, זה התלוי בנסיבות ההיסטוריות של ערכי היהדות, המוסדות היהודיים וכן האמונות והדעות ביהדות; מצד אחר האופי המוחלט, המנתק אותם מתהליכים היסטוריים זמניים.[78] '[אחד העם הוא] חניך ההיסטוריזמוס של המאה הי"ט, [אבל] הוא בעת ובעונה אחת גם חניכה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ש [...] ראתה את היהדות בחינת ערך נצחי, שאין למוד אותו באמת־מידה יחסית'.[79] הלאום לדברי אחד העם הוא לא רק סך של בריות, אלא גם צירוף של היסטוריה ועתיד משותף, כמו שה'אני' הפרטי אינו רק סכום של איברים, אלא גם ובראש ובראשונה סך של רשמים, זכרונות ותקוות.[80] את אלה יש ללמוד, ועל אלה יש לחנך.

תשועת ישראל עתידה לבוא על־ידי 'נביאים', לא על־ידי 'דיפלומטים'[81]

מוסר היהדות היה היסוד הרביעי – המהותי ביותר – של החינוך הלאומי בעיניו של אחד העם. לפיו, צריך להפשיט את המונח 'לאומיות' מצורתו החומרית ולעשות אותו מונח נשגב, אידאל מוסרי.[82] המוסר הוא עניין לאנשי מעשה, וכזה היה אחד העם לדעתו של

76. לסקוב, אחד העם, מתוך מכתב לשמריהו לוין מיום 27 בפברואר 1908, עמ' 255.
77. שם, מכתב לבני משפחתו באודסה מיום 27 באפריל 1891, עמ' 30.
78. נתן רוטנשטרייך, על אחד העם במלאת מאה שנה להולדתו, ירושלים תשט"ז, עמ' לה-מה. על שניות זו ראו גם: יחיאל א' גוטשאלק, אחד העם והרוח הלאומי, ירושלים תשנ"ב, עמ' 213-228 (הפרק 'יישוב השניות').
79. רוטנשטרייך, על אחד העם במלאת מאה שנה להולדתו, עמ' מד.
80. המאמר פורסם לראשונה בתרנ"א (1891). 'עבר ועתיד', כל כתבי אחד העם, עמ' פא-פב.
81. 'הקונגרס הציוני הראשון', שם, עמ' רעו. אחד העם חוזר על משפט זה בראשית מאמרו 'ה"מדיניות" וישוב ארץ־ישראל', שם, עמ' קמ.
82. 'דרך החיים', שם, עמ' תלח-תלט.

שלמה אבינרי: 'המוסר אינו עניין ליושבי־קרנות ולהולכי־בטל הטווים מחשבות בעלמא [...] תחומו של המוסר הוא החיים המעשיים, לא התיאורטיים, והמתלבט בבעיות מוסר לפי טבעו הוא איש־המעשה'.[83] 'המוסר הלאומי הוא תורה גדולה ושלמה לעצמה, הצריכה למוד ושמוש', חזר וטען אחד העם.[84]

למרות הדעה שרווחה בזמנו, כי 'רוח היהודים הוא המוסר, ורוח היונים – היופי', טען אחד העם כי אין שוני מושרש, מולד, בטבע העמים. הוא סבר כי המוסר הוא תולדה של התפתחות היסטורית בעמים שונים וכי את המהות המוסרית־היהודית יש לפתח ולטפח בכל עת מחדש.[85] כמו שכתב בביקורתו על הקונגרס הציוני הראשון, עַם נביאים מחייב הכשרה אחרת: ספר ולא סיף. הוא תבע מוסר לאומי שאינו משועבד למצוות הדת, ודרש ללמוד מה הן החובות של מוסר זה וכיצד יש להגשימן הלכה למעשה בהווה.[86]

דוגמה לספר שמתאים לחנך את העם להכרה מוסרית היה בעיניו מוסר היהדות, ספרו של הפילוסוף היהודי־הגרמני מוריץ לצרוס.[87] הספר הלם את שיטתו של אחד העם באופן שניסה לדלות ממקורות היהדות תורת מוסר שיטתית בלי להכפיפה לדת.[88]

ביסודו של דבר, אחד העם ביקש ליצור בארץ־ישראל 'חיים לאומיים שלמים'. אלה היו קשורים לדעתו בראש ובראשונה בהתפתחות התרבות העברית ובחינוך העם ברוח תרבות זו. או כניסוחו:

> שני אלה הצדדים של החיים הלאומיים – התפתחות הקולטורא הלאומית וחנוך העם ברוחה [...] הם תלויים זה בזה ואי אפשר לאחד בלי עזרת חברו. אם אישי האומה אינם מלאים רוחה של הקולטורא הלאומית, התפתחותה של זו סופה להפסק, וכוחות היצירה שבאומה נבוֹל יבלו או יתפזרו לכל 'רוח'. ולהפך, אם כוחות היצירה שבאומה אינם משמשים להתפתחותה של הקולטורא הלאומית עד כדי צרכה, החנוך הלאומי של הקטנים ושל הגדולים נעשה צר ומצומצם, צנורות השפעתו מסתתמים והולכים, ורבים מאישי העם פונים למלאות ספוקם הקולטורי מחוץ לגבול עמם וצורתם הרוחנית מאבדת מעט מעט את 'החותָם הלאומי'.[89]

83. שלמה אבינרי, הרעיון הציוני לגוניו: פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית, תל־אביב 1980, עמ' 144. רינה חבלין כותבת: 'נביאו של אחה"ע אינו איש האלוהים, אלא איש החזון והאידיאה [...] הנבואה עוברת [אצלו] ראציונאליזציה ורדוקציה, לשליחות הצדק והמוסר'. רינה חבלין, מחויבות כפולה: זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד העם, תל־אביב 2001, עמ' 73.
84. 'המוסר הלאומי', כל כתבי אחד העם, עמ' קסג.
85. 'איוב ופרומיתיוס', שם, עמ' רפא.
86. 'המוסר הלאומי', שם, עמ' קסג-קסד.
87. מוריץ (משה) לצרוס (1824-1903), פילוסוף ופסיכולוג יהודי־גרמני.
88. גוטשאלק, אחד העם והרוח הלאומי, עמ' 181.
89. 'שלילת הגלות', כל כתבי אחד העם, עמ' תא.

יחסו של אחד העם ללימוד המקורות בבתי־הספר היהודיים

פתחתי במכתבו של קויפמן לביאליק, המדבר על דלותו של הדור החילוני הצעיר, המתחנך בארץ, בענייני יהדות. אחד העם עצמו, שנים רבות לפני קויפמן, מתח ביקורת על דרכם של 'החופשיים החדשים' ועל החינוך העברי החדש, מזוויות דומות.

מראשיתה של התנועה הציונית תקף אחד העם את הרצל והזהיר כי הוא 'שבתי צבי החדש'.[90] הוא חשש שמא הרצל מוליך את העם לדרך חסרת שורשים יהודיים, מסוכנת והרת אסון. עוד ב־1898 יצא נגד 'היהודים החדשים מלאכים בני־יומם [...] שעלו פתאום מ"נהר די־נוּר" של האנטיסמיטיסמוס והתחילו מיד "לאמר שירה" בקול רעש גדול [...] מבלי [לזכור את] "השירות" שנשמעו בו [בעולם] לפניהם, – כאֵלו [...] מתחילים חיי האומה מ ה י ו ם'.[91] הוא הרגיש כי הם מנפנפים בעוצמה רבה מדי באנטישמיות החדשה, ואינם מעמיקים בשורשי עמם.

אחד העם תבע תרבות יהודית וחינוך יהודי – לפני כל מאבק על 'מרכז מדיני'. תשובתו הידועה להרצל היתה הקמת 'מרכז רוחני' וטיפוח אוונגרד רוחני.

אחד העם ביקש לכוון את מערכת החינוך לנוסח יהודי מעורב חדש־ישן: חופשי־מסורתי. הוא התנגד בחריפות לאוניברסליזם ההרצליאני, אך בו־זמנית התנגד גם לאורתודוקסיה הקנאית. עם זאת, בין האוניברסליזם ההרצליאני ובין האורתודוקסיה השמרנית נטה אחד העם לעבר מסורת, אם כי מתוך תקווה שעולם ההלכה ישתנה ויתפתח.

במאמר שפרסם בהמליץ ב־1904 – בעת פולמוס אוגנדה והתחדדות היחסים בין 'המזרחי' ובין אנשי 'הפרקציה הדמוקרטית', שהוא נחשב מורם ורבם – הדגיש שאין לחשוד בו כי הוא 'חפץ [...] בבטול הדת בכלל'. הוא פסק: 'דבר [זה] לא יעלה על לב שום בעל דעת היודע פרק בחיי האדם והחברה, אף אם יהיה בעצמו כופר בכל'. זאת ועוד, הוא הביע את התנגדותו לתיקון הדת בנוסח תיקוני הרפורמים בגרמניה, אך את תמיכתו בהתפתחות הדרגתית של הדת. הוא הבחין ביניהם: 'התקון הוא דבר מלאכותי, הנעשה לעיני הכל, בזמן מוגבל, על ידי אנשים פרטיים [...] [לעומת זאת] ההתפתחות היא דבר טבעי, הנעשה באופן בלתי מורגש, לאט לאט, על ידי מהלך החיים הכלליים, בלי כוָנת מכוֵן, רק מסבות מכריחות'.

אחד העם קיווה כי הדת במאה ה־20 תצמח לאט ובטבעיות ותתאים את עצמה לעולם המודרני. על תנועות תיקון הדת למיניהן כתב: 'כל האומר לתקן את הדת הרי הוא בעיני כאֵלו אומר לקרר את האש, כלומר שני הפכים בנושא אחד. הדת היא דת כל זמן שבעליה מאמינים במקרה האלהי, בעוד שרעיון התקוּן יכול לעלות על הלב רק אחר שאבדה אמונה זו'.[92] באותה שנה קבע במאמר אחר כי הוא מעדיף '[בחור] החי מפי "מורה הנבוכים" ויודע

90. לסקוב, אחד העם, מכתב ליוסף קלוזנר בוורשה מיום 16 באוקטובר 1903, עמ' 205. ראו שם את הערותיה של לסקוב. על הרצל ועל שבתי צבי ראו גם: זיפרשטיין, נביא חמקמק, עמ' 169.

91. 'תחיה ובריאה', כל כתבי אחד העם, עמ' רצב [ההדגשה במקור].

92. 'דברי שלום', שם, עמ' נח-נט.

את היהדות כמו שהבינו אותה טובי בני עמנו לפני עשרים דורות, יותר ממאה בחורים המגודלים לרוח הזמן ואינם יודעים מן היהדות אלא מה שכתוב בקַטֶכיסמוס חדש מחודש [כלומר במורה דרך הבנוי על שאלות ותשובות], שאין בו שום שגיאה מדעית'.[93] כאשר ציין העולם היהודי 700 שנה לפטירת הרמב"ם (1135-1204) אמר אחד העם בצער כי אילו קם לתחייה אחד מאבותינו והיו רוצים להראות לו את התדלדלות הדורות, 'די היה, כמדומה לי, להגיד לו שעכשיו אפשר שיקרא אדם מאמרים וספרים עברים במשך זמן רב, וזכר הרמב"ם לא יעלה לפניו אפילו פעם אחת'.[94]

כשנוסדה הגימנסיה ביפו נכתבה הפרוגרמה שלה בהשפעת תפיסתו הציונית־תרבותית של אחד העם, וכך הוחלט: 'בגימנסיה ילמדו את כל הלמודים הלאומיים – תנ"ך, תלמוד גם תפלות ישראל ולקוטי דינים, אבל הכל רק לשֵם הספרות העברית ולא לשם הדת'.[95] לימודי קודש, ואפילו תפילות ודינים ילמדו בה, אך הכול מתוך רצון שהתלמידים יכירו את המורשת היהודית, את 'ארון הספרים היהודי', ולא דווקא מתוך רצון להחזירם בתשובה. ב־1908 כתב אחד העם מלונדון למנחם שינקין ביפו[96] עד כמה אינו ירא מהדת ומהדתיים:

> [אלו] הרוצים בחנוך יהודי 'כשר', אינם מסוכנים כל כך. אם ילמדו התלמידים שפת עבר על בוריה, מקרא ותלמוד (ואפילו ברוח האורתודוכסיא) ותולדות עמנו במדה הנכונה, ועם זה יהיו אנשים משכילים, אזי תתעשר א"י עושר רב במובן הקולטורי, אפילו אם דעותיהם לא יתאימו לדעותינו אנו [...] הלואי שיהיה לנו בא"י 'עם' במובן האמתי, אף אם יהיה כלו אורתודוכסי, לא אורתודוכסים פראיים כבעלי החלוקה, כי אם אנשים משכילים ומנומסים, כהאורתודוכסים האנגליים שאני רואה פה (כלומר ה ג ו י ם).[79] ומה מאושר הייתי אלו יכולתי לקוות, שעוד אחיה בעת ההיא ואוכל להלחם באורתודוכסיא זו שבארץ ישראל.[98]

אחד העם העדיף את צמיחתה של אורתודוקסיה יהודית נאורה מריק יהודי. עם זאת, הוא האמין כי בסופו של דבר תגבר היהדות התרבותית החדשה על האורתודוקסיה הדבוקה לשולחן ערוך.

ב־1911, בעקבות 'מאורע ברנר',[99] יצא בחריפות נגד 'כנופיא קטנה' של 'יהודים לאומים חופשיים', המתנכרים ל'נחלת העבר שלנו המלאה רוח דתי'. אלה שונאים כל־כך את הדת

93. 'על דבר אוצר היהדות בלשון עברית', שם, עמ' קי.
94. 'שלטון השכל', שם, עמ' שנה.
95. 'הגימנסיה העברית ביפו', שם, עמ' תיז.
96. מנחם שינקין (1871-1924), מנהיג ציוני אשר עלה ארצה ב־1906 ופעל כאן עבור 'חובבי ציון'. היה ממייסדי תל־אביב (1909), ניהל את משרד העלייה של 'ועד הצירים'.
97. ההדגשה במקור.
98. לסקוב, אחד העם, מכתב מיום 14 בפברואר 1908, עמ' 248.
99. נורית גוברין, מאורע ברנר – המאבק על חופש הביטוי, ירושלים תשמ"ה.

ואת הדתיים עד שהם 'מוחלים על כל העושר הלאומי שבעבר, ובלבד שלא יהיו נראים כאלו יש להם איזו שייכות לעניני אמונה ודת שבהוה'.[100]

כאמור, אחד העם היה ממעצבי מערכת החינוך העברית, והוא תרגם את הגותו להצעות חינוכיות קונקרטיות. במאמר שפרסם בהשלח כתב על רשמי ביקורו בבית־הספר לנערים ביפו. הוא מצא כי אמנם לומדים בו נביאים ראשונים, ישעיה, ירמיה, מעט מתרי־עשר ומקצת מזמורי תהלים – ספרים שהיו קרובים לרוחו – אך הוא קבל כי 'הרבה מספרי המקרא ובהם גם מן היותר חשובים (יחזקאל, איוב), זרים הם [...] לנערים שגמרו למודם בביה"ס שביפו!'. הוא גם התנגד למיעוט שעות ההוראה של התלמוד ולאופן ההוראה המקוטע של מקצוע זה, וכך כתב: 'אין הדבר צריך ביאור, כמה דלה היא ידיעה זו [בתלמוד], השאובה מתוך קרעים נפרדים שבספר המדריך, ארבע שעות בשבוע במשך שנה אחת, כלומר שמונה חודשים'.[101]

לאחר אחד הביקורים כתב על מערכת הלימוד בגימנסיה ביפו: 'התלמוד. המלמדים אותו באופן מספיק? הדת והתפלות. הטוב שחסרים למודים אלו?'. יתר־על־כן, אחד העם נדרש לעצם הדבר כי בגימנסיה לומדים שמונים ילדים יתומים, ללא אב וללא אם, וכן שישים וחמישה ילדים שיש להם אימהות בלבד ושאל: 'האם אין אחריות אלה על בית הספר?'[102] מסקנתו היתה ברורה: החינוך הציוני הבא במקום הורים חסרים חייב להדגיש גם את לימודי הדת ואת התפילות. הוא חייב למלא את החלל המשפחתי החסר.

סיכום

כל המאה ה־20 צעדו המחנכים הציונים החילונים בישראל בשלושה מסלולים עיקריים (שפעמים היו מסלולים מקבילים ופעמים השתלבו זה בזה):

א. במסלול החילוני הרדיקלי, אשר הדגיש את היחיד, בנוסח ברדיצ'בסקי,[103] ברנר ואחרים.

100. 'תורה מציון', **כל כתבי אחד העם**, עמ' תו-תט. הצירוף 'כנופיא קטנה' לקוח מהערת המחבר בסוף המאמר, הבאה במהדורה מאוחרת שלו. שם, עמ' תט.

101. 'בתי הספר ביפו', **כל כתבי אחד העם**, עמ' קצט.

102. 'פרקי זכרונות', שם, עמ' תעח.

103. למשל הציטטה שאבנר הולצמן מביא מדברי ברדיצ'בסקי: 'בספרותנו עד עתה יהדות ורק יהדות [...] רקובים אנחנו גם חיינו על־ידי סבל הירושה הארורה שמכלה כל שארית קיומנו, שלא תתן אותנו לחיות מחדש, לראות ולשמוע [...] חפץ אנכי להעמיד את ה"איש" שבי נגד זה האיש אחד העם. הוא גולם [כלומר מגלם] חפץ ידוע וצורך ידוע, צורך המחשבה והיהדות, ואנכי אגלם צרכי האנושות והשירה'. הציטטה לקוחה מגנזי מיכה יוסף, תיק 'נחזרים' א/136. ראו: אבנר הולצמן, 'בין מיכה יוסף ברדיצ'בסקי לדוד בן־גוריון', בתוך: אבנר הולצמן (עורך), **הכרת פנים: מסות על מיכה יוסף ברדיצ'בסקי**, תל־אביב 1993, עמ' 165-166.

ב. במסלול החילוני הסוציאליסטי, אשר הדגיש את החברה ואת המעמד, בנוסח בורוכוב, סירקין ואחרים.[104]
ג. בנוסח החילוני־מסורתי, אשר הדגיש את התרבות היהודית, בנוסח אחד העם, ביאליק, גורדון, גליקסון, ברל ואחרים.[105]

עד אמצע המאה ה־20 היה המסלול החילוני־מסורתי דומיננטי ברוב בתי־הספר החילוניים. לאחד העם היה חלק ניכר בכך.

יהודה לייב מגנס, שהדגיש את עוצמתו הרוחנית הגדולה של אחד העם, קבע כי 'הוא היהודי ההרמוני המודרני הראשון'.[106] בן־ציון דינור אמר כי היה 'מורה הדרך בדור של מבוכה גדולה' וכי הוא שידע להראות ''הדרך ילך בה''.[107] יוסף גורני טוען כי הוא היה 'ראשון הראליסטים־האוטופים בציונות'.[108] דוד ויטל כינה אותו ''חכם'' התנועה הציונית'.[901] אליעזר שביד כתב:

> השפעתו [של אחד העם] היתה גדולה הרבה יותר מכפי שניתן לכאורה לצפות ולהסביר, והיא נמשכת גלים־גלים עד היום. נראה שלמרות מגבלותיה, סתירותיה וחלקיותה עדיין לא קם לאחד העם מתחרה בעל השפעה נרחבת בהנחת היסודות העיוניים ובהתוויית הדגם ליצירת תרבות עברית חילונית מודרנית, המעוגנת במקורות היהדות וממשיכה להנחילם.[110]

במקום אחר סיכם שביד: 'בלי שמץ של הגזמה אפשר לומר שמשנת אחד העם נעשתה לאחד המרכיבים הבולטים ביותר של התרבות היהודית המודרנית הנמסרת עדיין בפועל כמסר בית

104. ראו למשל את דברי יוסף אהרונוביץ' עוד בראשית המאה: 'אפשר להתוכח אם צריך להכניס לתוך בית־הספר שלנו בארץ ישראל את לימוד התלמוד, או את ביקורת המקרא, אבל אי אפשר להתוכח על זה שבית־הספר שלנו מחויב להמית בלב חניכיו את השאיפה להיות נוגשים באחרים וחיים על ניצול עבודת האחרים, לחנכם להיות עובדים ישרים ונושאי דגל הנביאים של הצדק המוחלט ושל השויון הגמור'. יוסף אהרונוביץ', **העם והארץ**, תל־אביב 1970, עמ' 175. קו זה התעצם מאוד לאחר המהפכה הבולשביקית־קומוניסטית, ובעיקר בקרב אנשי השומר־הצעיר והקיבוץ הארצי.
105. חלוקה דומה ראו בתוך: אליעזר שביד, ''תיאולוגיה לאומית'' בציונות', **בר־אילן: ספר השנה של האוניברסיטה, ספר משה שוורץ**, כב-כג (תשמ"ח), עמ' 392. שביד חילק שם לשלושה חלקים זהים, בשמות אחרים: 'א) הכיוון של "שידוד ערכין" [...] ב) הכיוון החברתי־סוציאליסטי [...] ג) הכיוון המוסרי והתרבותי־היסטורי'.
106. זיפרשטיין, **נביא חמקמק**, עמ' 335.
107. בן־ציון דינור, 'אחד העם ופעלו ההיסטורי', בתוך: דינור וקלוזנר, **לזכרו של אחד־העם**, עמ' 10.
108. גורני (לעיל הערה 11), עמ' קיא. בספר אחר הדגיש גורני בין היתר את ההשפעה הגדולה של אחד העם על המחשבה היהודית הציבורית בארץ ובארצות־הברית. יוסף גורני, **החיפוש אחר הזהות הלאומית: מקומה של מדינת ישראל במחשבה היהודית הציבורית בשנים 1945-1987**, תל־אביב 1990.
109. דוד ויטל, **המהפכה הציונית**, ב, ירושלים 1982, עמ' 35.
110. אליעזר שביד, 'מקורות המחויבות למורשת לפי אחד העם', בתוך: מאיר איילי (עורך), **טורא**, ד, אורנים-תל־אביב 1996, עמ' 18.

ספרי'.[111] ואפשר כמובן למנות הוגים רבים נוספים אשר לדבריהם לאחד העם חלק חשוב ביותר בבניין החברה הציונית,[112] ובעיקר זו החילונית, ובעיצוב עקרונות החינוך והתרבות בתוכה.

אחד העם האמין כי שקיעת הדת תבוא בעקבות תהליך 'ההשתלמות' המודרני והתפתחות המוסר האנושי[113] וכי החינוך הדתי והמפלגות הדתיות ידעכו כחלק מתהליך המודרנה. בדיעבד, כאן התבררה טעותו. אחד העם ציפה כי בעתיד הלא רחוק יתפוס החינוך לתרבות יהודית חילונית הן את מקום החינוך הקוסמופוליטי המתבולל והן את מקום החינוך הדתי השמרני, שלדידו עבר זמנו. הוא לא צפה כי הדת תשמור על חיוניותה ולא את הסכנות ארוכות הטווח שיוליד הפיצול בין חילונים לדתיים.

מערכת החינוך בשנותיה הראשונות של המדינה לפי משנתו של אחד העם

בהשפעתו של אחד העם ביטלו התנועה הציונית והמדינה בראשיתה את החינוך הלאומי האחיד. דגם אחיד מן הסוג הזה, הנהוג ברוב ארצות העולם הדמוקרטי, כולל גם אפשרות של קיום מערכות חינוך חילוניות ודתיות פרטיות, אך כולן נתבעות למינימום תרבותי־לאומי משותף. הפיצול של החינוך הציבורי בין חילונים לדתיים גרם נזק מתמשך בשתי מערכות החינוך – זו החילונית וזו הדתית:

א. במערכת החינוך הדתית

הלגיטימציה שניתנה לתנועת 'המזרחי' לחנך על־פי דרכה פתחה פתח לשסעים הפוליטיים המפלגתיים המאוחרים במערכת החינוך. הפיצול הרב ביותר קיים בחינוך הדתי. ההפרדה בין החינוך הממלכתי־דתי ובין החינוך החרדי מוכרת לכול, אולם רבים יותר השסעים בתוך החינוך החרדי עצמו, שם קיימות עשר מערכות חינוך שונות לפחות הנתמכות בידי המדינה ומנציחות את הפיצול ההיסטורי (מערכות חינוך נפרדות של מתנגדים ושל חסידים; של אשכנזים ושל ספרדים; של קהילות חסידיות שונות, ועוד).

111. אליעזר שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל־אביב 1995, עמ' 211. שביד – בספרו נביאים לעמם ולאנושות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 68-69 – מפרט 'שיבה גלויה אל דעותיו של אחד העם', לאחר קום המדינה. בין היתר הוא הזכיר את החלטת הקונגרס הציוני הכ"ג לקבל את רעיון המרכז הרוחני, את 'התודעה היהודית' בשנות החמישים והשישים של המאה ה־20 ואת דוח ועדת שנהר בשנות התשעים שלה.

112. להבדיל, יוסף גולדשטיין ציין כי ב'פרוטוקולים של זקני ציון' הוא מוזכר כמנהיגם של 'זקני ציון'. גולדשטיין, אחד העם – ביוגרפיה, עמ' 410. ראו גם: שולמית לסקוב, 'מי חיבר את הפרוטוקולים של זקני ציון? אנטישמי גרמני ועיתונאית אמריקאית: אחד העם', עת־מול, יח, 110 (1993), עמ' 6-8.

113. שביד (לעיל הערה 111), עמ' 20.

ב. במערכת החינוך החילונית

בשנות הארבעים של המאה ה־20 למד רוב מוחלט של תלמידי ישראל ב'זרם הכללי',[114] ובזרם זה כמעט מחצית מתוכנית הלימודים יוחדה ללימודי יהדות.[115] בראש ובראשונה למדו ב'זרם הכללי' תנ"ך (ובבתי־ספר 'חילוניים' רבים חייבו את התלמידים לחבוש כובע בעת שיעורי התנ"ך), ועוד למדו בו תלמוד, היסטוריה יהודית, ספרות עברית ופרקי מולדת. שמואל יבנאלי[116] תיאר את בתי־הספר של 'הזרם הכללי' כ'פשרה של כל הזרמים' וקבע כי בית־הספר הכללי 'יש בו יחס לדתיות, יחס לעבודה ויחס לערכי העם והציונות'.[117] יבנאלי לא אהב את הפשרה הזאת; הוא ביקש לטפח את 'החינוך הפועלי'. גם אליעזר ריגר,[118] שסקר את בתי־הספר של 'הזרם הכללי', הדגיש את הקרבה של בתי־הספר האלה לדת ולמסורת: 'ישנם בתי ספר כלליים שמבחינה רוחנית מזדהים הם לגמרי עם האידיאלים של תנועת העבודה, ויש בתי ספר כלליים שמאותה בחינה רוחנית אין שום הבדל ביניהם ובין בתי הספר של "המזרחי"; ורוב בתי הספר נקלעים בין שתי הקצוות'.[119] ריגר, שהיה מראשי 'הזרם הכללי', קרא 'להוציא את הדת ממערכת מזלה המשונה בארץ ישראל: מצד אחד יבושת וחולין ומצד שני קנאות סמויה [...] שומה על בית הספר העברי בארץ [...] לטפח רוח דתית, שתתבטא: א) באהבת השבתות והמועדים ובשמירתם, ב) בשאיפה לתיקון עולם, ג) בהתעניינות בשאלות הבריאה בעולם הנגלות והנסתרות גם יחד'.[120] בבתי־ספר רבים של 'זרם העובדים', בעיקר ביישובים עירוניים, היתה בתקופת המנדט נטייה ברורה לכיוון החינוך המסורתי־יהודי. נטייה זו נשענה על אחד העם ועל ביאליק, אך כמובן גם

114. לדברי אליעזר ריגר, עם פרוץ מלחמת העולם השנייה (בשנת הלימודים תרצ"ט) 'למדו בבתי הספר הכלליים 30,050 תלמיד שהם 56.9 אחוזים מכלל 52,816 התלמידים הלומדים בבתי הספר של מערכת־החנוך אשר לכנסת ישראל'. אליעזר ריגר, החינוך העברי בארץ ישראל, א, יסודות ומגמות, תל־אביב ת"ש, עמ' 62.

115. לדברי ריגר, 43.6% בממוצע מתוכנית הלימודים בבית־הספר הכללי בערים יוחדו ללימודי יהדות (ובהם 18.2% יוחדו ללימודי קודש). ריגר, שם, עמ' 60-61. ראו גם: רשף ודרור, החינוך העברי בימי הבית הלאומי, עמ' 58.

116. שמואל יבנאלי (1884-1961) עלה ארצה ב־1905. היה ממנהיגי תנועת הפועלים ומראשי 'זרם העובדים'. ב־1911 יצא לתימן, מחופש לרב תימני, כדי להביא משם 'פועלים טבעיים'.

117. מתוך קובץ מאמריו לאור רעיון העבודה (תל־אביב 1938). הציטוט מתוך: רשף ודרור, החינוך העברי בימי הבית הלאומי, עמ' 53.

118. אליעזר ריגר (1896-1954) עלה ארצה ב־1920 מגליציה. לימד בגימנסיה הרצליה. היה מראשי מחלקת החינוך בוועד הלאומי ומראשי תנועת הצופים בארץ. חקר ותיעד את מערכת החינוך בימי המנדט הבריטי. היה המנכ"ל השני של משרד החינוך והתרבות.

119. ריגר, החינוך העברי בארץ ישראל, עמ' 60. ראו גם את דברי א' ארנון, המפקח הראשי של 'הזרם הכללי': 'נהוג בו [בבית־הספר הכללי] יחס של כבוד כלפי המסורת והוא קשור בה בנימין הרבה'. דב קמחי וליי ריקליס (עורכים), ספר היובל של הסתדרות המורים, תרס"ג-תשי"ג, תל־אביב תשט"ז, עמ' 152.

120. ריגר, החינוך העברי בארץ ישראל, עמ' 106.

על אישים בולטים בתנועת הפועלים כאהרן דוד גורדון וברל כצנלסון. בספר שפרסם ריגר ב־1940 הוא הדגיש כי 'בבתי הספר של "המרכז לחנוך" [של ההסתדרות], כמו בבתי הספר הכלליים, התנ"ך הוא המקצוע החנוכי העיקרי בתכנית הלימודים. הקשר בין התנ"ך ובין הילדים נראה כאן אמיץ ביותר. הילדים נושמים אוירו של התנ"ך וספוגים בתוכו'.[121] אולם עוד אז הוא הבחין כי 'זרם העובדים' 'נתון כאילו בין שני מגנטים: מצד אחד הוא נמשך אחרי המגמה של בית ספר מעמדי־סוציאליסטי, ומצד אחר – אחרי המגמה של בית ספר לאומי־סוציאלי'.[122] ריגר הזהיר כי 'עלולים בתי הספר של העובדים להתאים את קלסתר פניהם אל התביעות לחנוך מעמדי מצדו של האגף השמאלי שבהסתדרות. וזה יביא נזק עצום'.[123] כמו ריגר, גם משה גליקסון הביע דאגה על כי '"רוח האינטרנציונל" ומלחמת המעמדות' משתלטות על 'רוחו של א. ד. גורדון'.[124] באמצע שנות הארבעים היו ראשי 'זרם העובדים', ובעיקר אלה ממפא"י, ערים לרוח הסוציאליסטית־אוניברסליסטית שפשתה במוסדותיהם. לכן הקימו 'ועדה לתגבור לימודי היהדות',[125] שצידדו בה אישים מרכזיים במפלגה כמו שלמה צמח, יצחק בן־צבי, זלמן רובשוב (שזר), דב סדן ויהודה יערי, שחששו לגורל החינוך היהודי של הדור הצעיר.[126]

עם הקמת המדינה השתנו לחלוטין פני החינוך העברי בארץ. כבר ציינתי כי בימי המנדט הבריטי למד רק מיעוט של ילדי ישראל ב'זרם העובדים',[127] אולם בארבע השנים הראשונות למדינה גדלה מערכת החינוך היהודית פי שלושה לפחות. 'זרם העובדים' היה לזרם החינוך הגדול ביותר. שניים מכל שלושה ילדי עולים פנו או הופנו ללמוד בו.[128] באותן שנים היו

121. שם, עמ' 48.

122. שם, עמ' 54. בעניין המתח בתוך ההתיישבות העובדת ובתוך 'זרם העובדים' בין החינוך הסוציאלי־מעמדי ובין החינוך התרבותי־יהודי ראו את עדויותיו של המחנך מאיר איילי מקיבוץ גבת, בקובץ מאמריו: מאיר איילי, **כרביבים**: חינוך יהודי וחקר המקורות (ערך אברהם שפירא), תל־אביב 1996, עמ' 65-66, 93-94, 110-112 ועוד.

123. שם, עמ' 58.

124. שמעון רשף, **זרם העובדים בחינוך: מקורותיה ותולדותיה של תנועה חינוכית בשנים תרפ"א-תרצ"ט**, תל־אביב תש"ם, עמ' 353.

125. יובל דרור, **החינוך החברתי־ערכי ב'זרם העובדים' בתקופת המנדט הבריטי (1921-1948): מעבר לחינוך עכשווי**, תל־אביב תשנ"ד, עמ' 53-70.

126. אליעזר שביד, 'אל מול השואה והתקומה: שיבה למקורות, למסורת ולאמונה אצל סופרים ומחנכים מ"תנועת העבודה"', בתוך: מרדכי בר־און (עורך), **אתגר הריבונות: יצירה והגות בעשור הראשון למדינה**, ירושלים 1999, עמ' 151-166.

127. לדברי ריגר (**החינוך העברי בארץ ישראל**, עמ' 59), 18.2% בלבד מכלל התלמידים בבתי־הספר של כנסת ישראל למדו ב'זרם העובדים' בתרצ"ט. עם הקמת המדינה למדו בזרם זה 27.3% מהתלמידים: צמרת, **עלי גשר צר**, עמ' 12. טבלה מפורטת של מספר הילדים שלמדו ב'זרם העובדים' במוסדות החינוך השונים ראו: דרור, **החינוך החברתי־ערכי ב'זרם העובדים' בתקופת המנדט הבריטי**, עמ' 14.

128. צמרת, **עלי גשר צר**, עמ' 25-26, 191-193.

מורים רבים ב'זרם העובדים' שהשתייכו למפ"ם והזדהו עם 'המולדת השנייה'. מקצת המורים האלה גרמו למוסדות שונים של הזרם לנטות לכיוון השמאל הקיצוני או כניסוחו של בן־גוריון – ל'שמד רוסי'. במחקר אחר טענתי כי הפנייה החדה שמאלה היתה אחת הסיבות העיקריות לחיסולו של 'זרם העובדים'.[129]

לאחר גל 'העלייה הגדולה' (1948-1951) וחקיקת חוק 'החינוך הממלכתי' (1953) דעך והלך אופי החינוך התרבותי־מסורתי בנוסח אחד העם, ביאליק ואחרים. למרות נסיונות להחיותו, כגון נסיון 'התודעה היהודית' בתקופתו של שר החינוך זלמן ארן,[130] הלכה והתרוקנה המערכת החילונית מן היסודות התרבותיים־המסורתיים המשותפים, שהאמינו בהם אחד העם ותלמידיו ולפיהם קיוו לחנך את הנוער.

לעומת זאת, דווקא לקבוצה הגדולה ביותר באוכלוסייה – זו הקרויה מסורתית[131] – אין מערכת חינוך תרבותית מסורתית התואמת את השקפותיה: המערכות הדתיות אינן אפשריות עבורה, ואילו ארבעת היסודות על־פי אחד העם – ארבעת יסודות התרבות הלאומית החדשה – נחלשו מאוד במערכת החינוך החילונית הכללית.

129. שם, עמ' 200-210 (הפרק 'הקרע בין מפא"י ומפ"ם – פיצול רעיוני בזרם העובדים').

130. צבי צמרת, 'ניסיון שנכשל: זלמן ארן והתודעה היהודית', בתוך: מרים ברלב (עורכת), **ערכים וחינוך לערכים**, חוברת ח, ירושלים 1999, עמ' 345-356.

131. הקבוצה המורכבת מלא אורתודוקסים וגם מלא חילונים רדיקלים. דו"ח מכון גוטמן שערכו שלומית לוי, חנה לוינסון ואליהוא כ"ץ, **אמונות, שמירת מצוות ויחסים חברתיים בקרב היהודים בישראל**, ירושלים, דצמבר 1993. מחקר זה, העדכני ביותר עד כה, מצא כי יהודי ישראל מגדירים את עצמם כך: 14% – מקפידים לשמור מצוות; 21% – לא מקפידים; 65% – מקפידים במקצת, או בלשון אחרת מסורתיים.

צבא ודיפלומטיה

דיפלומטיה בצל מלחמה: ישראל, ארצות־הברית ומצרים בשלביה הראשונים של תקופת ההמתנה, 14–23 במאי 1967

זכי שלום

מבוא

ב־15 במאי 1967 נערך בירושלים מצעד צה"ל לרגל יום העצמאות. עריכת המצעד לִוותה בביקורת בין־לאומית מקיפה, הגם שכבר נערכו מצעדים צבאיים בירושלים ונראָה שהמערכת הבין־לאומית הולכת ומשלימה, תוך כדי מחאה רפה, עם מציאות זו. נראה שמצד אחד ההסכנות של אשכול בעניין עריכת מצעד צבאי בירושלים והחששות הגלויים שהוא ביטא מפני תגובות קשות של המערכת הבין־לאומית אם ייערך המצעד, ומן הצד האחר ההתקפות הקשות של בן־גוריון עליו כמי ש'מפקיר' את ירושלים ומגלה רפיסות מול לחצי 'העולם', העלו את סוגיית מעמדה של ירושלים לראש סדר העדיפויות של הקהילה הבין־לאומית.

כהרגלו ניסה אשכול להלך בין הטיפות. הוא החליט להפגין נחישות בהחליטו לקיים מצעד צבאי בירושלים; ועם זאת, כדי לצמצם את הביקורת הבין־לאומית הוא הורה שהמצעד יהיה מוגבל בהיקפו ובכלי הנשק שיוצגו בו. עובדה זו לא סייעה להביא את נציגי מעצמות המערב להשתתף במצעד. הללו הבהירו כי בנסיבות הקיימות לא ישתתפו נציגיהן במצעד, וממשלת ישראל הביעה צער על עמדה זו. במכתב אל ראש ממשלת בריטניה הרולד וילסון כתב אשכול, בנעימה לא מוסתרת של אכזבה, כי אם בריטניה מחליטה 'להחרים' את המצעד למרות אופיו המוגבל, מוטב אולי לישראל לקיים מצעד צבאי מלא.[1]

ב־14 וב־15 במאי 1967 החלו כוחות גדולים של צבא מצרים להיכנס אל קדמת סיני. כניסת הכוחות המצריים נעשתה בגלוי, וכלי התקשורת של מצרים דיווחו על כך בהרחבה. גורמים מצריים טענו כי ריכוז הכוחות המצריים בסיני נועד להרתיע את ישראל מפעולה

1. ראו: תזכיר מחלקת המדינה, 12 במאי 1967, National Archives of the United States (NA), NND 969000, Box 2185; זכי שלום, 'המתיחות סביב מצעדי צה"ל', בתוך: אבי בראלי (עורך), ירושלים החצויה 1948-1967: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר (סדרת עידן), ירושלים 4991, עמ' 61-68.

התקפית נגד סוריה. האופי הגלוי של ההיערכות המצרית לא היה יכול שלא להתפרש בישראל אלא כביטוי למגמת התגרות של מצרים, הנשענת על הרגשה גבוהה של ביטחון עצמי.

מאמר זה נועד לבחון את מאפייניו של האיום המצרי על ישראל בשלביו הראשונים של המשבר בפרק הזמן שבין 14 ל־23 במאי 1967 כשנודעה החלטת הנשיא נאצר לחסום את מצרי טיראן לשיט ישראלי. בשלבים הראשונים של פרק זמן זה עדיין בלטה תחושת ההלם נוכח מהלכיה המתגרים והנועזים של מצרים. להנהגה בישראל וגם לזרועות הביון לא היה מידע על מניעיו של הנשיא נאצר לנקוט את המהלכים האלה. הערכת המצב שהוצגה לדרג המדיני לא היתה נחרצת; מודגשת בה ההערכה כי מדובר במהלך הפגנתי ראוותני, וכי מכל מקום אין בכוונתה של מצרים ליזום מהלכים שיובילו לעימות מלחמתי עם ישראל. הערכה זו תשתנה שינוי דרמטי לאחר 18 במאי 1967 ואת מקומה יתפסו הערכות כי מהלכיו של נאצר מניחים אפשרות שהם יובילו לעימות מלחמתי עם ישראל, ואולי אף מכוונים להוביל לעימות כזה. הערכות אלה ילכו ויתעצמו ככל שיתחזקו ההערכות בדבר נחישותו של נאצר לחסום את מצרי טיראן לשיט של ספינות ישראליות וספינות בדגל זר המובילות חומרים אסטרטגיים לישראל. המחקר מתבסס על מקורות בארכיונים בישראל ובחו"ל, שמקצתם נחשפו לציבור רק לאחרונה.

שלביו הראשונים של המשבר

בדיווח לאלוף פיקוד הדרום ישעיהו גביש ב־15 במאי 1967 נתן הרמטכ"ל יצחק רבין ביטוי לחששות הראשוניים נוכח המהלך המצרי והיעדר המידע על מניעיו: 'יש ידיעות', הוא אמר לגביש, 'שהצבא המצרי מתחיל להיכנס לסיני. אינני יודע בדיוק מה העניין, אבל זה בהחלט יותר רציני ממה שהכרנו בכל הפעמים הקודמות'. רבין הציע גיוס מידי של מילואים כדי להרתיע את מצרים מהמשך ההסלמה במשבר. ואולם בשלב הזה האיום הכרוך במהלך המצרי והסיכון שהוא 'יתגלגל' למלחמה כוללת נראה 'רחוק מן העין'. עובדה זו, ככל הנראה, אפשרה לראש הממשלה ושר הביטחון להכריע על תגובה מאופקת ומתונה ולדחות את תביעתו של הרמטכ"ל לגייס מילואים.[2]

בד בבד עם כניסת הכוחות המצריים לסיני ניכרה החמרה בהתבטאויותיה של מצרים כלפי ישראל. טענתה המרכזית היתה שישראל מתכננת פעולה התקפית נגד סוריה וכי מימושה של פעולה כזאת יוביל לעימות חזיתי עם מצרים. באותו היום (15 במאי) התכנס הפיקוד הצבאי העליון של מצרים בראשות פילדמרשל עבד אל־חכים עמאר, סגן ראשון לנשיא

2. על חילוקי הדעות בין רבין לאשכול בעניין הצורך לגייס מילואים באותו שלב ראו: יוסי גולדשטיין, אשכול – ביוגרפיה, תל־אביב 2003.

מצרים וסגן המפקד העליון של הכוחות המזוינים. בדיון הוחלט שהרמטכ"ל, הגנרל מחמד פאוזי (Mohammed Fawzi), ייצא בדחיפות לסוריה. בשעות אחר הצהריים כבר פרסם המרשל עמאר פקודת קרב והסביר בה את הרקע למהלכיה של מצרים. צוינו ריכוזי הכוחות של צה"ל בחזית הסורית, המעידים על כוונות התקפיות של ישראל נגד סוריה, והודגשה מחויבותה של מצרים להרתיע את ישראל מלהתקיף. באותו יום חזרה לקהיר מביקור ממושך בברית־המועצות משלחת של הפרלמנט המצרי בראשות יושב ראש הבית אנואר א־סאדאת. לאחר המלחמה טען נאצר כי המשלחת הביאה עמה ידיעות של הביון הסובייטי בדבר כוונותיה של ישראל לתקוף את סוריה.[3]

ב־16 במאי 1967 זומן מפקד כוחות האו"ם בסיני הגנרל ריקייה (Indar Rikhye) לאל־עריש לקבל את תביעתה של מצרים לפינוי כוחות החירום של האו"ם (United Nations Emergency Force – UNEF) מסיני באותו הלילה. במכתב שמסר לו הגנרל פאוזי באותו היום הוא חוזר וטוען כי ריכוז הכוחות המצריים בסיני נועד להרתיע את ישראל מהתקפה על סוריה. תביעת מצרים לפנות את כוחות האו"ם נועדה למנוע את היפגעותם נוכח הסכנה של עימות צבאי ישראלי־מצרי. בין השאר כתב פאוזי:

> אני מבקש לדווח לך שהנחיתי את כוחות צבא מצרים להיות מוכנים לפעולה מידית נגד ישראל, אם זו תבצע תוקפנות נגד מדינה ערבית כלשהי. בהתאם להנחיות אלה נכנסו כוחות של צבא מצרים לסיני. כדי להבטיח את בטחונם של כוחות האו"ם הערוכים במוצבים לאורך הגבול בסיני, אני מבקש כי תורה לכוחות אלה לסגת מיד מן המקומות שהם מוצבים בהם.[4]

בתגובה על מסר זה הודיע ריקייה למצרים שעליו לקבל הנחיות ממזכיר האו"ם או תאנט. ההערכה הראשונית בחוגי האו"ם היתה כי תביעתה של מצרים אינה מכוונת להביא לנסיגה כוללת של כוחות האו"ם מסיני אלא רק מנקודות שליטה לאורך הגבול. כדי לקבל הבהרות בנוגע לכוונות מצרים זימן סגן מזכיר האו"ם ראלף באנץ את שגריר מצרים באו"ם מחמד אל־קוני (el Kony) לשיחה. נראה שכוונתו היתה לנסות ולהגביל את נסיגת כוחות האו"ם, קרוב לוודאי מתוך תקווה שנסיגה מוגבלת תאפשר החזרת המצב לקדמותו בשלב מאוחר יותר. עמדה זו לא היתה מקובלת על מזכיר האו"ם; הוא אימץ עמדת משפטית קשיחה למדי.

3. ראו: רב־סרן יונה, 'הרקע למלחמת ששת הימים בעיני הערבים', מערכות, 191-291 (יוני 1968), עמ' 37-40; משה שמש, מהַנַּכְבָּה לנַכְסָה: הסכסוך הערבי־ישראלי והבעיה הלאומית הפלסטינית 1957-1967, דרכו של נאצר למלחמת ששת הימים, קריית שדה־בוקר 2004, עמ' 585-591.
4. ראו: תזכיר סוכנות הביון המרכזית של ארצות־הברית, CIA, 19 ביוני 1967, Lyndon B. Johnson Library (LJL), NSF, Country File Middle East Crisis, Vol. 6, Box 109; דיווח משלחת בריטניה באו"ם אל משרד החוץ של בריטניה, 20 במאי 1967, Public Record Office (PRO), PREM 13/1617, 53650

על־פי תפיסתו, כוחות האו"ם הוצבו בסיני בהסכמת מצרים וכל תביעה לשינוי היערכות של כוחות האו"ם משמעה תביעה לנסיגה מלאה.[5]

כוח החירום של האו"ם (UNEF) הוצב בסיני כחלק מהסדר שהוביל לנסיגת כוחות צה"ל מסיני לאחר מערכת סיני (אוקטובר-נובמבר 1956). בראשית שנת 1967 היו בכוח זה 4300 חיילים בערך, ששוגרו בעיקר מחמש מדינות: שוודיה, ברזיל, קנדה, יוגוסלביה והודו. כל אחת מהן שיגרה גדוד אחד. מפקדו של הכוח היה הגנרל ההודי ריקייה והוא היה כפוף למזכיר האו"ם. כוח החירום פעל בשתי גזרות עיקריות: ברצועת עזה ובגזרת סיני. בגזרת עזה היו גדודים משוודיה, מברזיל ומהודו. בגזרת סיני היו גדודים מקנדה ומיוגוסלביה. חלק מן הגדוד היוגוסלבי היה מוצב באזור שארם א־שייח כדי להבטיח את חופש השיט במצרי טיראן.[6]

מניעיה ויעדיה ה'אמיתיים' של מצרים, שבאו לידי ביטוי בתביעה זו, נותרו מעורפלים עד היום. על־פי דיווח של דיפלומט הודי בשגרירות הודו בקהיר, שנודע כמקורב למפקד כוחות החירום של האו"ם בסיני הגנרל ריקייה, מצרים לא התכוונה להגיע למלחמה עם ישראל. לדבריו, מצרים רק ביקשה להביא לידי פינוי כוחות האו"ם מקרבת הגבול עם ישראל מחשש שהם ייפגעו במקרה של תקריות אש עם ישראל. לדבריו, שר ההגנה של מצרים המרשל עמאר העביר הנחיות ברוח זו לרמטכ"ל מחמד פאוזי. הנמקה זו אכן מופיעה במכתבו של פאוזי אל הגנרל ריקייה; עם זאת נראה שהסבר זה מייצג גישה מיתממת, המבקשת להציג את תביעת מצרים באור חיובי ככל האפשר. נוכח היחסים ההדוקים בין הודו ומצרים בתקופה ההיא, אין להתפלא שדיפלומט הודי מאמץ הסבר דחוק זה.[7]

הסבר זה לא נראה לי משכנע גם לנוכח הנחרצות והבוטות שבה הציגה מצרים את תביעתה לפינוי כוחות האו"ם ולנוכח הכניסה המסיבית של כוחות מצריים לסיני. מהלכים אלה הצביעו על כך שיעדיה של מצרים מרחיקי לכת הרבה יותר משינויי היערכות של כוחות האו"ם. לו היתה מטרתה של מצרים מוגבלת לשינויי היערכות, יש להניח שהיא לא היתה נזקקת לדרמטיזציה הגדולה סביב כניסת כוחותיה לקדמת סיני. בד בבד עם תביעתה של מצרים להתפנות כוח האו"ם פרסם המרשל עמאר הודעה על מינויים חדשים בצמרת צבא מצרים, ובכללם מפקד הכוחות המצריים בסיני ומפקד הצי המצרי.[8]

5. שם. שם. על החלטת מצרים לתבוע פינוי כוחות האו"ם ראו גם: Hisham Sharabi, 'Prelude to War: The Crisis of May-June 1967', in: Ibrahim Abu-Lughod (ed.), *The Arab-Israeli Confrontation of June 1967: An Arab Perspective*, Evanston, IL 1970, pp. 51-52

6. על מאפייניו של כוח החירום של האו"ם ועל מעמדו המשפטי ראו: תזכיר מחלקת המדינה, 17 במאי 1968, 'Arab-Israeli Crisis-*Foreign Relations of the United States* [*FRUS*], 19, 1964 ,7691 and War, 1967' (ed. Harriet Dashiell Schwar, General editor: Edward C. Keefer), United States Government Printing Office,Washington 2004 [להלן: *FRUS*, 19, 1964-1968].

7. דיווח שגרירות ארצות־הברית במצרים אל מחלקת המדינה, 29 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 2487

8. על המינויים בצבא מצרים ראו: לקט יומי של עיתונות ערבית, 17 במאי 1967, ארכיון מרכז דיין, אוניברסיטת תל־אביב.

התביעה לפינוי כוח החירום של האו"ם העבירה את הכדור לידי המזכיר הכללי של האו"ם או תאנט; עליו הוטלה האחריות להכריע אם לקבל את תביעתה של מצרים ולהוציא את כוחות האו"ם מסיני או להתנגד לה ולגייס לשם כך תמיכה בין־לאומית. ב־17 במאי 1967 נפגש תאנט עם נציגים של כמה מהמדינות שכוחותיהן היו מוצבים בסיני והבהיר להם שמצרים נקטה צעד לא תקין – היה עליה להפנות את תביעתה ישירות למזכיר האו"ם ולא לגנרל ריקייה. תאנט הבהיר כי אין לו מנדט להורות על נסיגה חלקית של הכוחות, וכי תביעתה של מצרים חייבת להוביל לנסיגתם המלאה. עוד דיווח להם תאנט כי היחידות היוגוסלביות המוצבות בשארם א־שייח כבר נסוגו ממקומן, טרם שנתקבלו הנחיות האו"ם.[9]

ב־18 במאי 1967 שיגר שר החוץ של מצרים מחמוד ריאד איגרת למזכיר האו"ם ובה הבהרות בנוגע למהות תביעתה של מצרים. ההבהרות אינן מותירות ספק, מצרים החליטה לתבוע נחרצות שכוחות האו"ם יוצאו מסיני: 'ממשלת מצרים מבקשת להביא לידיעתך כי החליטה לסיים את נוכחות כוח החירום של האו"ם בסיני וברצועת עזה. היא מבקשת כי האו"ם ינקוט את הצעדים הדרושים להוצאת הכוחות מן המקומות שהם מוצבים בהם מוקדם ככל האפשר'. החלטה זו עמדה בניגוד ל'הסכם ג'נטלמני' בין מזכיר האו"ם דאג האמרשלד לבין הנשיא נאצר משנת 1957. על־פי הסכם זה, אין חולק על זכותה של מצרים כמדינה ריבונית לתבוע נסיגת כוחות האו"ם; ועם זאת היתה הבנה שנאצר לא יתבע נסיגה לפני שהאו"ם יקבע כי משימותיו של כוח זה הושלמו.[10]

בעקבות איגרתו של ריאד זימן תאנט את הנציגים של כמה מהמדינות שחייליהן הוצבו בכוח האו"ם והודיע להם כי בנסיבות שנוצרו לא נותרה לו ברֵרה וכי החליט לקבל את תביעתה של מצרים ולפנות את כוחות האו"ם מסיני. בדיווחו למועצת הביטחון קבע המזכיר כי מלכתחילה הוא סבר שתביעת מצרים לפינוי כוחות האו"ם אינה מותירה לו ברֵרה אלא להיענות לה, אם כי בצער רב. אחר־כך, בשיחות עם נציגים מערביים טען תאנט, כי החלטתו נבעה משיקולים לגאליים ומעשיים כאחד, וכי יש להבחין בין החלטה על נסיגת כוחות האו"ם מן העמדות שהם נמצאים בהם, שהיא בתחום סמכותו, לבין החלטה לבטל את תפקודו של כוח האו"ם מעיקרו, שהיא בסמכות העצרת הכללית. במקרה הנדון, כך טען, מדובר בהסגת כוחות האו"ם בלבד ולא בביטול מוחלט של תפקידם, ולפיכך היה בסיס חוקי להחלטתו.[11]

ביקורת חריפה על החלטתו של תאנט נמתחה הן בישראל והן בממשל האמריקני. הטענה העיקרית היתה כי מזכיר האו"ם פעל בפזיזות רבה שאינה מתחייבת מבחינה משפטית ואינה נבונה מבחינה מדינית. מבחינה משפטית היה המזכיר יכול לקבוע כי בשל החשיבות הרבה

9. תזכיר מחלקת המדינה, 19 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1796
10. ראו: תזכיר סוכנות הביון המרכזית של ארצות־הברית, הסי.אי.אי (CIA), 19 ביוני 1967, LJL, NSF, Country File Middle East Crisis, Vol. 6, Box 109
11. שם.

של הנושא תובא תביעת מצרים לדיון בעצרת הכללית של האו״ם. דחיית מימוש תביעתה של מצרים היתה עשויה לצנן את הרוחות ואולי אף להקפיא את הנושא לזמן רב. ישראל טענה כי דרך פעולה מעין זו עולה בקנה אחד עם ההבנות שהושגו לאחר מבצע קדש בינה לבין מזכיר האו״ם דאג האמרשלד. מבחינה מדינית, כך נטען, להיטותו הרבה של תאנט להוציא אל הפועל את תביעת מצרים לא הותירה למצרים ברֵרה אלא להמשיך בצעדי הסלמה, לרבות חסימת מצרי טיראן, מחשש שמא תופגן לעין כול חולשתה מול ישראל. ביטוי לביקורת זו נתן הרמטכ״ל יצחק רבין בישיבת הממשלה ב־21 במאי 1967, ואלה דבריו:

> התביעה הראשונה של מצרים היתה לא לפנות את כוח החרום של האו״ם אלא להזיז כמה יחידות, על מנת שההתקדמות המצרית בסיני לא תופרע. הרמטכ״ל המצרי אמר במפורש במכתב למפקד כוחות האו״ם: 'אני דורש שצבא האו״ם יצטופף בכמה נקודות בשארם א־שייח, בכונתילה ובעזה, שיסור מדרכי בחצי האי סיני'. בשנת 1962 כאשר היתה תביעה דומה [של מצרים, מזכיר האו״ם] דאג האמרשלד גילה גמישות. הוא הזיז את צבא האו״ם, הצבא המצרי נכנס למקום. כעבור חודש ימים המצרים נכנסו לשטח מערבית לשם, והאמרשלד הכניס שוב את כוחות האו״ם. הפעם או תאנט גרס גירסה תקיפה ואמר: 'אם כוח האו״ם נמצא בכלל, הוא לא יסתגל לפקודותיה של מצרים. על כן הוא לא יציית להנחיות אלה. אם אתה לא רוצה לקבל עמדתי זו, אתה רשאי לבקש את ההוצאה המיידית, לצמיתות, של צבא האו״ם'. ... המשגה הנוסף [של או תאנט] היה בזה שהוא פירסם דבר זה מיד, והעמיד את נאצר מבחינת יוקרתו בפני הצורך להכריע: הכל או לא כלום. נאצר אמר: אם זו הברירה, אז הכל [...] והוא שיגר מכתב, באמצעות שר החוץ שלו, שדרש הוצאה מוחלטת ומיידית של כוח האו״ם. או תאנט מיהר לבצע זאת, לא רק בלי לקבל אישור של גורם בינלאומי, אלא נגד דעתם של גורמים בינלאומיים כבדי משקל כמו אנגליה, קנדה ואמריקה [...] ולכן עד היום יש הרבה זעם עליו.[12]

מן המידע המצוי ברשותנו עולים ספקות אם היתה הביקורת הקשה שהוטחה במזכיר האו״ם מוצדקת. ממידע שהגיע לזרועות הביון של ארצות־הברית עולה כי הממשל המצרי הודיע לממשלות יוגוסלביה והודו, שעמן היו לו קשרים קרובים ביותר, על כוונתו לפנות את כוחות החירום של האו״ם לפני שהגיש את התביעה לגורמי האו״ם. לאחר שקיבלו ממשלות יוגוסלביה והודו את הודעת מצרים הן החליטו במשותף שאם מזכיר האו״ם לא ייענה לתביעותיו של נשיא מצרים, הן יוציאו את כוחותיהן חד־צדדית. לפני שהועברה תביעת מצרים לאו״ם נפגשו נציגי יוגוסלביה והודו עם מזכיר האו״ם ומסרו לו את החלטתן. אם דיווחים אלה נכונים, אזי צודק תאנט בטענתו כי בנסיבות שנוצרו לא היתה לו ברֵרה אלא להיענות לתביעת מצרים.[13]

12. דיווח הרמטכ״ל יצחק רבין, פרוטוקול ישיבת הממשלה, 21 במאי 1967, גנזך המדינה (ג״מ) א־8164/4.
13. תזכיר סוכנות הביון המרכזית של ארצות־הברית, 1 ביוני 1967, LJL, NSF, NSC Histories, Middle East Crisis, May 12-June 19, 1967, Vol. 8, Box 20

כאמור החלו יחידות של יוגוסלביה ושל הודו להתפנות מן השטח לפני שהתקבלה החלטה רשמית של מזכיר האו"ם. משמעותית במיוחד היתה הסתלקותה של היחידה היוגוסלבית שהיתה מוצבת באזור שארם א־שייח. בהנחה, שאינה ודאית, שתחילה לא התכוונה מצרים לחסום את מצרי טיראן לשיט ישראלי, התפנותה של היחידה היוגוסלבית מן השטח החולש על מצרי טיראן העמידה אותה בדילמה קשה: להשתלט על השטח ולחסום את המצרים או להימנע מכך ולהסתכן באובדן יוקרה, בעיקר בעולם הערבי, כמדינה הפוחדת מעימות עם ישראל ונחבאת מאחורי הסינר של כוח האו"ם. כידוע בחרה מצרים באפשרות הראשונה.[14]

פעילותה המדינית העניפה של מצרים קודם שהחל המשבר של תקופת ההמתנה עשויה להאיר את אחת השאלות המסקרנות שטרם פוענחה: האם מצרים נגררה למלחמה במהלך משבר מתגלגל שלא היה לה עניין בו והוא יצא מכלל שליטה, כפי שנטו רבים לחשוב, או שמא היא פעלה לפי תוכנית מוגדרת מראש, שמקצת מהלכיה, מטבע הדברים, לא נצפו. על־פי תפיסת המשבר המתגלגל, מצרים לא התכוונה לגרום לכוח החירום של האו"ם להתפנות מסיני, אלא רק 'להפגין שרירים' כדי להרתיע את ישראל מלהתקיף את סוריה, אולם מזכיר האו"ם טרף את הקלפים בהחלטתו על פינוי מלא של כוחות האו"ם מסיני. לפיכך לא נותר לנשיא מצרים אלא להחליט לסגור את המצרים לשיט ישראלי כדי למנוע פגיעה קשה ביוקרתו. מכאן הדרך למלחמה כבר היתה בלתי־נמנעת. המידע שהובא לעיל נוטה לצמצם את סבירותה של הערכה זו, אם כי אין הוא שולל אותה מכול וכול. טרחתה של מצרים לתאם עם שתי מדינות הנחשבות ידידות את הוצאת כוחותיהן מסיני מחזקת את ההערכה המנוגדת, ולפיה פעילותה של מצרים בתקופת ההמתנה, בשלביה הראשונים לפחות, נעשתה על בסיס תוכנית מוקדמת ולא היתה חלק של משבר מתגלגל.[15]

מכל מקום, בעקבות פינוי כוחות האו"ם מסיני השתלטו כוחות מצריים על אזור שארם א־שייח. במצב זה היה ברור שהודעת מצרים על חסימת מצרי טיראן לשיט ישראלי היא רק שאלה של זמן. כאמור, הימנעות מצעד כזה כאשר מצרים שולטת בשטח היה בה משום אישור לטענות החוזרות ונשנות של אויבותיה, שהיא נוהגת בפחדנות מול ישראל וכי נוכחות האו"ם באזור משמשת לה תירוץ להימנע מצעדים מתחייבים נגד ישראל. ואכן ימים אחדים לאחר פינוי כוחות האו"ם מסיני הכריזה מצרים על חסימת מצרי טיראן לאוניות הנושאות דגל ישראל ולאוניות בדגל זר המובילות 'חומרים אסטרטגיים' (הכוונה בעיקר לנשק ולדלק) לישראל. ישראל הגדירה את פעילותה של מצרים פעילות בעלת אופי תוקפני ומתגרה, וחסימת המצרים היתה בעיניה עילה למלחמה (*casus belli*). על רקע זה החלה פעילות מדינית קדחתנית כדי למנוע מלחמה. פעילות זו לא נשאה פרי וב־5 ביוני 1967 פרצה מלחמה שנמשכה שישה ימים.

14. תזכיר מחלקת המדינה, 19 במאי 1967, NA, NND 969000, Box, 1798
15. תזכיר מחלקת המדינה, 25 במאי 1967, LJL, NSF, Country File Middle East Crisis, Vol. 6, Box 109

מאפייני עמדתה של מצרים

בתקופת המשבר התאפיינה עמדת מצרים, כמו שבאה לידי ביטוי הן בהודעות הפומביות והן במגעים דיפלומטיים, ברמה גבוהה של החלטיות, בעקיבות, בביטחון עצמי ובהעזה כמעט בכל הנושאים שעלו על הפרק. ההתרברבות הפומבית של המצרים בעניין 'הניצחון' הממשמש ובא זכתה להבלטה רבה. עתה מתברר כי הדרג המדיני הבכיר ביותר במצרים הביע עמדות דומות ואף נועזות יותר גם בפורומים מצומצמים ובמגעים עם אישים מערביים. למשל, בפגישתו עם הגנרל הבריטי ברנרד מונטגומרי (Montgomery), גיבור הקרב באל־עלמיין במלחמת העולם השנייה, ב־16 במאי 1967, התעלם נאצר כמעט לגמרי מאווירת המשבר שנוצרה וביקש להפגין אווירה רגועה ו'עסקים כרגיל'. על־פי דיווח שהועבר למשרד החוץ הבריטי, התמקד נאצר בשאיפתו לשפר את יחסיו עם בריטניה, בין השאר באמצעות פתרון סוגיית המשך שליטתה של בריטניה על עַדֶן. מגמה זו של נאצר נמשכה עד לפרוץ המלחמה כמעט. בשיחה עם השליח האמריקני רוברט אנדרסון (Anderson) ימים אחדים לפני פרוץ המלחמה הרחיק נאצר לכת עוד יותר במאמציו להפגין שלוות נפש וביטחון עצמי. הוא סיפר לשליח כי הוא יודע, לא ברור על סמך מה, שישראל תתקוף ראשונה. עם זאת, הוא בטוח שתוצאות העימות יהיו כמובן לטובת מצרים.[16]

שבועיים ימים בערך לפני פרוץ המלחמה ניתחו גורמים בסוכנות הביון של ארצות־הברית את מניעי פעילותו של נאצר בתקופה הנדונה. בתזכיר שהוגש לנשיא נקבע, כי מלבד החששות שהיו לנאצר מפני פעולה של ישראל נגד סוריה, הוא ביסס את החלטותיו על ההנחה שצבא מצרים ערוך היטב לספוג מהלומה צבאית של ישראל, אם כי אין אולי בכוחו להביס את ישראל. מעורבותה העמוקה של ארצות־הברית במלחמה בווייטנאם ומכאן חוסר יכולתה להתערב במשבר באופן פעיל לטובת ישראל, מצבה הקשה של כלכלת מצרים, הרצון להסיט את תשומת הלב הציבורית לעבר 'הסכנה הציונית' ואמונתו בדבר 'קנוניה' של ישראל ושל ארצות־הברית נגדו – כל אלה תרמו לגיבוש החלטותיו. עוד נאמר בתזכיר, ובדין, כי נאצר יצא מן 'הסיבוב הראשון', דהיינו שלביו הראשונים של המשבר, כשידו על העליונה. ישראל נקלעה למשבר קשה; כל חלופה שתבחר כרוכה בסיכונים חמורים. אחת האפשרויות הסבירות, קובע התזכיר, שישראל תבחר לתקוף את סוריה וכך תעמיד את מצרים בדילמה קשה: להימנע מתגובה ולאבד את יוקרתה ואת אמינותה או לפעול במצב שאין לה בו יכולת הפתעה.[17]

16. על פגישת נאצר־מונטגומרי ראו: דיווח שגרירות בריטניה במצרים אל משרד החוץ של בריטניה, 17 במאי 1967, PRO, FCO 39/265, VK 3/16 . על שיחת נאצר־אנדרסון ראו: דיווח שגרירות ארצות־הברית בפורטוגל אל מחלקת המדינה, 2 ביוני 1967, NA, NND 969000, Box 1795

17. תזכיר סוכנות הביון המרכזית של ארצות־הברית, 26 במאי 1967, וכן תזכיר מחלקת המדינה, 25 במאי 1967, LJL, NSF, Country File Middle East Crisis, Vol. 2, Box 106

את האחריות למשבר הטילו המצרים בעקיבות על ישראל ועל ארצות־הברית. כלפי ישראל טענו גורמים מצריים רשמיים כי המשבר פרץ על רקע כוונותיה של ממשלת אשכול להביא להפלת המשטר בסוריה באמצעות פעולה צבאית רחבת־היקף נגד סוריה. פעילותה זו של ישראל, כך טענו המצרים, מתואמת עם הממשל האמריקני ווכוה לתמיכתו. מצרים, כך הדגישו באוזני נציגי המערב, יודעת על כוונות אלה של ישראל ממקורותיה העצמיים ולא ממקורות סובייטיים, כמו שטענו נציגים של ישראל ושל ארצות־הברית. יש להניח שכוונת מצרים לא היתה לשלול לחלוטין את הטענה שמצרים קיבלה מגורמים סובייטיים מידע על כוונותיה של ישראל לתקוף. כוונת הדברים, כך אפשר להניח, היתה להדגיש שהמידע על אודות כוונותיה ההתקפיות של ישראל הגיע אליהם גם ממקורות שלהם ולא רק ממקורות סובייטיים.[18]

ואכן, ממקורות שונים עולה כי גורמים מצריים בכירים הודו שברית־המועצות מסרה למצרים דיווחים בדבר כוונות של ישראל לתקוף את סוריה. בידי זרועות הביון של ארצות־הברית היה מידע מוצק כי ב־11 במאי 1967 העביר שר החוץ של סוריה מסר לשגרירי סוריה בעולם על 'קשר אימפריאליסטי' ההולך ונרקם נגד סוריה. ב־13 במאי הוא שיגר מסר נוסף לשגרירי סוריה ובו דיווח על אפשרות של מתקפה של ישראל נגד סוריה בעתיד הקרוב. ג'ורג' תומה (Tomeh), נציג סוריה באו"ם, העביר תלונה לאו"ם על כוונות ישראל לתקוף את ארצו בדומה להתקפתה על מצרים באוקטובר 1956 (מבצע קדש). עוד מתברר ממקורות אמריקניים, כי ב־13 במאי דיווחו גורמים סובייטיים הן למצרים והן לסוריה על ריכוז גדול של כוחות צה"ל בצפון ועל כוונה של ישראל לתקוף את סוריה. המידע הועבר ישירות לידיו של סגן נשיא מצרים אנואר סאדאת, שביקר אז בברית־המועצות.[19]

בריאיון עיתונאי לאחר המלחמה דיבר נאצר על התבטאות של אישיות בכירה בישראל ב־12 במאי 1967 בדבר כוונה לפעול נגד סוריה כדי להביא לידי הפלת המשטר בה. קרוב לוודאי שכוונתו היתה להתבטאויות של ראש אמ"ן אהרון יריב בעניין זה. התבטאות זו, כך טען, המלְווה במידע אחר שנמסר לידי מצרים, איששה את החששות של מצרים בדבר כוונותיה של ישראל לתקוף את סוריה. מבדיקה של שמעון שמיר מתברר כי ב־12 במאי קיים ראש אמ"ן תדריך לכתבי חוץ בנושא היחסים בין ישראל לסוריה. באחת מסוכנויות הידיעות נמסרה הידיעה הבאה על אודות המפגש: 'מקור ישראלי בכיר אמר היום שישראל תבצע פעולה צבאית מוגבלת המיועדת להביא להפלת המשטר בסוריה, אם לא תפסיק סוריה את פעילותה העוינת נגד ישראל. משקיפים צבאיים בישראל מסרו כי מדובר בפעולה בהיקף כמעט מלחמתי'.[20] ניסוח זה, כך עולה מן הבדיקה, חורג מן הנוסח המקורי של דברי יריב,

18. ראו: תזכיר מחלקת המדינה, הנשיא במשבר במזרח התיכון, 12 במאי-19 ביוני 1967, 19 בדצמבר 1968, LJL, NSF, NSC Histories, The Middle East Crisis, Vol. 1, Tabs 1-10, No. 2

19. שם.

20. ראו: שמעון שמיר, סמינריון בנושא המזרח התיכון עשרים שנה לאחר מלחמת ששת הימים, משבר מאי-יוני 1967, אוניברסיטת תל־אביב, מרכז דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה, עמ' 17.

אך לא ממה שהשתמע מהם. במקור דיבר יריב על הצורך להבהיר למשטר בסוריה כי הרווח שהוא צופה לקבל מפעילותו העוינת נגד ישראל נמוך מן ההפסד הצפוי לו בגין פעילות זו. עם זאת, יריב אכן הוסיף כי הדרך היחידה הבטוחה להשגת יעד זה היא 'פעולה גדולה בהיקף גדול ובעוצמה רבה', ואלה דבריו: The only sure and safe answer to the problem is a military operation of great size and strength. הכתב שנכח במפגש מיהר לקשר את הדברים האלה, שהיו מפורשים למדי, אל הצהרותיו הפומביות של הרמטכ"ל בדבר הצורך להביא לידי הפלת השלטון בסוריה. הוא הניח בסבירות רבה, שגם יריב כיוון לאותו יעד. ואכן עולה הרושם שיריב הרגיש מיד במשמעות החמורה של הדברים ומיהר לסייג אותם: 'אין זה אומר שפעולה אשר מובטח כי תביא לתוצאות הרצויות היא גם אפשרית. אני סבור שיש סיכויים סבירים למצוא פתרון לבעיה באמצעות פעולה צבאית בהיקף קטן מזו שדובר עליה קודם לכן'.[21]

על־פי אחד המקורות שיגרה הנהגת מצרים לסוריה את מחמוד פאוזי (Mahmoud Fawzi), סגן שר החוץ שלה, כדי לבחון את אמיתות המידע על ריכוזי כוחות ישראליים בגבול הצפון וכוונות התקפיות של ישראל נגד סוריה. פאוזי כתב בזכרונותיו כי לא מצא אימות כלשהו לחששות של סוריה מפני ריכוזים גדולים של צה"ל בגבול הצפון. עם הערכה זו חזר פאוזי לקהיר וניסה למסור אותה לדרג המדיני הבכיר, אבל איש לא מצא עניין בדבריו. באותה שעה, כך אפשר לשער, השאלה אם יש או אין ריכוזים של צה"ל בצפון כבר לא עניינה ממש את הצד המצרי. ואז, כך כתב, 'התחלתי לתפוס שעניין ריכוז הכוחות הישראלים על גבול סוריה אינו הסיבה היחידה, או אפילו לא הסיבה העיקרית, לפעולות הגיוס ולהזזת הכוחות החפוזה שמצרים נקטה במהירות כה רבה'.[22]

אחריות כבדה לא פחות לפרוץ המשבר הטילה מצרים על כתפיה של ארצות־הברית. את הטענות כלפי ארצות־הברית אפשר לחלק לשני סוגים: טענות שהדגישו את אחריותה הכוללת של ארצות־הברית להקמת מדינת ישראל ואת הסיוע הנרחב שהעניקה לה מאז הקמתה. סיוע זה, כך נטען, עודד את ישראל לאמץ מדיניות תוקפנית נגד העולם הערבי כל השנים. הטענות מן הסוג השני נגעו לאחריותה של ארצות־הברית לפרוץ המשבר הנוכחי. דוברים מצרים חזרו וטענו שלפני פרוץ המשבר שקדם למלחמת ששת הימים הבהירה ארצות־הברית לישראל כי מובטחת לה הגנה באמצעות ספינות הצי השישי המשייטות בים התיכון. בשל כך, הדגישה מצרים, גדל בטחונה העצמי של ישראל והיא החלה לרקום מזימות נגד שכנותיה, ובייחוד נגד סוריה. יתר־על־כן, מתחילת המשבר, כך טענה מצרים, הפגין הממשל האמריקני תמיכה כמעט מוחלטת בישראל. בכך הציבה ארצות־הברית את עצמה בעימות עם מצרים, ובמידה רבה עם כלל מדינות ערב. טענות דומות למדי העלו גם נציגים סורים רשמיים לפני נציגים מערביים.[23]

21. שם, עמ' 18-19.

22. שם, עמ' 21.

23. דיווח שגרירות ארצות־הברית במצרים אל מחלקת המדינה, 21 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1795

מלבד אחריותה הראשונית של ארצות־הברית למדיניותה המתגרה של ישראל כלפי העולם הערבי, האשימו אותה גורמים מצריים רמי דרג בנסיונות לחסל את המשטר הקיים במצרים ואת הנשיא נאצר עצמו. חודשים אחדים לפני פרוץ המלחמה דיווח שגריר ארצות־הברית במצרים שכמעט כל הפקידות הבכירה במצרים משוכנעת בנכונות הטענות בנוגע לכוונותיה של סוכנות הביון המרכזית של ארצות־הברית (ה־CIA) לפגוע במשטר המצרי בכלל ובנשיא נאצר בפרט. לדברי השגריר, מקצת הפקידים מאמינים כי ה־CIA מנהל בעניין זה 'מדיניות עצמאית' וכי גורמים אחרים בממשל האמריקני אינם מודעים לה כלל. טענה דומה הציג מחמוד ריאד, שר החוץ של מצרים, לפני שגריר ארצות־הברית במצרים. לדבריו, יש בידי מצרים 'ראיות מוצקות' לביסוס טענות אלה. הנשיא נאצר עצמו העלה את הסוגיה הזאת כבדרך אגב בשיחה עם מזכיר האו"ם או תאנט באמרו שלא יוכל להשתתף בכינוס ראשי מדינות אפריקה, שהיה אמור להיערך בקינשאסה באוגוסט 1967, עקב חששותיו שה־CIA ינסה לחסלו שם.[24]

בתזכיר של משרד החוץ של מצרים מ־25 במאי 1967 ניתן ביטוי להלכי הרוח, לעמדות ולהערכות שרווחו בהנהגת מצרים בתקופה הנדונה. התזכיר מדגיש את 'התרוממות הרוח' שרווחה בהנהגת מצרים בתקופה נוכח 'הניצחון האסטרטגי' הממשמש ובא. עוד נאמר בתזכיר, כי 'בשבועות האחרונים נתקבלו מספר ידיעות המצביעות על האפשרות שישראל תבצע פעולה צבאית בקנה מידה גדול נגד סוריה'. מדובר בפעולה מתואמת עם מעצמות המערב, ובעיקר עם ארצות־הברית. בתזכיר המצרי נקבע כי ישראל פעלה על בסיס ההערכה כי 'יש גורמים המגבילים את חופש הפעולה הצבאי של מצרים' בציינו את מעורבותה של מצרים בתימן, את הקרע בעולם הערבי, את המחלוקות ביחסי מצרים ומעצמות המערב, את כשלון תוכנית ההטיה של מקורות הירדן ואת נוכחות כוחות האו"ם בסיני. לפי התזכיר, מהלכיה הנועזים של מצרים הובילו ל'הגבלת חופש הפעולה הצבאי של ישראל וליצירת איום על קיומה, שלא היה דוגמתו מאז היווסדה'. חסימת המצרים, לפי הנאמר, תגרום לישראל נזקים כלכליים ניכרים. מהלכיה של מצרים הרימו את קרנה בעולם הערבי והעמידו את מדינות ערב הפרו־מערביות במצב חמור של מגננה. ככלל, אין ספק שצעדיה של מצרים יצרו מציאות חדשה באזור, הנוחה מאוד למצרים וקשה מאוד לישראל.[25]

יחד עם הצגת עמדות נחרצות ומיליטנטיות טרחה מצרים גם להדגיש מגמות מתונות בהבהירה, גם בדרגים הגבוהים ביותר, שהיא לא תפתח במלחמה. הנשיא נאצר ושר החוץ ריאד חזרו על עמדה זו באמרם, גם כאשר האפשרות שישראל תתקוף נראתה ממשית, כי מצרים מוכנה לספוג 'מכה ראשונה'. ואכן חשוב להדגיש בהקשר זה, שעד פרוץ המלחמה

24. שיחת שגריר ארצות־הברית במצרים עם מחמוד ריאד, שר החוץ של מצרים, דיווח שגרירות ארצות־הברית במצרים אל מחלקת המדינה, 23 במאי 1967, שם.

25. סקירת מודיעין מיוחדת, הערכת מצב מצרית בסוף מאי 67, המטה הכללי, אגף המודיעין, 16 באוגוסט 1967, ארכיון בן־גוריון (אב"ג), תיעוד כרונולוגי כללי (השלמות 8).

העריכו גורמי הביון בממשל האמריקני כי היערכות הצבא המצרי בסיני היא בעלת אופי הגנתי.[26]

לאחר מעשה, על רקע תוצאותיה מרחיקות הלכת של המתקפה המקדימה של ישראל, נראית עמדה מצרית זו כבעלת ממד של 'הקרבה'. ואולם נראה שבאמצעות התחייבות שלא לפתוח במלחמה ביקשה מצרים להניא את ישראל ממתקפה מקדימה. אין ספק שהתמשכות המצב של מְצָרים חסומים בשעה שכוחות מצריים רבים מוצבים בסיני שירתה את האינטרסים של מצרים והעמידה את ישראל במצב לא אפשרי. התחייבותה של מצרים להימנע ממכה מקדימה הקשתה על ישראל לנקוט צעד כזה. בהיעדר מכה מקדימה ישראל היתה מוצאת את עצמה עד מהרה בסטטוס קוו חדש, שיכולתה להביא לידי שינויו הולכת ופוחתת. משמעותו הברורה של סטטוס קוו זה היתה תבוסה משפילה לישראל בלי שמצרים נאלצה לירות ולו ירייה אחת.

ראש אמ"ן בעת ההיא, אהרון יריב, ציטט בהרצאה את דבריו של מפקד המודיעין המצרי בזמן המלחמה, פאריק סאלח א־דין אל־חדידי, המבססים את ההערכה שמצרים נערכה לספיגת מתקפה ישראלית מקדימה: 'ביום 25-26 במאי 1967', סיפר חדידי, 'נקראנו לישיבת מטה בפיקוד העליון, בהשתתפות נשיא המדינה [נאצר] [...] התנהל ויכוח בין הנשיא ובין מפקד חיל האוויר. נאצר אמר: "גמרנו, כבר קיבלנו החלטה לא להתחיל במכה ראשונה". מפקד חיל האוויר אמר לנשיא כי אם היהודים ינחיתו את המכה הראשונה, יהיה מצבה של מצרים שונה לחלוטין. נאצר ענה: "זוהי החלטה פוליטית, ועל איש הצבא לבצע אותה". אותו ויכוח חזר על עצמו גם ב־26 במאי וב־2 ביוני. לחיל האוויר המצרי ניתנו הוראות האוסרות עליו לפתוח במהלומה הראשונה'.[27]

יהיו מניעיה של עמדה מצרית זו אשר יהיו, בדבר אחד לא יכול להיות ספק – היא מצביעה על ביטחון עצמי רב של הנהגת מצרים בנוגע לתוצאותיו של עימות אפשרי עם ישראל. הנשיא נאצר נתן לכך ביטוי מובהק בנאומו ב־26 במאי 1967. נאצר דיבר על השינוי המהפכני שחל בעמדה המצרית בשאלת העימות הצבאי עם ישראל, ועל תכליתו של עימות כזה: 'אנחנו חיכינו ליום שבו נהיה מוכנים לגמרי. [...] בזמן האחרון חשנו שכוחנו מספיק, שאם ניכנס למערכה, בעזרת האל, נוכל לנצח. ההשתלטות על שרם אל־שייח פירושה היה עימות עם ישראל. [...] שאנו מוכנים להיכנס למלחמה כוללת עם ישראל. [...] המערכה תהיה כוללת והיעד היסודי שלנו יהיה השמדת ישראל. לא הייתי יכול לומר דברים כאלה לפני חמש או אפילו שלוש שנים. היום אני אומר דברים כאלה מפני שאני בטוח בדברי'.[28]

26. ראו: שיחת הנשיא נאצר עם מזכיר האו"ם או תאנט, דיווח שגרירות ארצות־הברית במצרים אל מחלקת המדינה, 26 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1795

27. הרצאת אהרון יריב, סמינריון בנושא המזרח התיכון עשרים שנה לאחר מלחמת ששת הימים, משבר מאי-יוני 1967, אוניברסיטת תל־אביב, מרכז דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה, 13 בינואר 1988, עמ' 9.

28. ראו: אבא אבן, פרקי חיים, ב, תל־אביב 1978, עמ' 359-360.

אפשרות אחרת להסברת עמדת מצרים היא, שמצרים הסתמכה יתר על המידה על בטחונות שקיבלה מן הממשל האמריקני ולפיהם ישראל לא תעז לפתוח בפעולה מלחמתית בהיעדר תמיכתה של ארצות־הברית. הממשל האמריקני הבהיר למצרים כי לא זו בלבד שאין הוא תומך בפעולה צבאית של ישראל אלא שהוא אף עושה כל מאמץ להזהיר אותה מפני מהלך כזה. מעניין בהקשר זה, כי בתזכיר של משרד החוץ של מצרים אכן ניתן ביטוי להערכה שישראל לא תצא למערכה נגד מצרים בלא תמיכתה של ארצות־הברית. נאמר בו כי 'כל הסימנים [...] מעידים כי ישראל אינה מוכנה בנסיבות הקיימות להיכנס לבדה למערכה נגד מצרים'. הסיכויים לפעולה צבאית של ישראל מותנים בראש ובראשונה בתמיכת המעצמות הגדולות מחוץ לאזור. בשלב זה לא סביר שתינתן לישראל התמיכה שהיא רוצה. בין מעצמות המערב קיימת מחלוקת רצינית בשאלת המשך הטיפול במשבר. צרפת שואפת להתרחק מכל אפשרות של מעורבות צבאית בסכסוך. בשיקוליה בדבר אפשרות של מעורבות לטובת ישראל תהיה ארצות־הברית חייבת להביא בחשבון תגובות קשות של ברית־המועצות, חסימת תעלת סואץ על כל הכרוך בה למערב, תגובה צבאית של מצרים נגד יעדים אמריקניים, פגיעה במקורות הנפט והתקוממות גדולה בעולם הערבי נגד ארצות־הברית.[29]

ייתכן גם שהמצרים העריכו שגם אם ישראל תתקיף, זו תהיה פעולה מוגבלת שמצרים לא תתקשה לספוג אותה ולנהל אחר־כך משא־ומתן על הסדר כלשהו מתוך עמדה של עליונות. אין זה מן הנמנע, אם כי אין ראיות לכך, כי המצרים העריכו שלאחר מתקפה ישראלית מוגבלת ייפתח משא־ומתן שבו תוכל אולי מצרים להציע הפסקת הסגר על מצרי טיראן בתמורה לפיקוח בין־לאומי הדוק על פעילותה הגרעינית של ישראל. אפשרות אחרת, שאי־אפשר לשלול אותה, היא שמצרים ניסתה צעד של הונאה שנועד 'להרדים' את ישראל, וכי מצרים שאפה לפתוח במלחמה יזומה על בסיס הפתעה אסטרטגית ומעבר מהיר מהיערכות הגנתית להיערכות להתקפה.

מאפייני הערכת המצב

פרוץ המשבר הצבאי־המדיני ערב מלחמת ששת הימים היה הפתעה מוחלטת לישראל. לימים הודה ראש אמ"ן דאז אהרון יריב: 'המהלך היזום והמאורגן – לא בהסתר, באופן מופגן – של הכנסת כוחות מצריים לסיני היה מהלך שהפתיע אותנו הפתעה אסטרטגית. אבל מאחר שהוא בא במופגן, ומאחר שמבחינת יכולתו של המודיעין לכסות את סיני, מצבנו היה טוב מאוד אז, כמובן שעצם העובדה של התזוזה היא לא היתה הפתעה, אלא ההפתעה היתה עצם ההחלטה על הכנסת כוחות לסיני'. בנוגע ליעדיו של המהלך שנקטה מצרים, ליריב לא היה

29. סקירת מודיעין מיוחדת, הערכת מצב מצרית בסוף מאי 67, המטה הכללי, אגף המודיעין, 16 באוגוסט 1967, אב"ג, תיעוד כרונולוגי כללי (השלמות 8).

ספק שהוא נועד ליצור מציאות טריטוריאלית חדשה במזרח התיכון, שונה במידה רבה מזו שנוצרה בעקבות מלחמת העצמאות וחתימת הסכמי שביתת־הנשק: הוא קובע, וקשה לדעת על סמך מה, כי 'נאצר התכוון כנראה להחזיר את ישראל למה שרבים קוראים "ממדיה הטבעיים"; דהיינו – גבולות החלוקה של 1947, בהתאם לגבולות שקבעה החלטת האו"ם. זאת על ידי מהלכים מדיניים משולבים במהלכים צבאיים וצבאיים למחצה'.[30]

בפרק הזמן שלפני המלחמה אימצו גורמי הערכה רשמיים בישראל את הסברה, כי מאז מבצע קדש מצרים מודעת לנחיתותה הצבאית מול ישראל ולפיכך היא תימנע מצעדים העלולים להביא אותה לידי עימות מלחמתי עם ישראל בעתיד הנראה לעין. בישראל העריכו שמצרים תנהג כך גם במחיר של אי־מימוש מחויבותה הכלל־ערבית והבילטרלית כלפי סוריה. ביטוי בולט להערכת מצב זו נתן הרמטכ"ל רבין בריאיון עיתונאי בערב יום העצמאות 1967. בריאיון נשאל רבין: 'באיזו מידה השפיעה לדעתך תגובת חיל האוויר ב־7 באפריל על הצבא הסורי והנהגתו. מה דעתך על עמדת מצרים בעת התקרית ואחריה'. תשובתו של רבין מפגינה את תחושת הביטחון העצמי של צה"ל בעקבות ההסלמה בגבול הסורי ואת ההערכה המוצקה למדי כי תקריות אלה לא יובילו למעורבות מצרית בסכסוך:

> תקרית ה־7 באפריל המחישה מה שאמרנו תמיד שבהתנגשות ישירה בינינו לבין הצבא הסורי – אין לנו ספק ידו של מי תהיה על העליונה. ההמחשה העיקרית לכך היתה בעיקרה בקרב האווירי [שהתחולל ב־7 באפריל 1967]. המסקנה הסורית היא בינתיים הסטת עיקר המאמץ לפגוע בישראל לתחום החבלנות [פעילות מחבלים]. אני מניח שלנוכח ניסיון העבר הלא רחוק לא ישישו הסורים להתנגשות אווירית או צבאית רצינית עם ישראל, לפחות לא בעתיד הקרוב. ובאשר לעמדה המצרית. עמדה זו הובהרה מספר פעמים, גם אחרי פעולת צה"ל בסמוע. מצרים אמרה כי בתקריות מוגבלות מבחינת היקף ומשך פעולה מתפקידה של כל מדינה ומדינה לטפל בפעולה המתבצעת נגדה בכוחות עצמה. ואם נזכור שעניינה המרכזי של מצרים הוא בוודאי לא התנגשות עם ישראל, וידיעתה הקרובה של מצרים את חוסר היציבות בסוריה, הרי יש להניח שהמצרים ישקלו היטב לפני קבלת החלטה שיהיה בה כדי לסבך אותם עם ישראל.[31]

הערכת המצב בישראל נשענה בעיקר על העובדה שהדרגים הבכירים ביותר בהנהגה המצרית, לרבות הנשיא נאצר עצמו, חזרו והבהירו, הן בהצהרות גלויות והן במגעים דיפלומטיים

30. ראו: הרצאת אהרון יריב (לעיל הערה 27) עמ' 7-8. על ממד ההפתעה בכניסת הכוחות המצריים לסיני ראו: עמי גלוסקא, אשכול תן פקודה: צה"ל וממשלת ישראל בדרך למלחמת ששת הימים, תל־אביב 2004, עמ' 218-219.

31. כידוע, באותו יום התפתחו תקריות אש רחבות בגבול סוריה-ישראל. במהלך התקריות התנהלו קרבות אוויר ובהם הופלו שישה מטוסים של חיל האוויר הסורי. משה שי, 'הרמטכ"ל: פעולת עונשין אחת לא הספיקה לסורים', היום, ללא תאריך, ארכיון הקיבוץ המאוחד (אק"מ), חטיבה 15, גלילי, תיק 1-2, מכל 94.

חשאיים, כי אין פניה של מצרים לעימות צבאי עם ישראל, וכי היא לא תיתן לגורמים מיליטנטיים בעולם הערבי לגרור אותה למלחמה בניגוד לרצונה. התבטאויות אלה לא יכלו שלא להתפרש כהודאה של הנהגת מצרים בחולשתה המדינית והצבאית מול מדינת ישראל. במאי 1967 לא נראָה שנוצרו נסיבות חדשות שיחייבו שינוי בהערכת מצב זו. לדברי שמעון שמיר:

> מאז ראשית שנות ה־60 נאצר הלך ונבלם באפיקים שונים, שבהם התנהלה פעילותו העיקרית. הצמיחה הכלכלית פסקה. הצבא [המצרי] היה תקוע [במלחמת האזרחים] בתימן. הניטרליזם החיובי [גוש של מדינות בלתי־מזדהות בראשות ראש ממשלת הודו, נהרו, נשיא יוגוסלביה, טיטו, ונשיא מצרים, נאצר] התמוטט [...] התלות בסובייטים גברה. במציאות הפאן־ערבית נאצר נחל בזיונות האחד אחרי השני בוועידות הפיסגה, וכל נסיונות האיחוד שלו. בתוך מצרים הרפורמה האגררית נבלמה [...] הבעיות הכלכליות־הפנימיות הלכו והחריפו ולא נראה היה איזה מוצא.[32]

ההנחה היתה כי בנסיבות אלה של חולשה כה בולטת בתחומים כה מגוונים תירתע הנהגת מצרים מעימות עם ישראל. נראה שבתהליך החשיבה לא נתנו את הדעת לאפשרות שדווקא חולשה זו עשויה לדחוף את נאצר לפעולות הרפתקניות רוויות הימור, שיוציאו אותו, כך אולי קיווה, מן המצר.[33]

בהופעתו בוועדת החוץ והביטחון בנובמבר 1966 נתן ראש הממשלה אשכול ביטוי בולט להערכת המצב הרוגעת של ישראל בעת ההיא:

> מאזן הכוחות הצבאי בינינו לבין ארצות ערב הינו משביע רצון [...] מחוץ לסוריה נראה כי מדינות ערב אינן מעונינות עכשיו במלחמה בישראל, וזה בגלל: יחסי הכוחות, הקרע הבינערבי ובגלל הסתבכויות פנימיות, כמו של מצרים בתימן, צבא עיראק עם הכורדים וכו'. תכנית הטילים המצרית עומדת כיום בפני שוקת שבורה, אם כי מן הדין שנמשיך לעקוב בקפדנות אחר צעדיה של מצרים בכיוון זה [...] החלטות ועידת הפסגה של מדינות ערב משנת 1964 על סיכול תכנית המים של ישראל, על הטיית מקורות הירדן ועל הקמת פיקוד משותף יעיל, או שלא בוצעו כלל או שהוחל בביצוען בצורה חלשה, כמו בסוריה, במרחק של 20-25 ק"מ מראשי המעינות. את תגובתנו במשך השנים אתם יודעים. הם ממשיכים עכשיו לעבוד בכוח מוקטן יותר משעבדו בו לפני שהגבנו כפי שהגבנו. הפילוג בעולם הערבי הוא כפי שלא היה אף פעם [...] מעמדו של

32. שמיר (לעיל הערה 20), עמ' 25.

33. במגעים עם הממשל האמריקני חזרו נציגי מצרים והבהירו כי מצרים נחושה בהחלטתה 'להקפיא' (Putting in the Ice-Box) את הסכסוך עם ישראל. ראו: תזכיר מחלקת המדינה, 18 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 2490

נאצר נחלש לא רק בעולם הערבי אלא גם בתוך מצרים גופה על רקע הכשלון בתימן ועל רקע המשבר הכלכלי הגובר.[34]

כאמור, באביב שנת 1967 לא נראו סיבות המחייבות שינוי בהערכת המצב בנוגע לסבירותה של מלחמה באזור. לא היה שום סימן לכך שמצרים שינתה את הערכת המצב שלה בנוגע ליחסי הכוחות בינה לבין ישראל, זו שאימצה לאחר מבצע קדש. ההערכה שמצרים פועלת על בסיס נחיתות אסטרטגית מול ישראל עדיין היתה תקפה. חלק ניכר של צבא מצרים עדיין היה בתימן. תקריות הגבול עם סוריה כבר נעשו עניין שבשגרה ולא נראה שהן מחייבות שינוי בתגובה המצרית ה'מקובלת' זה שנים – גינוי ישראל והימנעות מצעדים העלולים להביא לידי עימות צבאי עמה. סיכומו של דבר, לפי כל הסימנים מצב זה עתיד היה להימשך עוד שנים רבות.[35]

ריכוז הכוחות המצריים בסיני, סילוק כוחות האו"ם מסיני ויותר מכול חסימת מצרי טיראן לשיט של ספינות ישראל וספינות זרות נושאות 'חומרים אסטרטגיים' לישראל סימלו אפוא מפנה חמור, לא צפוי, בעמדת מצרים. מהלכים אלה הדגישו חד־משמעית את הכשל המודיעיני שליווה את תקופת ההמתנה. ימים אחדים לאחר תום המלחמה הופיע שר הביטחון משה דיין בוועדת החוץ והביטחון של הכנסת וציין הערכות מצב אחדות, צבאיות ופוליטיות, שרווחו לפני המלחמה והופרכו במשבר שקדם לה:

ראשית, הערכתנו לגבי התגובה שתהיה על הפעילות שלנו נגד סוריה, נגד אל פתח. הערכתנו בענין זה לא היתה נכונה. לא הערכנו באיזו מידה תראה את עצמה מצרים חייבת או נאלצת להגיב ולהשתתף במערכה. כולנו סברנו כי היא עסוקה בתימן ואינה יכולה להיפנות. נתפסנו בזה שנאצר התרה בסורים באמרו שלא ייכנס למלחמה עם ישראל בשל פיצוץ זה או אחר. אולי הוא עצמו העריך כך. אולם, כדור השלג התגלגל והצטברות הפעילויות, גם ענין סמוע, והתגובה של ירדן נגד מצרים: איפה חיל האוויר שלכם? מדוע אתם נותנים לישראלים לעבור דרך מיצרי טיראן? [חייבו את מצרים לתגובה] [...] איני יודע אם האמינו המצרים בתום לב שאנו עומדים לתקוף את סוריה. אך גם אם היו להם שיקולים אחרים, עובדה היא שענין סוריה היווה גורם מרכזי לתגובתה החריפה של מצרים. ומה שחשוב לנו הוא שלא הערכנו כי אכן כך יהיה. הנחה שנייה שהיתה לא נכונה היא הנחתנו כי כניסת הכוחות המצריים לסיני היתה מסע ראווה [...]

34. דברי ראש הממשלה לוי אשכול, פרוטוקול ישיבת ועדת החוץ והביטחון, 22 בנובמבר 1966, ג"מ א-6181/3.

35. על הערכות המצב בנוגע לסבירותה של מלחמה בתקופה שקדמה למלחמת ששת הימים ראו עדות שייקה גביש, יום עיון על תקופת ההמתנה, 4 בספטמבר 1989, אפעל, יד טבנקין, המדור לתיעוד בעל־פה, עמ' 59-60.

הנחה שלישית שהיתה לא נכונה היא שקשה יהיה למצרים לסלק את כוחות האו"ם משארם א־שייח [...] התברר שאין המנגנון הזה קשה לשילוח.[36]

על בסיס הנחות שגויות אלה אימצה ישראל, לדעת דיין, מדיניות שגויה בתגובותיה על הפעילות המצרית. דיין סבר שישראל שגתה בהחלטתה להבליג על סגירת המצרים לשיט של ספינותיה:

אחרי זה קיבל המושג 'ירייה ראשונה' משמעות מופרזת. דבר בעל משמעות פוליטית חשובה הוא מי פותח במלחמה. ואולם, לדעתי, סגירת המיצרים היוותה את הירייה המלחמתית הראשונה של נאצר, ואנו נתנו לו [אפשרות] לברוח מזה. היה זה אקט מלחמתי מובהק ללא כחל וסרק של בלוקדה, שהצדיק פעולה צבאית שלנו. ואנו נתנו לנאצר לבלוע זאת מבלי תגובה מצידנו. נכון שהיתה פנייה אמריקנית לתת להם לשם כך ארבעים ושמונה שעות. זאת יכולנו לתת. לאחר מכן עמדה בפני ישראל ההכרעה אם היא רואה בזה אקט מלחמתי ויוצאת על כך למלחמה, או שאין מגיבים מיד. [בשל היעדר תגובה] אנו נקלענו למצב מאוד מסובך [...] [היתה גם הנחה שגויה] שארצות־הברית תוכל לפתוח לנו את המיצרים [...] אני רואה כשגיאה את ההנחה שארצות־הברית היתה מסוגלת או נכונה להבטיח בשבילנו את חופש השיט [...] היתה זו מדיניות מוטעית לחשוב כך. גם אילו היו האמריקנים עושים משהו בתחום זה, לא היה בכך כדי לפתור כמלוא הנימה את שאלת ערעור מאזן הכוחות על רקע ריכוז הכוחות המצריים בסיני.[37]

על רקע ההערכה שאין למצרים כוונות לעימות מלחמתי עם ישראל, תהתה ההנהגה בישראל על צעדיה המתגרים של מצרים. לא היה ספק שמצרים מבינה היטב את משמעות צעדיה ואת חומרתם, וכי היא נתנה את הדעת לאפשרות סבירה שישראל תגיב תגובה צבאית בהיקף רחב. גם על רקע זה התקשו גורמי הערכה בישראל וההנהגה המדינית לתת תשובות החלטיות לשאלות חשובות שהתבקשו מן המצב החדש שנוצר. בהיעדר תשובות חד־משמעיות היה גם קשה לגבש מדיניות תגובה ברורה ונחרצת. לפני הנהגת המדינה עמדו השאלות העיקריות האלה:
א. האם החליטה מצרים חד־משמעית לסגת מן המגמה של 'הקפאת הסכסוך', שנקטה מאז מבצע סיני?

36. דברי שר הביטחון משה דיין, פרוטוקול ישיבת ועדת החוץ והביטחון, 13 ביוני 1967, ג"מ א-8161/7. באופוריה שסחפה את המדינה כולה לאחר הניצחון הגדול במלחמה לא נמצא מי שיתבע לחקור את הכשל המודיעיני ואת סיבותיו.
37. דברי שר הביטחון משה דיין, שם. ראו גם: אריה בראון, חותם אישי: משה דיין במלחמת ששת הימים, תל־אביב 7991, עמ' 17.

ב. מה גרם למפנה זה? האם מאמינה מצרים באמת ובתמים כי בכוונת ישראל לתקוף את סוריה או שמא נועדה טענה זו להצדיק מהלך מלחמתי שיעדיו מרחיקי לכת הרבה יותר מהגנה על סוריה?
ג. האם הצליחה מצרים לפתח או לרכוש בחשאי מערכות נשק מתקדמות, המעניקות לה הרגשה של עליונות ביחסי הכוחות שלה עם ישראל?
ד. האם העניקה ברית־המועצות למצרים תמיכה מדינית־צבאית לקראת אפשרות של עימות צבאי באזור?
ה. האם קיימת אפשרות סבירה של מהלך צבאי יזום של מצרים נגד ישראל, ובייחוד אפשרות להפצצה מסיבית של יעדים אסטרטגיים וריכוזי אוכלוסייה?
ו. מה עמדת הממשל האמריקני במשבר? האם יעמוד בהתחייבויות שנתן לישראל בסתר ובגלוי? האם ישלים עם מהלך צבאי יזום של ישראל?

כאמור, לשאלות אלה ואחרות לא היו לישראל תשובות ברורות. בשלבים הראשונים של המשבר נראה בעליל כי ישראל אינה מתייחסת בחומרה יתרה למהלכיה הצבאיים של מצרים, וודאי שאינה רואה בהם סיכון ממשי ומידי. להערכתנו, תרם לראייה הזאת של ישראל גם ריכוז הכוחות המצריים בסיני שנעשה בגלוי ובראוותנות. היה אפשר להניח כי מדינה המבקשת ליזום פעולה צבאית נגד שכנתה תעשה זאת בחשאי. התקדים של ריכוז הכוחות המצריים בסיני בינואר 1960 (מבצע רותם), שהסתיים ב'התקפלותם' ללא עימות כלשהו, נתן מקום לסברה שגם הפעם תסתפק מצרים ב'הפגנת שרירים', שתשפר את מעמדה בעולם הערבי, אך לא תרחיק לכת יותר מכך. האיפוק שגילתה ברית־המועצות בתגובותיה הראשוניות, שבמגעיה הרשמיים עם ישראל העבירה מסר של 'עסקים כרגיל', תרם אף הוא קרוב לוודאי להערכת המצב הרגועה יחסית של ישראל בשלביו הראשונים של המשבר.[38]

בישיבת הממשלה ב־16 במאי 1967 מסר ראש הממשלה ושר הביטחון לוי אשכול סקירה קצרה על תגבור הכוחות המצריים בסיני:

> ההערכה היא, כי על רקע הידיעות והפניות שהגיעו למצרים מסוריה, באשר לכוונת ישראל לפעולה נרחבת נגד סוריה, על רקע ההצהרות והאזהרות הישראליות בימים האחרונים, ועל רקע המצב הקשה בו נמצאה מצרים לאחר ה־7 באפריל, התגבשה החלטה מצרית, לפיה אין ביכולתה במצב הנוכחי לשבת באפס מעשה. על כן החליטו להפגין את נכונותם לבוא לעזרת סוריה במסגרת מימוש הסכם ההגנה המשותף מול האיום הישראלי. יחד עם זאת, יש להניח כי המצרים מקווים על ידי פעולותיהם והפגנתם להשיג אפקט מעשי של הרתעת ישראל מפני מימוש איומה. בביצוע צעדם זה של המצרים יש משום הישג סורי באשר הצליחו לגרור את מצרים בעל כורחה להתיצב גלויות לימינה, ולתת בכך גיבוי עקיף למדיניותה הקיצונית של דמשק כלפי ישראל

38. ראו: לקט אגף המודיעין במטה הכללי, 23 ו־26 בפברואר 1960, ארכיון צה"ל (א"צ) 1034/65/439.

[...] באשר לכוונות המצריות – סביר כי יתערבו רק במקרה של התקפה נרחבת [של ישראל על סוריה] הכוללת כיבוש שטחים והחזקתם.[39]

לא התפתח דיון בעקבות הדיווח, ואשכול מיהר לעבור לדיון בנושאים מדיניים־כלכליים. בישיבה בלשכת הרמטכ"ל בבוקר 61 במאי קבע הרמטכ"ל רבין כי כניסת הכוחות המצריים לסיני נועדה למנוע מצה"ל חופש פעולה בצפון, דהיינו להרתיע את צה"ל מפעולה צבאית נגד סוריה. על רקע זה קבע הרמטכ"ל שצה"ל חייב להיערך בגבול הדרום בצורה שתבטיח את חופש הפעולה שלו גם אם יצטרך לפעול בצפון. עם זאת העריך רבין שאין בתנועות הצבא המצרי משום איום ממשי על ישראל. בדיון הוחלט לתגבר את הכוחות בדרום ולהעמיד כוחות צבא בכוננות לקראת תגבור נוסף. אלוף פיקוד הדרום ישעיהו גביש סבר שהקצאת הכוחות לפיקוד קטנה מדי; הוא דרש להעמיד לרשות הפיקוד כוחות נוספים וגם לקרב את הכוחות אל הגבול ולא להשאירם בבסיסי הקבע שלהם.[40] בישיבת המטכ"ל ב־17 במאי מסר יריב, ראש אמ"ן, את הערכתו לפשר המהלכים המצריים ואת מסקנתו שמצרים אינה מעוניינת בעימות מלחמתי עם ישראל:

בסוף השבוע שעבר הגיעו הסורים למסקנה, שעומדים אנו לעלות עליהם בכוח. את זאת יכול אני לאמר עתה בביטחון [...] יתכן [...] שהמצרים קיבלו בשלב ראשון את המודיעין שנתנו להם הסורים, ואולי מצאו לכך גם אישורים בשטח. ההערכה המצרית היתה שאנו הולכים לתקוף את הסורים ביבשה, כלומר: מבצע גדול, הנופל בקטגוריה של מה שהם קוראים התקפה טוטאלית. מאחר שהערכתם והחלטתם [של המצרים] היא שעל דבר כזה אינם יכולים לעבור לסדר היום [...] לכן צריך לעשות מהלך שיוודע שערוכים הם למצב [...] לכן ראינו העלאת כוננות כללית בכוחות המזויינים המצריים [ואחר כך] [...] התחילו להזיז כוחות לתוך סיני בפומבי ובהפגנתיות רבה. זה ענה להם, כמובן, על כמה מטרות: א. להרתיע אותנו, להשפיע על המעצמות ללחוץ עלינו שלא נעשה מה שהם העריכו או הסורים מעריכים, שנעשה. ב. יש להם רווח מיידי בפרסטיז'ה. ג. זה מבחן כוח של מצרים בעולם הערבי כלפי ישראל [הם מוכיחים שהם אינם פוחדים מפני ישראל].[41]

דומה למדי היתה הערכת הרמטכ"ל בישיבת ועדת החוץ והביטחון ב־17 במאי. מדבריו עולה כי באותו שלב לא היה ברור לישראל המניע של סוריה לטעון לריכוזי כוחות של ישראל בגבולה. האו"ם, לדברי רבין, הציע לערוך ביקורת של מצבת הכוחות באזורים המפורזים ובאזורי ההגנה בקרבת הגבול. ישראל הסכימה וסוריה השהתה את תשובתה: 'אם לסורים

39. דיווח ראש הממשלה, פרוטוקול ישיבת הממשלה, 16 במאי 1967, ג"מ א-8164/4.
40. על דיווח הרמטכ"ל יצחק רבין ראו: אג"ם/מה"ד היסטוריה, מלחמת ששת הימים – המערכה בזירה המצרית, דצמבר 1971, עמ' 41-42.
41. דיון המטה הכללי של צה"ל, 16/67, 17 במאי 1967, ארכיון מרכז רבין.

היה עניין של ממש לבדוק אם יש ריכוזי כוחות, הרי יש הצעה של האו"ם, יש תשובה חיובית עקרונית של ישראל [...] כפי שהיה כל השנים. בכל השנים התשובה הסורית היתה חיובית. הפעם אין תשובה סורית'. אשר למצרים, הזכיר הרמטכ"ל, לאחר התקרית ב־7 באפריל 1967 הם הבהירו שהם מתחייבים שיתערבו במקרה של מתקפה טוטלית על סוריה או על כל מדינה ערבית אחרת:

> המצרים הגיעו אולי להערכה שקיימת אפשרות כזאת של מתקפה [ישראלית על סוריה]. נראה, כי כדי למנוע אותה, או להיות במצב צבאי יותר נוח, אם תתפתח התקפה כזאת, הם עשו מספר הכנות, בקול תרועה גדולה [...] כי כנראה יש להם שיקולים משלהם לזכות בחזרה ביוקרה שנפגמה לאחרונה, להפגין אולי מי היא המדינה הגדולה בעולם הערבי [...] [עם זאת] לפי דעתי מצרים אינה רוצה עדיין באופן בולט להסתבך אתנו [...] ההערכה היא שזו היערכות יותר הגנתית במגמה להרתיע מפני מלחמה רבתי על סוריה [...] אני עדיין משוכנע שמצרים אינה רוצה ביוזמת מלחמה עם ישראל.[42]

על בסיס סקירה זו ועל אף הערכת אמ"ן שמצרים אינה חפצה בעימות מלחמתי, קבע הרמטכ"ל כי צה"ל נוקט צעדי זהירות לקראת כל התפתחות אפשרית ולא צפויה. המהלכים המצריים, הוא קבע, יצרו מצב חדש, בלי קשר לשאלה מה היו כוונותיה המקוריות של מצרים:

> אם כי גם היום אינני מאמין ש[המצרים] יפעלו, הרי המציאות של ריכוז הכוחות המצריים היא כשלעצמה יוצרת לחץ [...] [על רקע זה] ניתנה הוראה להפסיק אימונים [...] כל זה מתוך מטרה לעמוד עם סדר גודל של שלוש מאות טנקים מרוכזים בדרום [...] בעצם אין לי ספק שתכלית המצרים והמטרה הרצויה למצרים היא לא להסתבך [בעימות מלחמתי עם ישראל].[43]

ייתכן שצעדיו של הרמטכ"ל הושפעו גם מהערכות של גורמים במערכת הפוליטית ולפיהן הצעדים שנקטה מצרים מחייבים את ישראל להיערך באופן רציני יותר לקראת מלחמה. בולטת בהקשר זה הערכת המצב שהציג הרמטכ"ל לשעבר משה דיין בישיבת ועדת החוץ והביטחון ב־17 במאי. לפי הערכה זו, מצרים אינה מתכוונת ליזום מלחמה, ועם זאת צעדיה מצביעים בעליל על כך שהיא מביאה בחשבון שייתכן עימות מלחמתי עם ישראל. לפיכך קרוב לוודאי שהיא תסלים את פעילותה ותגובה ישראלית תעניק לה צידוק לצאת למערכה כוללת: 'למה חותרת מצרים'? שאל דיין רטורית באותה ישיבה, והשיב: 'הם חותמים על שטר כבד מאוד במה שהם עושים עכשיו, ודווקא מפני שהם עושים זאת בקול תרועה [...] אם היה מנוי וגמור עם מצרים לא להתערב התערבות צבאית, היא לא היתה עושה זאת. היא

42. דברי הרמטכ"ל יצחק רבין, פרוטוקול ישיבת ועדת החוץ והבטחון, 17 במאי 1967, ג"מ א-8161/6.
43. דיון המטה הכללי של צה"ל, 16/67, 17 במאי 1967, ארכיון מרכז רבין.

היתה מנהלת מדיניות אחרת. ודאי שהמערך שלו הוא הגנתי. אני מניח שהפעילות המצרית תהיה כזאת שהיא לא תפגין ניסיון לכבוש את באר שבע'.[44]

בשיחה עם נציג שגרירות ארצות־הברית בישראל ב־18 במאי נתן שלמה גזית, ראש חטיבת המחקר באמ"ן, ביטוי להערכת המצב הרגועה יחסית בנוגע למהלכיה של מצרים. מה שמצרים עושה עתה, קבע גזית, אינו עיקר דאגותיה של ישראל (is not a real factor). לדבריו, ישראל מודאגת בעיקר מפעילות הטרור מגבול סוריה. הערכת אמ"ן היא שלא חל שינוי באי־רצונה של מצרים להיות מעורבת בעימות מלחמתי עם ישראל. נאצר היה ונשאר ראליסט מושבע (consumate realist) בכל הנוגע ליחסו כלפי ישראל. להערכת גזית, מצרים נדחפה לנקוט צעדים אלה כדי להפגין את נכונותה להגן על 'מדינה אחות'. אין היא מעריכה שצעדים אלה יובילו לעימות מלחמתי עם ישראל. אמנם פינוי כוחות האו"ם מסיני מסבך את המצב, אך הכול הוא חלק מהעמדת הפנים המחושבת של מצרים (part of an elaborate Egyptian charade). הערכה דומה נמסרה גם לשגריר בריטניה בישראל.[45] שנים רבות לאחר המלחמה חזר גזית ואישר את ההערכה המרגיעה שאימץ המודיעין בשלביו הראשונים של המשבר:

> אנחנו לא הופתענו מעצם האקט המצרי. באותו שלב לא ראינו בו את הצעד הראשון לקראת הסלמה שתוביל למלחמה. התיזה הבסיסית היתה שאנו עומדים לפני חזרה על מקרה 'רותם' (למי שלא זוכר, היתה התפתחות ב־1960, כאשר המצרים הכניסו כוחות לסיני כדי להסיר לחץ וליצור איום נגדי, בעקבות התפתחויות בגבול הצפון). לאור התהליך של הסלמה ושל תקריות שהיו בגבול הצפון הערכנו שזה מקרה דומה. את התהליך שבו אבדה השליטה של כמה גורמים על המתרחש לא צפינו באותו זמן [...] צריך לזכור כי הצבא המצרי – וזה היה שונה מן המצב ברותם – לא עבר לסיני בהחבא. אנחנו שמענו את ה'תופים' וה'חצוצרות', עוד לפני שזז החייל המצרי הראשון. כלומר קודם כל היה האקט הדקלרטיבי שבא ואמר ליהודים: 'תראו אנחנו עומדים לנקוט צעדים'. אחר כך התחיל התהליך. אנחנו לא ידענו מלכתחילה מה גודל הצבא המצרי שאמור היה להיכנס לסיני. שאלה גדולה היא אם נאצר ידע מלכתחילה מה גודל הצבא שהוא אמור להניע לסיני. קיימת גם שאלה בעניין 'תפיסת הטרמפ' של נאצר על השתלשלות עניינים זו כדי להתחיל לדלל את כוחותיו בתימן שם היו תקועים כארבע שנים.[46]

44. דברי משה דיין, פרוטוקול ישיבת ועדת החוץ והבטחון, 17 במאי 1967, ג"מ א-8161/6.
45. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 18 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1796
46. 'האלוף במילואים שלמה גזית ברב שיח על המלחמה במלחמת ששת הימים: חשיפת השיחה בין נאצר וחוסיין במלחמת ששת הימים היתה שגיאה', ביטאון אגודת גימלאי צה"ל, יולי 1992.

הדיאלוג עם הממשל האמריקני

מן המקורות המצויים בידינו מתברר שגם לממשל האמריקני לא היתה תמונה ברורה בנוגע לכוונותיו של נאצר – גם שם נשאלה השאלה, אם מהלכיו 'רציניים' ואם הם חלק מתוכנית רחבה יותר או שמא מדובר בצעדי ראווה בלבד. מדיווח שמסר שר החוץ אבא אבן לממשלה ב־16 במאי עולה שההערכה הדומיננטית בממשל היתה: 'התנועות של הצבא המצרי מיועדות לראווה, לתצוגה ולהבעת סולידריות עם סוריה, אולם לאו דווקא לפעולה'. לממשל היה ברור שטענותיו של נאצר בדבר ריכוזי כוחות צה"ל בצפון אינן מבוססות. על רקע זה התגלעה בממשל מחלוקת בשאלה אם מן הראוי ליידע את נאצר שהערכותיו בדבר ריכוזי כוחות צה"ל בגבול הצפון לקראת פעולה מלחמתית נגד סוריה אינן מבוססות. בסופו של דבר הוחלט שלא לעשות כך. הנימוק העיקרי היה החשש שמא בכל זאת תתקוף ישראל את סוריה ואז ייווצר זעם גדול על ארצות־הברית והיא תואשם בשיתוף־פעולה צבאי עם ישראל. הנשיא ג'ונסון שקל לשגר לאזור את סגנו יוברט האמפרי (Humphrey) כדי לעצור את ההידרדרות לקראת מלחמה ואת הסחף במעמדה של ארצות־הברית בעולם הערבי.[47]

במישור הדיפלומטי בלטה בפעילותה של ישראל, בשלבים הראשונים של המשבר, מגמה ברורה של מאמץ לשכנע את מנגנון האו"ם בדבר שקריותה של הטענה על ריכוזי כוחות של צה"ל בגבול עם סוריה. כבר ב־15 במאי הנחה שר החוץ אבא אבן את גדעון רפאל, שגריר ישראל באו"ם, להבהיר לראלף באנץ, סגן מזכיר האו"ם, כי אין ריכוזי כוחות של ישראל בגבול הסורי וכי כל עוד ישרור שקט בצד הישראלי של הגבול יהיה שקט גם בצד הסורי. רפאל מסר כי באנץ הבהיר לו שגם דיווחי כוחות האו"ם מאשרים שאין ריכוזי כוחות של ישראל בצפון. לדברי באנץ מסר מזכיר האו"ם או תאנט דברים ברוח זו לנציג מצרים באו"ם. באנץ עצמו מסר על כך לנציג סוריה באו"ם. גם זרועות הביון של ארצות־הברית קבעו כאמור שאין שחר לטענה בדבר ריכוזי כוחות של צה"ל בגבול הצפון.[48]

ישראל ניסתה לשכנע את מנגנון האו"ם ליצור סחבת במימוש תביעתה של מצרים לפינוי כוחות האו"ם מסיני. ישראל הציעה לאו תאנט לנסות ולהרוויח זמן בטענה שפינוי הכוחות כרוך בבעיות לוגיסטיות ומשפטיות שאינן ניתנות לפתרון מידי. ההערכה בישראל היתה כי הזמן שיחלוף עשוי לצנן את התלהמותה של מצרים ויאפשר לה להסיג את כוחותיה. התוצאה הסופית תהיה הישארות כוחות האו"ם בסיני. בו בזמן אולי תזכה מצרים בנקודות

47. תזכיר מחלקת המדינה, הנשיא במשבר במזרח התיכון, 12 במאי-19 ביוני 1967, 19 בדצמבר 1968, LJL, NSF, NSC Histories, The Middle East Crisis, Vol. 1, Tabs 1-10, No. 2. על הדיווח שמסר אבן לממשלה ראו דיווח שר החוץ אבא אבן, פרוטוקול ישיבת הממשלה, 16 במאי 1967, ג"מ א-8164/4.

48. ראו: דיווח שר החוץ אל שגריר ישראל באו"ם, 15 במאי 1967, וכן דיווח שגרירות ישראל באו"ם אל משרד החוץ, 16 במאי 1967, ג"מ א-7920/1. ראו גם: תזכיר מחלקת המדינה 3, ביוני 1967, LJL, NSF, Country File Middle East Crisis, Vol. 3, Box 107

יוקרה כמי שנחלצה לעזרת מדינה ערבית הנתונה לאיום של ישראל ובסופו של דבר תצליח למנוע את ישראל מלממש את זממה. מגמה זו ביטא יוסף תקוע, איש משרד החוץ, בשדר אל השגריר גדעון רפאל:

> כל המעיין בדו"ח של מזכיר האו"ם לעצרת הכללית [בעניין הוצאת כוחות האו"ם מסיני] אינו יכול אלא להזדעזע מחוסר ההבנה המשפטית והעדר התבונה המדינית שליוו את תגובות האו"ם על דרישות מצרים לפינוי כוח האו"ם בכל שלביהן. יש לקוות שהמזכ"ל מתחיל להבין חומרת החלטתו הפזיזה [לפנות לחלוטין את כוחות האו"ם מסיני ומרצועת עזה]. המזכ"ל נתן כבר סיפוק מלא ליוקרה של מצרים ולזכויותיה הריבוניות. אין צורך שיחזור בו מעמדתו העקרונית כי כוח האו"ם אינו רשאי להישאר באזור בלי הסכמת מצרים. אולם הוא רשאי בהחלט להודיע למצרים כי לאור הדעות שהושמעו כי העצרת היתה צריכה לאשר פינוי הכוח, מאחר שהיא החליטה על הצבתו, ולאור הלחץ לקיים דיון במועצת הביטחון על המצב המסוכן שנוצר באזור, אין לו מנוס אלא להמתין בביצוע הפינוי עד להבהרת המצב על ידי מוסדות האו"ם.[49]

בד בבד השתמשה ישראל במגוון רחב של טענות כדי לשכנע מדינות רבות ככל האפשר ואת מזכיר האו"ם עצמו, כי פינוי כוחות האו"ם מסיני מסכן את היציבות באזור, ובכל מקרה אין לו למזכיר האו"ם סמכות משפטית להחליט על דעת עצמו על פינוי זה: 'במשך אחת־עשרה שנים', כתב שר החוץ אבא אבן למזכיר האו"ם או תאנט, 'היו כוחות האו"ם גורם במאזן הכוחות במזרח התיכון. בהתכתבויות עם קודמך [דאג האמרשלד] הוא הבהיר שכל תביעה לנסיגת כוחות או"ם תובא לדיון במסגרות בין־לאומיות רחבות, תוך כדי בחינת כל ההשלכות האפשריות של צעד כזה. ישראל מודאגת בעיקר מן התוצאות החמורות (grave consequences) של נסיגה חפוזה של כוחות האו"ם מסיני'.[50]

כמו כן הונחה שגריר ישראל באו"ם, גדעון רפאל, להבהיר לראלף באנץ כי כוח החירום של האו"ם בסיני הוקם כדי שישמש גורם חיץ שימנע התפרצות מעשי איבה בין ישראל ומצרים. מבחנו הוא דווקא עתה כאשר מצרים מזרימה כוחות לסיני והסיכון של התפרצות עימות מלחמתי גדולה. בתשובתו כתב באנץ כי מזכיר האו"ם הורה למפקד כוחות האו"ם בסיני, הגנרל ריקייה, להודיע למצרים שהוא מקבל הוראות רק ממזכיר האו"ם עצמו ולא משום גורם מצרי. או תאנט הבהיר שכל פגיעה בחופש הפעולה של כוחות האו"ם היא ביטוי של אי־הסכמתה של מצרים להמשך פעילות הכוח בכלל ומשמעות הדבר עלולה להיות הוצאת כלל הכוח מסיני. באנץ ציין כי המזכ"ל יודע שהוצאת הכוח מסיני עלולה להביא לעימות

49. דיווח משרד החוץ אל ממשלת ישראל באו"ם, 21 במאי 1967, ג"מ א-7920/1. ראו גם: תזכיר מחלקת המדינה, 18 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1796

50. דיווח משלחת ארצות־הברית באו"ם אל מחלקת המדינה, 19 במאי 1967, שם.

מלחמתי. עם זאת, הוא קיבל חוות דעת משפטית ולפיה המשך נוכחות הכוח תלויה במדינה המארחת, דהיינו מצרים.[51]

בו בזמן ניכרת בהתייחסויותיה של ישראל בשאלת המשך נוכחות כוחות או"ם בסיני מגמה ברורה של הימנעות מיצירת רושם של מדינה מפוחדת המתחננת על נפשה. ישראל ביקשה להבהיר שהיא אכן מעוניינת בהמשך נוכחות כוחות האו"ם בסיני, ועם זאת אין לה עניין שתשתמע מכך מסקנה שהיא רואה בכוחות האו"ם גורם שאמור להגן עליה מפני תוקפנות מצרית. כוחה של ישראל עמה להשיב מלחמה ולהביס את הקמים עליה; ואולם אין היא מעוניינת בהפגנת כוח לשמה, אלא בהמשך היציבות. היא יודעת שעימות ישראלי־ערבי אינו משרת אינטרס של אף אחד מן הצדדים, אף לא שלה – גם אם כצפוי יסתיים העימות בניצחון שלה.

ביטוי בולט למגמה זו ניתן בשדר מסווג שהעביר ראש הממשלה אשכול לשגריר ישראל באו"ם. בשדר הנחה אשכול את השגריר להציע למזכיר האו"ם לבקר בישראל ובמצרים. אין ספק שההצעה היתה ניסיון להרוויח זמן מתוך הנחה סבירה כשהיא לעצמה, כי חלוף הזמן 'יצנן' את הרוחות ויאפשר אולי פתרון מדיני שקט של המשבר. עם זאת, אשכול הדגיש כי אסור שייוודע כי ישראל אחראית ליוזמה זו. חששו העיקרי הוא שהדבר יתפרש כביטוי של פחדנות ורצון להימנע מעימות מלחמתי בכל מחיר.[52]

כבר בשלבים הראשונים של המשבר העבירה ישראל לממשל האמריקני הבהרות והערכות בנוגע לרקע למשבר ולעמדותיה והדגישה את העיקרים האלה: (א) אין ריכוזים של צה"ל בגבול עם סוריה; (ב) כל עוד אין תקריות, אין שום סיבה לדאגה (absolutely no cause for concern) מפני פעולה של ישראל נגד סוריה; (ג) ישראל מאמינה כי לסוריה יש עניין לגרור את מצרים למלחמה עם ישראל; (ד) סוריה רואה בפעילות הצבאית של מצרים, ובעיקר בריכוז כוחותיה בסיני, עידוד להמשך הפעילות האלימה של סוריה על מגוון מאפייניה. ישראל הבהירה לממשל כי אין לה התנגדות להעברת מידע זה לידי מצרים.[53]

ואכן הממשל מיהר להעביר מידע ברוח זו לידי גורמים בכירים בממשל המצרי. כמו כן הבהירו נציגי הממשל למצרים שגם למערכות הביון של ארצות־הברית אין מידע על שינוי חריג כלשהו בהיערכות של כוחות צה"ל בגבול הצפון. עם זאת טרחו נציגי הממשל להדגיש כי פנו לישראל בדרגים הגבוהים ביותר (הכוונה לשדר הנשיא ג'ונסון אל ראש הממשלה אשכול ב־17 במאי 1967) ותבעו ממנה לגלות ריסון בפעולותיה ובתגובותיה. בו בזמן נתבעה

51. ראו: דיווח משרד החוץ אל שגריר ישראל באו"ם, 17 במאי 1967, וכן דיווח שגרירות ישראל באו"ם אל משרד החוץ, 17 במאי 1967, ג"מ א-1/7920.

52. דיווח משלחת ארצות־הברית באו"ם אל מחלקת המדינה, 18 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1796

53. תזכיר מחלקת המדינה, 15 במאי 1967, שם. ראו גם: דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 15 במאי 1967, *FRUS*, 19, 1964-1968

גם מצרים לגלות איפוק. מצרים נדרשה להפעיל את השפעתה בסוריה כדי שגם זו תגלה ריסון בהתנהגותה. מסרים אלה, כמו שנראה, לא השיגו את יעדם.[54]

כניסת הכוחות המצריים לסיני, ובעיקר לאזור שארם א־שייח, הובילו את הממשל האמריקני להערכה כי ישראל עשויה לתקוף את הכוחות המצריים בסיני, ובעיקר את אלה שבאזור שארם א־שייח. על רקע זה העביר הנשיא ג'ונסון ב־71 במאי שדר אל ראש הממשלה לוי אשכול. בשדר הביע ג'ונסון הבנה למצבה הקשה של ישראל, ששכנותיה מבקשות למתוח את סבלנותה עד קצה גבול היכולת (having your patience tried to the limit), אולם ביטויי ההבנה למצוקותיה של מדינת ישראל לא זכו לתרגום של תמיכה מעשית בה מצד הממשל. נהפוך הוא, כל מעייניו של הנשיא בשעה זו היו נתונים למאמץ להצר את צעדיה של ישראל ולמנוע אותה מלממש את זכותה להגנה עצמית. במצב זה ביקש הנשיא להדגיש בתקיפות (in the strongest terms) את הצורך שישראל תימנע מצעדים שיגבירו את המתיחות באזור.[55]

בהמשך השדר תבע הנשיא שישראל תשמור על מסגרת של 'התייעצויות הדוקות' (closest consultations) עם ידידותיה העיקריות ובראשן ארצות־הברית. פירושה המעשי של תביעה זו היה שישראל תימנע מנקיטת צעדים בלי לקבל את הסכמתה של ארצות־הברית. כדי להסיר ספקות בנוגע לנחישות תביעותיו של הנשיא, הוא סיים את מכתבו באזהרה חד־משמעית לישראל (שעליה המליץ מזכיר המדינה דין ראסק) להימנע מלנקוט צעדים צבאיים חד־צדדיים; 'ולא, הוא איים, היא תסתכן באובדן המחויבות האמריקנית כלפיה: 'אני בטוח שאתה תוכל להבין, כי לא אוכל לקבל אחריות כלשהי בשם ארצות־הברית כלפי מצבים שיתפתחו עקב פעולות שתנקוט ישראל ללא התייעצות מוקדמת עם ארצות־הברית' (Cannot accept any responsibility on behalf of the United States for situations which arise as the result of actions on which we are not consulted).[65]

אין ספק כי שדר הנשיא ביטא עמדות חמורות מנקודת ראותה של מדינת ישראל. השדר התעלם לחלוטין מהתחייבויות של הממשל האמריקני שהועברו לישראל לאחר מבצע סיני בנושא חופש השיט במצרי טיראן. עוד התעלם השדר מכמה וכמה ערובות שהדרגים הבכירים ביותר בממשל העניקו לממשלות ישראל השונות, הן בנוגע להבטחת ריבונותה ושלמותה הטריטוריאלית, הן בנוגע לאיומים שיעמידו אותה בסכנה והן בנוגע להבטחת חופש השיט במצרי טיראן:

א. בתזכיר של מחלקת המדינה מ־11 בפברואר 1957 נקבע כי 'ארצות־הברית סבורה שמצרי טיראן הם נתיב שיט בין־לאומי ולשום מדינה אין זכות למנוע מעבר חופשי ובתום לב (Free and innocent passage) במְצָרים [...] בהיעדר הכרעה של גוף בין־לאומי מוסמך, תהיה

54. דיווח שגרירות ארצות־הברית במצרים אל מחלקת המדינה, 16 במאי 1967, שם.
55. תזכיר מחלקת המדינה, 17 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 2185
56. שם.

ארצות־הברית מוכנה לממש את הזכות למעבר חופשי ובתום לב ולהבטיח הכרה כללית בזכות זו'.[57]

ב. התבטאויות ברוח דומה ניתנו גם לאחר מכן: בנאום לאומה של הנשיא אייזנהואר ב־20 בפברואר 1957, בדברי מזכיר המדינה, ג'ון פוסטר דאלס, במסיבת עיתונאים ב־26 במרס 1957, בהצהרה של הנרי קבוט לודג', שגריר ארצות־הברית באו"ם, ב־1 במרס 1957 ובמכתב הנשיא אייזנהואר אל ראש הממשלה דוד בן־גוריון ב־2 במרס 1957.[58]

ג. בעקבות פגישתו של הנשיא קנדי עם בן־גוריון ב־30 במאי 1961 הוא אמר במסיבת עיתונאים: 'האינטרסים שלנו קרובים מאוד לשלכם [של ישראל]. אנו מבקשים להבטיח שאתם לא תהיו נתונים לתוקפנות. התקפה עליכם היא התקפה על האו"ם ועל ההצהרה המשולשת. הדבר יגרור מעורבות שלנו'.[95]

ד. בשיחות של סגן שר הביטחון שמעון פרס עם אנשי ממשל בארצות־הברית במאי 1962 נאמר לו שאם תותקף ישראל תראה ארצות־הברית את עצמה נוגעת בדבר ומעורבת, וכי מצרים יודעת זאת היטב. עוד הובהר כי ארצות־הברית לא תירתע מפעולה גם אם יהיה איום נגדי של רוסיה. ארצות־הברית מעוניינת בישראל חזקה הן כשלעצמה והן ככוח מרתיע.[60]

ה. בהצהרה של הנשיא קנדי ב־8 במאי 1963 הוא קבע שארצות־הברית תתמוך בהבטחת בטחונה של מדינת ישראל ובטחון שכנותיה ובמקרה של תוקפנות או איום בתוקפנות תפעל ארצות־הברית באו"ם ומחוצה לו כדי להפסיק את התוקפנות או את האיום בתוקפנות. הנשיא ג'ונסון חזר על מחויבות זו בשדר אל ראש הממשלה אשכול ב־2 בינואר 1964. הצהרה דומה ניתנה בהודעה המשותפת שפורסמה לאחר פגישתו של אשכול עם הנשיא ג'ונסון בראשית יוני 1964.[61]

ו. בסיום ביקורו של אשכול בארצות־הברית, ב־3 ביוני 1964, נכללה בהודעה המשותפת הפִּסקה הזאת: 'הנשיא ג'ונסון חזר והדגיש לפני ראש הממשלה אשכול את תמיכת ארצות־הברית בשלמות הטריטוריאלית ובעצמאות המדינית של כל מדינות המזרח התיכון, ואת התנגדותה התקיפה של ארצות־הברית לכל תוקפנות ושימוש בכוח או איום בשימוש בכוח נגד מדינה אחרת באזור'.[62]

57. תזכיר מחלקת המדינה, 23 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1795

58. ראו: תזכיר מחלקת המדינה על הצהרות ראשי הממשל האמריקני בנוגע לשיט במצרי טיראן, 31 במאי 1967, NA, NND 989509, Box 15

59. ההצהרה המשולשת: הצהרתן של שלוש מעצמות המערב – ארצות הברית, בריטניה וצרפת – מ־25 במאי 1950 על עמדתן בסוגיות הנוגעות לסכסוך הישראלי־ערבי. תזכיר משרד החוץ, ללא תאריך, ג"מ חצ 3377/9.

60. שם.

61. ראו: תזכיר מחלקת המדינה, 19 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 181

62. ראו: הרצאת אפרים עברון, סמינריון בנושא המזרח התיכון עשרים שנה לאחר מלחמת ששת הימים, משבר מאי-יוני 1967 – הזירה האמריקנית, אוניברסיטת תל־אביב, מרכז דיין ללימודי המזרח התיכון ואפריקה, 25 בנובמבר 1987, עמ' 10.

בשל בטחונות אלה אין תמה ששדר הנשיא ג׳ונסון התקבל באכזבה רבה בישראל. מאז נכנס ג׳ונסון לתפקידו, לאחר רצח הנשיא קנדי, הוא טרח להדגיש את ידידותו לישראל בדיבורים ובמעשים. עם כניסתו לתפקיד הוא אמר לדיפלומט ישראלי, כי ׳ישראל איבדה ידיד [הנשיא קנדי] אך קיבלה ידיד טוב יותר [אותו עצמו]׳. בזמן כהונתו הוא אישר מכירת טנקים וגם מטוסי קרב מדגם סקייהוק לישראל. הוא היה הנשיא הראשון שהזמין את ראש ממשלת ישראל לביקור ממלכתי בארצות־הברית (ביקור אשכול בארצות־הברית ביוני 1964). הוא יצא מגדרו כדי לארח רשמית את הנשיא זלמן שזר בוושינגטון. לפיכך היו בישראל ציפיות שבעקבות המהלכים המתגרים של מצרים הוא יפגין ידידות ותמיכה בישראל. ואולם הנשיא ג׳ונסון החליט לאמץ דרך פעולה שתמנע בכל מחיר מלחמה בין ישראל לערבים. היה ברור לו שכוח הלחץ של הממשל על מצרים נמוך למדי בשל קשריה ההדוקים של מצרים עם ברית־המועצות. על רקע זה הוא הפנה את עיקר לחציו כלפי ישראל ותבע ממנה בבוטות שלא להגיב צבאית, לפי שעה לפחות.[63]

שדר הנשיא ביטא אפוא גישה לא תומכת של הממשל כלפי ישראל בשעה קשה ומאיימת. לא זו בלבד שהנשיא נמנע מלחזור על מחויבות כלשהי כלפי ישראל, הן בנוגע להבטחת שלמותה הטריטוריאלית והן בנוגע לזכותה לחופש שיט במצרי טיראן, אלא שהוא אף פעל להצר מאוד את חופש הפעולה שלה. בעצם הוא ביקש לשלול ממנה את זכות התגובה כנגד האיומים הקשים המופנים כלפיה. בשיחה עם שגריר ארצות־הברית בישראל וולוורת׳ בארבור, יום לאחר קבלת השדר, קבע אבא אבן כי משמעות תביעתה של ארצות־הברית ל׳התייעצויות׳ היא תביעה מישראל לקבל תכתיב מארצות־הברית בנוגע לדרכי התגובה שלה.[64] כדי שלא להותיר ספק כלשהו בנוגע לכוונותיו של הממשל האמריקני למנוע את ישראל מלהפעיל את כוחה הצבאי נגד מצרים טרח השגריר להוסיף לשדר הנשיא ׳הבהרות בעל־פה׳. את ההבהרות האלה ניסח יוג׳ין רוסטאו, תת־מזכיר המדינה. רוסטאו שוחח עם אברהם הרמן, שגריר ישראל בארצות־הברית, וביקש ממנו להעביר לממשלת ישראל אזהרה חד־משמעית לבל תתקוף את הכוחות המצריים המוצבים בשארם א־שייח.[65]

ואכן, בתזכיר של הממשל האמריקני שעסק בניתוח היסטורי של מדיניות ארצות־הברית בתקופה הנדונה נקבע כי ההחלטה המשמעותית הראשונה של הממשל כבר בשלבים הראשונים של המשבר היתה למנוע את ישראל מלפעול בדרך צבאית. מן התזכיר מתברר כי בממשל הועלתה גם דעה שונה ולפיה על הממשל לאפשר לישראל לפעול כראות עיניה, אולם דעה זו נדחתה כמעט על הסף. בתזכיר נקבע כי השיקולים שעמדו לנגד עיניו של הממשל היו: (א) רצון כן למנוע מלחמה עקובה מדם במזרח התיכון; (ב) חשש שמא תספוג ישראל מכה

63. עברון, שם, עמ׳ 8.

64. ראו: שיחת אבן עם השגריר בארבור, דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 18 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1795

65. תזכיר מחלקת המדינה, 18 במאי 1967, Ibid., Box 1796.

קשה וארצות־הברית תיאלץ לסייע לה אגב סיכון יחסיה עם העולם הערבי בשעה שהיא עצמה שקועה עד צוואר במלחמת וייטנאם; (ג) ההערכה שכל עימות צבאי ירחיק את הסיכוי להסדר ישראלי־ערבי בעתיד.[66]

הדעה שיש לאפשר לישראל לפעול בכוח התבססה על הקביעה שישראל הרגישה מאוימת מאוד. כל ממשלה במצב כזה, כך נטען, ובכלל זה הממשל האמריקני, היתה שוקלת פעולה כוחנית כדי להבטיח את האינטרסים שלה. ארצות־הברית, נאמר בתזכיר במידה מדהימה למדי של גילוי לב וכנות, שאינה מצויה בדרך־כלל בתזכירים רשמיים של הממשל האמריקני, הטיפה נגד מדיניות תגמול, אך לא הציעה לישראל מעולם חלופות טובות יותר לפתרון מצוקותיה הבטחוניות. לישראל, כך נכתב, היו ספקות אם אכן הממשל יכול להביא לפתרון המשבר ללא מלחמה. מן התזכיר ניתן להניח שגם לנשיא ג'ונסון עצמו היו ספקות בנושא זה.[67]

מובן שמשמעותו החמורה של שדר הנשיא לא נעלמה מעיניו של ראש הממשלה אשכול. בשדר תשובה ארוך ומפורט ניכרת מגמתו המובהקת 'להלך בין הטיפות'. מצד אחד הוא ביקש להבהיר לנשיא את אי־שביעות רצונו מהתעלמות השדר הנשיאותי מן המחויבויות של הממשל האמריקני כלפי ישראל ומן הניסיון של ארצות־הברית להצר מאוד את חופש הפעולה של ישראל בשעה קשה זו. מצד אחר בלט בשדר מאמץ עליון של אשכול לשמור על כבודו של הנשיא ולהימנע בכל מחיר מהתגרות בו כדי שלא להחריף את עמדות הממשל כלפי ישראל.[68]

מן השדר של אשכול אל הנשיא ג'ונסון עולה, כי בשלב זה עדיין נתפסו סוריה ומדיניותה כמי שעומדות במרכז מעייניה של ישראל. בראשית השדר ציין אשכול כי הגורם המרכזי למשבר הוא מדיניות הטרור שסוריה נוקטת נגד ישראל. ממשלת ישראל, הוסיף אשכול, גילתה איפוק רב בתגובותיה על ההתגרויות של סוריה. בהתייחסות עקיפה ובמידה רבה ביקורתית לתביעתו של הנשיא 'לשמור על איפוק' קובע אשכול כי הבעיה לא תיפתר בהימנעות ממושכת של ישראל מתגובה צבאית. הגם שפעולות טרור רבות נגד ישראל בוצעו מגבולות ירדן ולבנון, ישראל יודעת היטב שסוריה היא האחראית להן וכי מטרתה לגרור מדינות אלה לעימות עם ישראל. ואולם ישראל לא תיגרר אחרי מזימה זו של סוריה. המסקנה המתבקשת היא גינוי מדיניות הטרור של סוריה והרתעתה מפני המשכתה. אין ספק שבכך ביקש אשכול להבהיר לנשיא שישראל לא תחזור על השגיאה שעשתה בשלהי שנת 1966 כאשר הגיבה בפעולה צבאית נרחבת (פעולת סמוע) נגד ירדן וקוממה עליה את הממשל האמריקני. קרוב לוודאי שראש הממשלה קיווה כי מיקוד התגובה במשטר פרו־סובייטי כמו המשטר הסורי יגביר את אהדת הממשל האמריקני לישראל ולתגובות הצבאיות שלה.[69]

66. את התזכיר חיבר הרולד סונדרס. ראו: תזכיר מחלקת המדינה, 20 בדצמבר 1968, LJL, NSF, NSC Histories, The Middle East Crisis, Vol. 1, Tabs 1-10, No. 2

67. שם.

68. תזכיר מחלקת המדינה, 18 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1795

את חלקו השני של השדר ייחד אשכול לאיום שנוצר עקב כניסת הכוחות המצריים לסיני. לריכוז הכוחות המצריים בסיני, ובכלל זה ארבע דיביזיות בערך עם כ־600 טנקים, הדגיש אשכול, אין שום הצדקה אובייקטיבית. מצרים יודעת היטב שישראל אינה מרכזת כוחות בגבולה הצפוני מול סוריה. היא קיבלה אישור לקביעה זו גם ממקורות האו״ם וגם מגורמים אחרים (דהיינו הממשל האמריקני). למרות זאת מצרים ממשיכה לתגבר את כוחותיה בסיני. מהלכים אלה של מצרים חייבו את ישראל לנקוט צעדי זהירות ולתגבר את כוחותיה בדרום. כאן חזר אשכול וגלגל את הכדור לפתחה של סוריה. כניסת הכוחות המצריים לסיני, הזהיר אשכול, עלולה לעודד את סוריה להמשיך במדיניות הטרור, שכן תמיכתה של מצרים בה עלולה להתפרש כתמיכה כלל־ערבית במהלכיה. הדרך היחידה למנוע הסלמה היא להחזיר את המצב לקדמותו.[70]

אשר לאו״ם, כתב אשכול, יהיה זה מצער מאוד אם האו״ם יפגין חוסר נחישות בכל הנוגע לנוכחות כוחותיו בסיני. אין זה מתפקידו של האו״ם להסתלק מן השטח כדי להקל על אחד הצדדים לבצע פעולה התקפית נגד הצד האחר. ישראל מקווה שמזכיר האו״ם לא יסכים לשינוי הסטטוס קוו בסיני בלי לקבל מנדט לכך מעצרת האו״ם. אגב כך הבליע אשכול ביקורת מרומזת כלפי הממשל האמריקני ורצונו להתנער מן ההתחייבויות שקיבל עליו לאחר מבצע קדש. לאחר המבצע הסכימה ישראל לקבל עליה סיכונים מרחיקי לכת ביוזמת הממשל האמריקני להסדר שבו נסוגו כוחותיה מסיני ומרצועת עזה. אחת התמורות לסיכונים אלה היתה ההסכמה להצבת כוחות או״ם בסיני. המסקנה מדברי אשכול היתה ברורה: לא ייתכן שהממשל יתכחש עתה להסדר שהוא יזם עשור קודם לכן. אם כן, מה שעומד על הפרק אינו רק אופן התנהלותו של האו״ם, שממילא לא היו לישראל מעולם ציפיות גבוהות ממנו. מה שעומד עתה על הפרק הוא הממשל האמריקני ואמינות המחויבויות שהוא קיבל עליו.[71]

בסיום השדר הבהיר אשכול לנשיא את הציפיות שיש לישראל עתה מן הממשל האמריקני. אגב כך הוא הבליע אזהרה לממשל לבל ישלה את עצמו כי מדיניותו הלא מאוזנת במשבר והלחץ הלא הוגן שהוא מפעיל על ישראל לבל תממש את זכותה הטבעית להגנה עצמית יניבו את הפֵּרות הרצויים לו, דהיינו מניעת עימות מלחמתי. ההפך הוא הנכון; לדבריו, מצרים וסוריה סבורות שמובטחת להן תמיכת ברית־המועצות ולכן אין להן סיבה לרסן את פעולותיהן. אם הממשל האמריקני סבור, כך רמז, שנקיטת עמדה 'ניטרלית' במשבר תקדם את הסיכוי ליישבו בדרכי שלום הוא טועה. עמדה כזאת רק תעודד את המשטרים הערביים

69. שדר ראש הממשלה אשכול אל הנשיא ג׳ונסון, 18 במאי 1967, Ibid., Box 1816.
70. תזכיר מחלקת המדינה, 18 במאי 1967, Ibid., Box 1795.
71. שם.

הרדיקליים להחריף את המשבר. נדרשת עתה הבהרה חד־משמעית של הממשל האמריקני להנהגת ברית־המועצות בדבר מחויבותו החד־משמעית לבטחונה של מדינת ישראל. אם תבין ברית־המועצות, כך משתמע מן השדר, שארצות־הברית תומכת בישראל, ולא תתנכר לה גם אם תחליט ישראל לפעול צבאית, יש סיכוי שהיא תפעיל את השפעתה כדי לרסן את מצרים ואת סוריה. זהו צעד בעל חשיבות רבה, טען אשכול, ומרכיב יסודי בסיכויים ליישב את המשבר. אשכול הזכיר לנשיא שעל הפרק עומדות לא רק ההתחייבויות של ממשל הנשיא אייזנהואר לאחר מבצע קדש, אלא ערבויות שכל הממשלים בארצות־הברית, ובכלל זה הממשל הנוכחי, העניקו לישראל לשמירת ריבונותה ושלמותה הטריטוריאלית. אשכול הזכיר לנשיא את דבריו אליו בשיחותיהם בראשית יוני 1964, אז הרעיף על ישראל מחמאות רבות והבטחות מפורשות לעמוד לצדה אם ייווצר איום חמור עליה. במחווה של בעלת־ברית קרובה הדגיש אשכול כי ישראל מבינה היטב את מצבה הקשה של ארצות־הברית בשעה זו ואת אי־רצונה להיות מחויבת לצעדים של ישראל שנעשו בלא היוועצות עמה, ואולם במצב שנוצר עם ריכוז הכוחות המצריים בסיני והמשך פעולות הטרור נגד ישראל בגבולה הצפוני, ארצות־הברית חייבת להדגיש את מחויבותה כלפי ישראל.[72]

משדר ראש הממשלה לנשיא ג'ונסון מתברר אפוא כי ב־17 וב־18 במאי 1967 עדיין לא נתפסה כניסת הכוחות המצריים לסיני כאיום חמור במיוחד על מדינת ישראל. כאמור, ההערכה היתה שזהו צעד הפגנתי בעיקרו של דבר, שבאמצעותו מצרים מבקשת להבליט את מעמדה הבכיר בעולם הערבי ואת יכולתה להרתיע את ישראל מפני פעולה נגד מדינה ערבית אחרת. ישראל, כך יש להניח, קיוותה שהימנעותה מהבלטת צעדיה המתגרים של מצרים תאפשר למצרים להחזיר את המצב לקדמותו בלי שתיפגע יוקרתה. לא מקרה הוא שסוגיית מדיניות הטרור של סוריה מאוזכרת במקום הראשון בשדר ראש הממשלה, ורק לאחר מכן בעיית כוחותיה של מצרים בסיני. מגמות 'מרגיעות' כאלה קיבלו ביטוי גם בתדריכים של גורמים רשמיים לעיתונאים זרים.[73]

האיום הסורי תפס מקום של כבוד בשיחות של נציגי ישראל עם אנשי הממשל. בעניין זה הדגישו נציגי ישראל כי האיום הסורי מכוון כלפי יציבותו של המזרח התיכון ומשמעותו פוליטית ולא רק צבאית. סוריה, כך נטען, מנסה לשנות בכוח את הסטטוס קוו הפוליטי שנוצר באזור מאז מלחמת העצמאות; היא מנסה להכניס לזירה גורם פוליטי נוסף – 'תנועת השחרור הפלסטינית'. מגמה זו עלולה לערער את מאזן הכוחות העדין שהתהווה באזור והתבסס על מערכת יחסים בין מדינות ריבוניות בלבד. אין ספק שבדברים אלה ביקשו נציגי ישראל להדגיש את האיום ההולך וגדל על ממלכת ירדן בעקבות התחזקותם של הפלסטינים והקשר ההדוק המתפתח בין הנהגתם לבין הנהגת סוריה. הממשל האמריקני היה אמור להפנים את

72. שם.

73. ראו בהקשר זה: James Feron, 'Israel watching moves by Arabs but gives no evidence of being disturbed', *The New York Times*, 17 May 1967, p. 29

המסר הברור של אשכול, שהאיום הסורי, ובעקבותיו המצרי, נוגע לא לישראל בלבד אלא הוא מסכן גם אינטרסים חיוניים של ארצות־הברית באזור.[74]

האיום הסורי תפס מקום דומיננטי גם בשיחה של שר החוץ אבן עם השגריר בארבור ביום קבלת שדר הנשיא. אבן הרחיק לכת בהבלטת אחריותה של סוריה לפרוץ המשבר. הוא הציג את מצרים כ׳קורבן תמים׳ למזימותיה של סוריה. לדבריו, סוריה היא שסיבכה את מצרים במשבר שלמצרים לא היה עניין להסתבך בו. היא מנסה לסבך גם את ירדן ולבנון בעימות עם ישראל. ואולם ישראל מודעת למזימות אלה. היעד של ישראל עתה (שלא כמו במקרה פעולת סמוע) הוא סוריה. ישראל מעריכה את העצה של הנשיא לנהוג באיפוק, אולם היא מבקשת לדעת מה הנשיא מייעץ לה לעשות במקרה שתתבצע פעולת טרור נוספת נגדה. מתי מגיעה השעה שהתביעה לאיפוק לא תהיה עוד מוצדקת. על רקע חשדות שרווחו קרוב לוודאי בממשל האמריקני ולפיהן צה״ל נקט כלפי סוריה ׳מדיניות עצמאית׳ וליבה את המתיחות עמה בלי ליידע את הדרג המדיני בכול, קבע אבן נחרצות כי אין לחשדות אלה שחר. הצבא נמצא בשליטה מלאה (fully in control) של הדרג המדיני ולא תהיינה ׳תגובות אוטומטיות׳ (no automatic switches are open) של צה״ל כנגד הפעילות הסורית. ספק רב אם הוא עצמו היה משוכנע באמיתות דבריו אלה.[75]

גם בפגישה של ראש הממשלה עם עורכי עיתונים ב־18 במאי 1967 ניתן ביטוי להתמקדות בזירה הסורית בשלב ההוא. ראש הממשלה מסר לעורכים כי למרות העליונות המופגנת של צה״ל ככלל ושל חיל האוויר בפרט לאחר התקרית ב־7 באפריל 1967 ברמת הגולן, נמשכו חדירות מסוריה לשטח ישראל. המשמעות היא שהמהלומה שקיבלה סוריה ב־7 באפריל לא יצרה כלפיה ממד אמין של הרתעה. על רקע זה תמוהים למדי דברי אשכול על החלטתו להזהיר את סוריה בפומבי כי המשך הפעילות נגד ישראל יגרור תגובה ישראלית נמרצת. האם האמין שהצהרות מתלהמות, שכמותן נשמעו חדשים לַבְּקָרים, יצליחו להשיג את מה שלא השיגו פעולות נמרצות בשטח? הסורים, לטענת אשכול, הפיצו שמועות חסרות שחר כאילו ישראל מרכזת בגבול הצפוני כוחות גדולים ומתכוננת למתקפה גדולה על סוריה. ישראל הסכימה להצעה של אוד בול, מפקד כוחות האו״ם באזור, לאפשר ביקורת של האו״ם לבדיקת טענותיה של סוריה. עד כה, אמר אשכול, טרם נתקבלה תשובת סוריה. אשכול מסר לעורכים פרטים על היקף הכוחות המצריים בסיני וטען שצה״ל מעריך שהיערכותה של מצרים בסיני היא הגנתית באופיה ולא התקפית. לדבריו, היערכות זו נועדה לאיים על ישראל שלא תעז לתקוף את סוריה ובו בזמן היא נועדה להעלות את יוקרתו של הנשיא נאצר. למרות הערכות ׳מרגיעות׳ אלה, הבהיר אשכול, ישראל גייסה כוחות שלהערכתה הכרחיים למנוע מתקפה של צבא מצרים.[76]

74. שיחת השגריר הרמן עם יוג׳ין רוסטאו, תת־מזכיר המדינה, תזכיר מחלקת המדינה, 17 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1796

75. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 18 במאי 1967, Ibid., Box 1795

76. ראו: תזכיר משרד ראש הממשלה, 18 במאי 1967, ג״מ א-7920/4.

ראשיתו של מהפך בהערכת האיום

בהמשך דבריו ניכרת אצל אשכול ספקנות בולטת אם ההערכות ה'מרגיעות' של צה"ל בדבר אופי הפעילות המצרית אכן תקפות. בתשובה לשאלתו של עורך ידיעות אחרונות, ד"ר הרצל רוזנבלום, מדוע הממשלה מעוניינת להזין את העיתונות בהצהרות ובפירושים מרגיעים בהקשר לריכוזי הכוחות המצריים בסיני אמר אשכול, כי בשלב הראשון היו אלה ההערכות הדומיננטיות. ואולם היום, בכל ההתדיינויות עם נציגים זרים 'אנו הרימונו זעקה, אולי לא מספקת', בנוגע לאיום המצרי. בשלב זה ראש הממשלה גם לא היה מוכן להתחייב שמאחורי המהלכים של מצרים עומדת ברית־המועצות, המבקשת להביא לידי 'סמאטוכה', כדבריו, במזרח התיכון.[77]

ואכן ב־18 במאי בערב וביתר עוצמה ב־19 במאי החל להסתמן מפנה דרמטי בהערכת המצב בישראל. ניכר שגברו החששות מפני הידרדרות לעימות מלחמתי כולל. בפגישה עם תת־מזכיר המדינה יוג'ין רוסטאו ב־18 במאי דיווח לו שגריר ישראל בארצות־הברית אברהם הרמן, שישראל בוחנת מחדש את הערכתה שכניסת הצבא המצרי לסיני נועדה לצורכי ראווה. אמנם עדיין לא התגבשה חד־משמעית הערכת מצב אחרת, אולם הספקות בדבר תקפותה של הערכת המצב הקודמת כבר ניכרים היטב.[78] בפגישה של שר החוץ אבן וראש אמ"ן אהרון יריב עם השגריר בארבור ב־18 במאי ניתן ביטוי מודגש למפנה ההולך ומסתמן בהערכת המצב בישראל בנוגע לפעילות הצבאית המצרית בסיני ולחרדה ההולכת וגוברת עקב כך. חלק דומיננטי של השיחה יוחד לסקירה של מאפייני ההיערכות המצרית בסיני ואופיה המאיים מנקודת ראותה של ישראל. יריב מסר לשגריר, שעל־פי הנתונים שבידי אמ"ן מרוכזים בשלב זה בסיני כ־70,000 חיילים מצרים – מהם כ־20 קילומטר מן הגבול – וכ־600 טנקים. בתשובה לשאלת השגריר, אם ישראל עדיין סבורה שריכוז הכוחות המצריים בסיני מבטא הפגנה של סולידריות עם סוריה, השיב אבן בצורה בלתי־מחייבת כי ישראל אינה מעריכה שמצרים מתכוונת לגרום עימות מלחמתי עמה. לדברי אבן, ישראל עדיין 'לא לחצה על כפתור המצוקה' (has not pushed the panic button).[79]

ואולם בהמשך דבריו בחר אבן להתריע מפני ייחוס משמעויות רבות מדי למניעיה הראשוניים של מצרים. בלי קשר למטרות הראשוניות שעמדו ביסוד מהלכיה של מצרים, הדגיש אבן, ובצדק, לאירועים יש דינמיקה משלהם וההתפתחויות עלולות להיות שונות לחלוטין מאלה שנצפו מלכתחילה או מאלה שהתכוונו אליהן. ישראל תעשה ככל יכולתה כדי למנוע הגברת המתיחות. עם זאת היא חייבת להיערך לסכנות שלפניה באמצעות היערכות צבאית מתאימה. לבסוף חזר אבן לנקודה שהעלה אשכול בשדר שלו לנשיא. המפתח לפתרון

77. שם.
78. תזכיר מחלקת המדינה, 18 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1796
79. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 18 במאי 1967, Ibid, Box 1795

המשבר בדרכי שלום מצוי בידי ברית־המועצות; רק היא יכולה לרסן את מצרים וסוריה. לפיכך הדבר החשוב ביותר הוא להבהיר לברית־המועצות כי המתיחות באזור עלולה לצאת מכלל שליטה. הדרך הטובה ביותר לעשות זאת היא על־ידי הבהרה לברית־המועצות שאין היא המעצמה היחידה בעלת עניין ומעורבות במזרח התיכון, ומשימה זו מוטלת כמובן על הממשל האמריקני.[80]

ואכן באותו היום נפגש רוסטאו עם הציר בשגרירות ברית־המועצות בוושינגטון. ממנו הוא ביקש ללמוד אם יש אמת בשמועות הנפוצות בבירת סוריה שברית־המועצות הבטיחה לסוריה תמיכה צבאית ומדינית בלתי־מוגבלת. הנציג הסובייטי השיב כי שמועות אלה מנוגדות לעמדתה הרשמית של ארצו והן גורמות נזק רב. הוא טען כי ברית־המועצות מעוניינת ברגיעה במזרח התיכון. רוסטאו אמר שהוא משוכנע שאין לשמועות כל בסיס, ועם זאת חשוב שהממשל הסובייטי יהיה מודע להן משום הנזק הרב שהן עלולות לגרום. רוסטאו לא הציג לנציג הסובייטי תביעה או בקשה כלשהי, למשל הצהרה פומבית ובדרג בכיר על כוונותיה. ייתכן שהוא נמנע מכך מכיוון שבן שיחו היה פקיד בדרג זוטר וממילא לא תהיה משמעות רבה להתחייבויותיו.[81]

באותו היום, 18 במאי 1967, נפגש רוסטאו שוב עם השגריר הרמן, וזה ציין, הפעם ביתר נחרצות, כי בנסיבות הקיימות ממשלת ישראל בוחנת מחדש את הערכתה שצעדיה של מצרים נועדו לכאורה לצורכי ראווה (for show), וישראל חייבת לנקוט צעדי זהירות. שלא כעמדתה ימים ספורים קודם לכן, אין ישראל מהססת עתה לתבוע במפורש מן הממשל לפעול להמשך נוכחותו של כוח האו״ם בסיני וברצועת עזה, ולהוצאת כוחותיה של מצרים מסיני, הגם שאין ספק שהיא יודעת שבקשות אלה יתפרשו כביטוי של חוסר ביטחון וחולשה.[82] כמו כן תבעה ישראל מן הממשל להיות מודע להשלכות של צעדי מצרים על סוריה, לגבש הערכה ברורה בדבר תפקידה של ברית־המועצות במשבר ולתבוע ממנה לפעול להרגעת המצב. רוסטאו לא הגיב על תביעות אלה. הוא הביע תקווה כי הידיעות על כניסת כוחות מצריים לשארם א־שייח אינן נכונות. עם זאת הוא חזר והדגיש – אך הפעם בשפה רפה ונעדרת איום – כי גם אם ידיעות אלה נכונות תהיה זו טעות מצד ישראל ליזום פעולה צבאית. קרוב לוודאי שזהו אחד הסימנים הראשונים למהפך ההולך ומתחולל בעמדות הממשל האמריקני כלפי פעולה יזומה של ישראל נגד מצרים.[83]

ב־18 במאי התכנסה ממשלת ישראל לדיון במשבר המתפתח. סמנכ״ל משרד החוץ לענייני אמריקה, משה ביתן, השתתף בישיבה ודיווח עליה לשגריר בארבור. מן הדיווח

80. שם.
81. דיווח מחלקת המדינה אל שגרירות ארצות־הברית בברית־המועצות, 18 במאי 1967, בתוך: מסמכי מחלקת המדינה, משבר מאי-יוני 1967, כרך 1, עמ׳ 16.
82. שם, עמ׳ 17.
83. שם.

עולה בבירור כי הלך והתגבש מפנה דרמטי בהערכת המצב של ישראל. ביתן מסר לשגריר שמצרים אינה יכולה להרשות לעצמה פלישה לישראל כאשר רק דיביזיה אחת שלה נותרה בעורף. ואולם דאגתה העיקרית של ישראל, כפי שבאה לידי ביטוי בישיבת הממשלה, היא הכוח האווירי המצרי בסיני. המדובר בכוח של 75-90 מטוסי קרב וישראל מודאגת בעיקר מפגיעותו (vulnerability) של הכור הגרעיני בדימונה. יום קודם לכן חצו שני מטוסי מיג 21 של מצרים את קו הגבול ממזרח, טסו מעל הכור בדימונה ולפני שחיל האוויר הספיק להגיב נעלמו בתוך סיני. פעולה זו הדאיגה מאוד את ההנהגה בישראל והגבירה את החששות מפני כוונותיה של מצרים לפגוע בכור. עם זאת הבהיר ביתן כי הממשלה החליטה שלא לנקוט בשלב זה מהלכים צבאיים מלבד היערכות הגנתית, בעיקר באמצעות גיוס מילואים.[84]

מתברר אפוא כי האפשרות של מתקפה מן האוויר על הכור הגרעיני בדימונה הדאיגה מאוד את ממשלת ישראל בעת ההיא. על אחת האוגדות בפיקוד הדרום הוטלה משימה להיות נכונה להדוף פשיטה של כוח מצרי על הכור בדימונה. ימים ספורים לאחר אותה ישיבה שב ראש הממשלה אשכול והביע את חששותיו מפני ניסיון של מצרים לתקוף את הכור הגרעיני בדימונה. בישיבת ועדת השרים לביטחון ב־12 במאי הוא אמר: 'אני רואה את הפעילות הצבאית המצרית בחומרה רבה. לדעתי ירצו המצרים להפסיק את השיט הישראלי במיצרים ולהפציץ את הכור בדימונה. אחר כך עלולה לבוא מתקפה כוללת'.[85] פעילותה של מצרים סביב הכור בדימונה העמידה את ישראל בדילמה לא קלה: מצד אחד, הסיכון שהמצרים יתקפו את הכור היה חייב לבוא לידיעת הממשל האמריקני. זהו מתקן אסטרטגי מן המעלה הראשונה ופגיעה בו עלולה להיות בעלת השלכות מרחיקות לכת לא רק על ישראל אלא גם על האזור כולו ועל המערכת הבין־לאומית. מן הצד האחר, בקרב מקבלי ההחלטות בישראל שררו קרוב לוודאי ספקות בדבר כדאיות העלאת סוגיית הסכנות ל'פרויקט דימונה' לפני הממשל. ישראל חששה מפני הבלטת חרדותיה בנוגע לפגיעה אפשרית של מצרים בכור משתי סיבות עיקריות:

א. הבלטת חרדות אלה היתה עלולה לחזק את החשדות הכבדים שרווחו בממשל האמריקני בנוגע לפעילות המתבצעת בכור. הממשל היה עלול לטעון, שאם באמת הכור בדימונה הוא בעל אופי 'אזרחי' בלבד, כפי שישראל טוענת כל הזמן, אזי חרדותיה מפני ההשלכות הכרוכות בתקיפת הכור מוגזמות למדי.

ב. קרוב לוודאי שבממשלת ישראל רווחו חששות שמא הבלטת דאגותיה של ישראל בעניין הכור והאפשרות שיותקף תוביל לנסיונות לפתרון המשבר גם באמצעות ויתורים של ישראל

84. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 19 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1796. ראו גם: מיכאל אורן, שישה ימים של מלחמה: המערכה ששינתה את פני המזרח התיכון, תל־אביב 2004, עמ' 103; שלמה אהרונסון, משה דיין בפרספקטיבה היסטורית, אוניברסיטת תל־אביב 2003, עמ' 18-19.

85. איתן הבר, היום תפרוץ מלחמה: זכרונותיו של תת אלוף ישראל ליאור, המזכיר הצבאי של ראשי הממשלה לוי אשכול וגולדה מאיר, תל־אביב 1987, עמ' 62.

הנוגעים לפעילותה הגרעינית. למשל, היתה עשויה לעלות הצעה שבתמורה לנכונות מצרים להסיג את כוחותיה מסיני ולהפסיק את חסימת מצרי טיראן, תתחייב ישראל להעמיד את הכור בדימונה תחת פיקוח בין־לאומי.

בדיונים במטה הכללי של צה"ל ב־19 במאי נמסר כי הכוח המצרי בסיני מונה שלוש דיביזיות חי"ר ולפחות שתי חטיבות טנקים (כ־600 טנקים). בסקירתו בפורום המטכ"ל אמר יריב כי 'הצעדים המצריים האחרונים מהווים שינוי קיצוני ביותר בקו שהיה נקוט על ידם עד כה'. ועם זאת, לדבריו, היות שעדיין אין שיתוף־פעולה בין־ערבי ולנוכח ההיקף המוגבל יחסית של הכוח המצרי 'קשה להניח שהמצרים נסוגו מהערכתם הבסיסית כי אין השעה כשרה להתמודדות עם ישראל. עם זאת, מעידים הצעדים האחרונים לפחות על נכונות ללכת רחוק מאוד לקראת התנגשות כזאת. ואולי אף על נכונות ליזום התנגשות כזאת בעצמם [...] יש כנראה עמידה סובייטית מאחורי מצרים וסוריה במצב עניינים זה'. חמורה בהרבה היתה הערכת המצב שנתן באותו היום עוזר ראש אמ"ן שלמה גזית. לדעתו חל שינוי עקרוני בגישת מצרים בשאלת העימות עם ישראל, ו'המצרים מוכנים כעת להתמודדות'. על־פי עדותו של יצחק רבין, הנשמעת מאולצת מעט, 'ב־19 במאי היה ברור לי שאנחנו עומדים בפני מלחמה'.[86] על רקע זה הוחלט לתגבר עוד את הכוחות בדרום. בדיונים אמר הרמטכ"ל שאם מצרים תתקוף יש להכות מכה מוחצת את שני מרכיבי הכוח העיקריים שלה – חיל האוויר וכוחות השריון.[87]

מדברי יריב בפגישתו עם נספחים צבאיים ב־19 במאי מתברר חד־משמעית המהפך שחל בישראל ביממה האחרונה בהערכת המצב הצבאית־מדינית. הבעיה העיקרית עכשיו, הבהיר יריב לנספחים, היא מצרים ולא סוריה. עד לאחרונה האמינה ישראל שמצרים אינה מעוניינת במלחמה. בימים האחרונים, מודה יריב, השתנתה הערכת המצב. ברית־המועצות נותנת גיבוי למהלכיה של מצרים. להערכתו של יריב, ירדן תצטרף למערכה רק אם תיווכח שישראל עומדת לפני תבוסה – הערכה שבתוך ימים ספורים תתברר כבלתי־מבוססת ותצטרף לכשלי מודיעין אחרים שליוו את המלחמה וטושטשו בלהט הניצחון הגדול והאופוריה שלאחר המלחמה שאפפה חלקים גדולים בחברה הישראלית. על כל פנים, בדיווחו למחלקת המדינה ציין הנספח האמריקני כי יריב הפגין רמה נמוכה של ביטחון עצמי מזו שהוא מפגין בדרך־כלל.[88]

86. יצחק רבין, **פנקס שרות**, תל־אביב 1979, עמ' 143.

87. דיון המטה הכללי של צה"ל, 17/67, 19 במאי 1967, ארכיון מרכז רבין. ראו גם דברי ראש אמ"ן אהרון יריב בישיבת המטה הכללי, 19 במאי 1967, בתוך: ימימה רוזנטל (עורכת), יצחק רבין, **ראש ממשלת ישראל, 1974-1977, 1992-1995: מבחר תעודות מפרקי חייו, א, 1922-1967**, ירושלים תשס"ה, עמ' 447.

88. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 19 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1818; דיווח שגרירות בריטניה בישראל אל משרד החוץ הבריטי, 20 במאי 1967, PRO, PREM 13/1617 53650

המפנה בהערכת המצב של ישראל בדבר האיום העומד לפניה העצים את תחושת החרדה בישראל. בבת אחת התברר להנהגה בישראל שאיום צבאי־מדיני כזה לא היה מאז מלחמת העצמאות. עם הודעת הגנרל ריקייה כי מפקדת כוחות האו"ם בסיני אינה קיימת עוד, התחוור להנהגה בישראל שאין שום חיץ בין כוחות ישראל ומצרים, הנמצאים עתה בקדמת סיני. לנוכח האיום האסטרטגי הזה התגמדו ממדי האיום שיצרו הסורים והארגונים הפלסטיניים בתחום הביטחון השוטף. במישור המדיני התברר להנהגה בישראל כי בעלת־הברית העיקרית, ארצות־הברית, מתכחשת להתחייבויותיה להבטחת בטחונה של ישראל ולהגנה על חופש השיט במצרי טיראן, ואף פועלת להצר את חופש הפעולה הצבאי של ישראל. בדיון במטה הכללי ב־19 במאי ביטא הרמטכ"ל את בדידותה הקשה של ישראל: 'אין לנו על מה לסמוך אלא על עצמנו. אני מציע שכל מי שיבנה על [סיוע של] מישהו אחר – יראה עצמו טועה'.[89] נוצר סדק גם באמינות המערכת הצבאית בכלל, וסוכנויות הביון שלה בפרט. מפקד הצבא, הרמטכ"ל יצחק רבין, מי שהיה אמור להקרין ביטחון בעוצמתו של צה"ל, הן כלפי חוץ, הן כלפי הדרג המדיני והן כלפי הציבור, 'נפל למשכב' בשעה קריטית למדינה, ולא היה בכוחו של שום 'הסבר רפואי' לנתק זאת מן האירועים. כמו כן התברר כי האמונה שרווחה לפחות בקרב חלק מן ההנהגה ביכולתו של המודיעין לספק התרעה ומידע מקיף בזמן אמת על האויב ועל כוונותיו היתה מוגזמת ביותר. הערכות המודיעין, בחלקן או בשלמותן, התבדו בזו אחר זו. וכך במעין אירוניה של ההיסטוריה ניצב פתאום לוי אשכול, שזה שנים הדביקו לו תדמית של איש חלש ורופס, אוחז לבדו את הגה ההנהגה באחת השעות הקריטיות למדינת ישראל.[90]

בנסיבות אלה אין תמה שהשגריר בארבור, שהיה מעורה היטב ברבדים שונים של החברה הישראלית ומקורב מאוד להנהגת המדינה, דיווח למחלקת המדינה ב־19 במאי כי ישראל קיבלה את המהפך בהערכת המצב בצורה קשה ביותר. אחד הביטויים הבולטים לכך הוא פנייתה החוזרת ונשנית אל הממשל האמריקני שידגיש את מחויבותה של ארצות־הברית לישראל בשעה קשה זו. בשלב זה, לאחר פינוי אזור שארם א־שייח וכניסת כוחות מצריים לאזור, היתה ישראל חייבת להביא בחשבון, ובסבירות גבוהה ביותר, שמצרים תחריף את המשבר בהחלטה לחסום את מצרי טיראן לשיט ישראלי. היה ברור שהחלטה כזאת תפגע קשות בדימוי ההרתעתי של ישראל, שכבר ספג פגיעה קשה עם פינוי כוחות האו"ם וכניסת כוחותיה של מצרים אל קדמת סיני. עד מהרה התברר לישראל שהממשל האמריקני מוסיף להקשות על מידת חופש הפעולה שלה. על רקע הסכנה של חסימת מצרי טיראן הבהיר הממשל האמריקני לישראל כי חסימת המצרים אינה מעניקה לישראל 'זכות' לתגובה מידית

89. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 19 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1818. על התבטאותו של יצחק רבין ראו: דברי הרמטכ"ל בישיבת המטה הכללי, 19 במאי 1967, בתוך: רוזנטל (עורכת), יצחק רבין, עמ' 447.

90. שם.

והממשל מצפה להתייעצות עמו על הצעדים שתנקוט בהקשר זה.[91] לפיכך ביקשה ישראל לבחון מעשית את מחויבותה של ארצות־הברית לחופש השיט במְצרים. נציגי ישראל הציעו שמשחתת אמריקנית שנמצאה אותה שעה בנמל עקבה תעבור את המצרים בכיוון האוקיינוס ההודי ותשוב דרכם לאילת. בכך היתה ארצות־הברית אמורה להפגין את נחישותה להבטיח את חופש השיט במצרים בהתאם לרוח ההתחייבויות שנטלה על עצמה לאחר מבצע קדש. קשה שלא לתהות על מניעיה של הצעה זו, שהרי מצרים לא העלתה אפשרות לחסימת המְצרים לספינות של ארצות־הברית. חסימת המצרים שחששו ממנה וכפי שהתממשה בפועל נגעה לאוניות בדגל ישראל או לאוניות זרות הנושאות 'מטען אסטרטגי' לישראל. לפיכך מעבר המשחתת לא היה משיג שום יעד ממשי, מה עוד שדובר במעבר חד־פעמי! בד בבד ביקשה ישראל שהממשל ייתן ביטוי לנכונותו להעניק לה סיוע צבאי וכלכלי. הממשל הגיב בשלילה על הצעות/בקשות אלה, וגורמים בממשל הבהירו כי נקיטת צעדים אלה עלולה לחזק את החשדות בעולם הערבי בדבר גיבוי שהממשל מעניק למדינת ישראל במשבר.[92]

ממשלת ישראל גם ביקשה מן הממשל האמריקני לאשר משלוח דחוף של 20,000 מסכות גז. הבקשה הוגשה לאחר שלישראל הגיע מידע כי לחלק מן הכוחות המצריים בסיני יש מסכות גז. בנסיבות החרדה הרבה ששררה בישראל בעת ההיא, אך טבעי היה שתעלה סברה שמצרים נערכת לאפשרות של הפעלת נשק כימי נגד ישראל כפי שעשתה בתימן. בדיון במטה הכללי ב־19 במאי 1967 ביטא הרמטכ"ל רבין את החששות האלה: 'אם יחליטו המצרים ללכת על "אול אווט" [מלחמה כוללת] יש להם קצת גז, והם עלולים להשתמש בו. איני בעד עשיית תפוצה המונית לדבר זה, אבל צריך לדעת שאין לנו אמצעים נגד זה. לרשותנו יחידת איתור אחת [של חומרים כימיים] והיא פרושה בחיל האוויר'.[93] גם אם סבירות מימושה של 'האופציה הכימית' של מצרים נגד ישראל היתה נמוכה, היה לישראל עניין רב להעלותה על סדר היום. החיבור הבלתי־נמנע של מדענים גרמנים בעלי עבר נאצי, שביקשו לפתח בעבור מצרים יכולת בלתי־קונבנציונלית, ושימוש בגזים נגד יהודים יכול לשפר משמעותית את מעמדה המדיני־ההסברתי של ישראל בשעה קשה זו. לאור בקשה זו הונחו גורמי הערכה בממשל האמריקני לספק לממשל נתונים על היקף השימוש בגז שעשו המצרים בתימן. ואכן הממשל נענה מיד לבקשה זו של ישראל ואישר גם מתן סיוע כלכלי דחוף לישראל.[94]

91. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 19 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1818. ראו גם: תזכיר מחלקת המדינה, 20 במאי 1967, Ibid., Box 1795

92. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 19 במאי 1967, Ibid., Box 1796

93. דברי הרמטכ"ל יצחק רבין בישיבת המטה הכללי, 19 במאי 1967, בתוך: רוזנטל (עורכת), יצחק רבין, עמ' 448.

94. תזכיר מחלקת המדינה קבע שיש הוכחות מוצקות לכך שהמצרים השתמשו בגז רעיל בצפון תימן. תזכיר מחלקת המדינה, 20 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 2487. ראו גם: תזכיר מחלקת המדינה, 22 במאי 1967, משלוח מסכות גז לישראל, *FRUS*, 19, 1964-1968; תזכיר מחלקת המדינה, 23 במאי 1967, אישור סיוע כלכלי לישראל, שם; תזכיר מחלקת המדינה, 20 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1795; תזכיר מחלקת המדינה, 25 במאי 1967, LJL, NSF, Country File Middle East Crisis, Vol. 2, Box 106

באותו פרק זמן שיגר ראש הממשלה אשכול איגרת דחופה אל הנשיא דה גול. האיגרת סקרה את פעולותיה המתגרות של סוריה נגד ישראל ואת מדיניות ההבלגה שנקטה ישראל כדי למנוע הסלמה במצב. כמו כן סקר השדר את הידרדרות המשבר מרגע שמצרים תבעה את יציאת כוחות האו"ם מסיני ופרסה כוחות רבים בסיני. לקראת סיומו של השדר יש בקשה, כמעט הפצרה של אשכול, שהנשיא דה גול יפעיל את השפעתו על ברית־המועצות כדי שתתרום את חלקה הדומיננטי לפתרון המשבר: 'אני מדגיש את חשיבות המאמץ להשפיע על ברית־המועצות כאשר סוריה וקהיר סבורות כי תמיכת ברית־המועצות מובטחת להן בכל מקרה ובכל תנאי. רושם זה, בין שהוא מבוסס ובין שלא, עלול להיות מסוכן. חיוני להביא לידי ביטוי השפעה מרסנת על מוסקבה, אם אמנם יש במדיניותה נכונות כלשהי למתינות וריסון'. לסיום מבקש אשכול מן הנשיא דה גול שיצהיר על תמיכה ב'בטחונה ושלמותה של ישראל'.[95]

אין ספק שפניות אלה ביטאו חרדה גדולה של ההנהגה בישראל מפני המהלכים הצבאיים־המדיניים שנקטה מצרים באמצע מאי 1967. ברקע הדברים עמד כאמור המהפך הדרמטי בהערכת כוונותיה של מצרים. מהפך דומה בהערכת המצב התחולל, כך מתברר, גם בממשל האמריקני. נראה שאותות החרדה ששיגרה ישראל נקלטו היטב אצל אישים בממשל האמריקני. הללו אף הרחיקו לכת אל מעבר לתחזיות הקודרות למדי שרווחו בישראל בשעה זו. ב־20 במאי 1967 העביר יוג'ין רוסטאו למזכיר המדינה הערכת מצב 'אפוקליפטית' על כוונותיה של מצרים. לדברי רוסטאו, עד כה ההערכה המקובלת היתה שהמצרים נוקטים טקטיקה של 'תחזיקו אותי'. הם מפגינים שרירים בתקווה שמישהו יעצור בעדם (are bluffing and hoping to be held back). עתה, תוהה רוסטאו אם הערכה זו עדיין תקפה, והאם אין המצרים מכינים מתקפה על ישראל, שבה ישתמשו בין השאר בגזים רעילים להשגת ניצחון. השאלה המרכזית עתה, לדעת רוסטאו, היא האם מצרים עומדת לפתוח במתקפת בזק על ישראל, בתיאום או בלי תיאום, עם ברית־המועצות, אגב שימוש מסיבי בגזים רעילים.[96]

ואף־על־פי־כן, בשלב זה טרם הסתמן מהפך כלשהו בעמדת הממשל כלפי ישראל ובנכונותו להעניק לה 'חופש פעולה' להגן על האינטרסים החיוניים שלה. ב־20 במאי נפגש השגריר הרמן עם רוסטאו והביע את שביעות רצונה של ממשלת ישראל מדבקותה של ארצות־הברית במחויבותה לישראל משנת 1957 לשמור על חופש השיט במצרים. קשה להניח שהשגריר היה משוכנע בתקפות קביעות אלה נוכח השדרים הקשים של הנשיא ג'ונסון אל אשכול. ואולם מבחינה טקטית הצהרה זו היתה בהחלט במקומה, שהרי בשעה קריטית זו חששה ישראל שמצרים וברית־המועצות יסיקו שיש קרע בינה לבין ארצות־הברית. הרמן גם ציין שישראל רשמה לפניה את פניית הממשל להימנע מפעולה כוחנית כל עוד לא הודיעה מצרים על חסימת המְצרים. מדברים אלה השתמע לכאורה שישראל נמנעת מפעולה צבאית

95. תזכיר משרד החוץ אל שגרירות ישראל בצרפת, 19 במאי 1967, ג"מ חצ 4084/2.

96. תזכיר של יוג'ין רוסטאו אל מזכיר המדינה, 20 במאי 1967, NA, NND 989509, Box 15

מתוך היענות לפניית הממשל האמריקני. בפועל, בשלב זה ישראל היתה רחוקה מאוד מלהכריע על יוזמה התקפית. כמו כן משתמע מדברי הרמן, כי נכונותה של ישראל להימנע מפעולה היא 'על תנאי' – כל עוד לא הודיעה מצרים על חסימת המְצרים. אם תחליט מצרים לחסום את המְצרים, כללי המשחק ישתנו לחלוטין.[97]

נראה כי דברי השגריר הרמן ובקשותיה של ישראל לסיוע מידי הביכו לא מעט את רוסטאו. הוא יכול להבין כי המתח הקשה שנמצאה בו מדינת ישראל יחייב אותה ללחוץ על הממשל להפגין תמיכה נחרצת יותר בה. הרמן חזר והדגיש את התפקיד השלילי שברית־המועצות ממלאת במשבר ותבע שהממשל ילחץ עליה לפעול להרגעת מדינות ערב. כמו כן הוא דרש שהממשל ייתן ביטוי פומבי לתמיכתו בישראל בשעה זו. אולם הממשל עדיין גיבש עמדות חד־משמעיות ועדיין לא היה ערוך לבטא תמיכה נחרצת בישראל. יום קודם לכן התקיימה ישיבה של בכירי הממשל האמריקני בהשתתפות הנשיא כדי לדון בעמדות ארצות־הברית במשבר. בדיון לא הצליחו המשתתפים להגיע להסכמה מעבר לצורך לתאם עמדות עם בריטניה וצרפת. לפיכך כל שנותר לרוסטאו היה להתחמק מתשובות מוגדרות. הוא הבהיר כי אין מחלוקת בין ישראל לארצות־הברית בנוגע לחומרת המצב, ציין כי המחויבות של ארצות־הברית לישראל משנת 1957 שרירה וקיימת, ועם זאת הדגיש שיש לראות אותה במסגרת נכונותה של ישראל שלא לפעול בלי התייעצות עם הממשל, כפי שהודגש בשדר הנשיא ג'ונסון אל ראש הממשלה ב־17 במאי 1967. אשר לבקשות הקונקרטיות של הרמן, כל שרוסטאו הבטיח בשעה זו הוא שבקשות אלה יובאו לדיון בממשל.[98]

על רקע עמדת הממשל האמריקני כלפי ישראל והסכנה ההולכת וקרבה שמצרים תודיע על חסימת מצרי טיראן לשיט ישראלי, זימן שר החוץ אבא אבן את השגריר בארבור לשיחה ב־21 במאי 1967. הפגישה התקיימה לאחר ישיבת ממשלה ארוכה ורווייית מתח. בראשית הפגישה ציין אבן כי להערכת ישראל ריכוז הכוחות שלה בחזית הדרומית יכול לענות על האיום המצרי. עוד הבהיר אבן לשגריר – בפעם הראשונה בצורה כה ישירה – כי ישראל מאוכזבת מעמדות הממשל במשבר. ישראל אינה מקבלת מן הממשל את רמת ההזדהות והתמיכה הייחודית שהיא קיוותה לקבל, והיא 'מצפה בכליון עיניים' (eagerly waiting) לקבל את תגובת הנשיא ג'ונסון למכתבו של אשכול אליו מ־18 במאי 1967.[99] הימנעות הממשל

79. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 20 במאי 1967, בתוך: מסמכי מחלקת המדינה, משבר מאי-יוני 1967, כרך 1, עמ' 20-21. ראו גם: תזכיר מחלקת המדינה, 20 במאי 1967, *FRUS*, 19, 1964-1968

89. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 20 במאי 1967, בתוך: מסמכי מחלקת המדינה, משבר מאי-יוני 1967, כרך 1, עמ' 20-21. ראו גם: תזכיר מחלקת המדינה, 19 במאי 1967, *FRUS*, 1964-19. על ההסדרים עם ישראל בחסות האו"ם לאחר מבצע קדש ראו: Brian Urquhart, *Hammarskjold*, New York 1972, pp.170-173, 177-183

99. במקור נוסחו דבריו של אבן כך: Israel had been disturbed because it had not sensed from the U.S. the kind of identification, the kind of special support it had hoped to receive. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 21 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1795

ממתן מחויבות פומבית לישראל בשעה קשה זו מטילה צל כבד על העם בישראל, וטומנת בחובה תוצאות חמורות (grave effects). אבן לא פירט למה הוא מתכוון בכך. קרוב לוודאי שביקש להעביר איום מרומז לממשל כי היעדר תמיכה בישראל עלול לחזק את התביעות בדעת הקהל בישראל לפעול עצמאית. ישראל מצפה, לדברי אבן, שהממשל האמריקני יבהיר חד־משמעית את מחויבותו לשמירת ריבונותה של מדינת ישראל, וכי ידגיש את מחויבותה של ארצות־הברית להבטיח את חופש השיט במצרים. עוד הבהיר אבן את אכזבת ישראל מאי־נכונותו של הממשל – לעומת עמדות בריטניה וצרפת – לספק לישראל נשק בשעה זו בטענה שהעיתוי אינו מתאים.[100]

בהמשך השיחה העלה אבן נקודה מעניינת להבנת עמדותיה של ישראל באמרו כי מצרים תכננה את המשבר הנוכחי. אחת הראיות הבולטות לכך היא העובדה שמצרים החלה לדלל את כוחותיה בתימן לפני תחילת המשבר. מנקודת ראותה של ישראל, הדגיש אבן, חופש השיט במצרים הוא אינטרס לאומי עליון (supreme national interest). לפני עשר שנים, הודה אבן, שאלת השיט במצרי טיראן היתה בעיה בעלת אופי משפטי עקרוני. כיום מדובר באינטרס לאומי חיוני ביותר של מדינת ישראל. כוונתו, כפי שיתברר בהמשך השיחה, היתה לעובדה שכמעט כל הנפט של ישראל מגיע מאיראן דרך המצרים לנמל אילת.[101]

חשיבותם הכלכלית של המְצרים ושל אילת היתה ידועה היטב לממשל האמריקני. על־פי הערכות הממשל האמריקני, ישראל מייבאת כארבעה מיליון טונות דלק בשנה, ו־95 אחוזים מהדלק מגיעים אליה דרך אילת. מחציתו מנוצלת לתצרוכת פנימית, והשאר מועבר לבתי הזיקוק בחיפה, ומשווק משם לאירופה באמצעות חברה אמריקנית. הממשל העריך כי סגירת המצרים היא מכה כלכלית קשה (heavy economic blow) למדינת ישראל, מעבר לפגיעה המדינית־הבטחונית החמורה. בתזכיר של מחלקת המדינה צוין שחסימת המצרים היא הפרה בוטה של החוק הבין־לאומי ופעולה בעלת אופי תוקפני.[102]

אבן הבטיח לשגריר כי לישראל אין עניין ללבות את המתיחות. להפך, היא מבקשת להנמיך פרופיל ככל האפשר. על רקע זה הוא סיפר לשגריר כי הוא עצמו פנה לעורכי העיתונים בישראל וביקש מהם להימנע עד כמה שאפשר מאזכור נושא המצרים כדי שלא לגרות את מצרים ולהעמידה במצב שעלול 'לחייב' אותה להחליט על חסימתם רק כדי שלא תיפגע יוקרתה בעולם הערבי. בעקבות ישיבת הממשלה אמר אבן שלישראל אין כוונה לפתוח בפעולה צבאית. הוא לא תחם 'התחייבות' זו בזמן, אך יש להניח שהתכוון לטווח הקצר בלבד. בכל מקרה, לא ברור מה טעם ראה אבן להעביר מסר כזה לממשל, שהרי 'הבטחה' כזאת מְצֵרה במידה ניכרת את חופש התמרון של ישראל ומורידה מעל הממשל האמריקני את

100. שם.

101. שם.

102. תזכיר מחלקת המדינה, 2 ביוני 1967, שם.

הדאגה להביא לידי פתרון המשבר בהקדם האפשרי בהתאם לאינטרסים של מדינת ישראל.[103]

לקראת סיומה של השיחה מצא אבן לנכון 'להמתיק סוד' עם השגריר ולספר לו כי ההתמודדות עם המשבר גרמה מתחים (imposed strains) בהנהגה בישראל. עקב כך הרמטכ"ל יצחק רבין נמצא זה ימים מספר במצב של 'סחרור' (daze).[104] מדיווח זה עולה כי סוגיית 'התמוטטותו' של הרמטכ"ל רבין החלה ימים ספורים בלבד לאחר שהחל המשבר עם כניסת צבא מצרי לסיני. על־פי הידוע ממקורות אחרים ובכלל זה על־פי עדותו של רבין עצמו, 'הרעלת הניקוטין' שלקה בה ואשר הקשתה עליו זמנית לתפקד כרמטכ"ל החלה ב־22-23 במאי 1967, והיא הואצה על רקע פגישה קשה שהיתה לרבין עם דוד בן־גוריון. אין אנו יודעים כיצד לגשר בין שתי העדויות האלה. עדות אחרת יש ביומנו של בן־גוריון מ־25 במאי: 'אמש אמר לי איסר [לשעבר ראש המוסד] בסודי סודות כי יצחק רבין "נתערער" עוד בבוקר'.[105] על כל פנים קשה שלא לתהות מה טעם ראה שר החוץ להדליף מידע זה, המבליט את חרדותיה ואת חולשותיה של הנהגת המדינה בשעת משבר זו, ומן הסתם מגביר את הדימוי של מדינה הזקוקה 'נואשות' לתמיכה אמריקנית.

בסיומה של השיחה העלה אבן את האפשרות של הצבת כוחות האו"ם ב'נקודות נוירולוגיות', כמו שארם א־שייח. כוחות האו"ם, טען אבן, אמנם הוצאו מסיני, אבל הם עדיין באזור ואפשר אולי להציבם מחדש בצמתים אחדים. אבן העלה רעיון זה בתקווה שהממשל 'ימכור' אותו למזכיר האו"ם כדי שהלה יעלה אותו לפני המצרים. העלאת הרעיון מדגישה שוב את תחושת החרדה וחוסר הביטחון של ההנהגה בישראל נוכח מהלכיה של מצרים. ישראל בעצם הציעה שכוחות האו"ם הם שירתיעו את נשיא מצרים מלחסום את מצרי טיראן. מעמדה של ישראל ככוח מרתיע הלך ונפגם. היא הראתה בבירור נכונות לספוג פגיעה במעמדה עקב מהלכיה של מצרים ובלבד שלא תסתכן בעימות צבאי כולל.[106]

ישראל ספגה השפלה נוספת כאשר מזכיר האו"ם דחה את בקשתה לבוא לישראל לאחר ביקורו במצרים. גם הצעתו של שגריר ארצות־הברית באו"ם, ארתור גולדברג, למזכיר האו"ם לשקול גם ביקור בישראל בעת ביקורו באזור הושבה ריקם. משמעות הדבר היתה שנבחנות אפשרויות לפתרון המשבר בלי לשתף בדיונים את הצד העיקרי האמור להיפגע. בנסיבות אלה של נחיתות אסטרטגית אין פלא ששגריר ארצות־הברית חש חופשי להציע 'באופן פרטי' לישראל לשקול מחדש את התנגדותה להצבת כוחות או"ם בשטחה במקביל להצבתם בשטח מצרים. אבן דחה את הרעיון הזה מכול וכול. הוא הביע את שביעות רצונה

103. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 21 במאי 1967, שם.
104. שם.
105. יומן בן־גוריון, 25 במאי 1967, אב"ג.
106. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 21 במאי 1967, בתוך: מסמכי מחלקת המדינה, משבר מאי-יוני 1967, כרך 1, עמ' 25-26.

של ישראל מנכונותה של צרפת לסייע לה במילוי צרכיה.[107] ימים ספורים אחר־כך ייווכח אבן לדעת כי שביעות רצון זו היתה קצרת ימים.

בתגובה על ביקורתו של אבן כלפי מדיניות הממשל טען השגריר בארבור כי ארצות־הברית נמנעת מהצהרות תמיכה פומביות בישראל מסיבות טקטיות. מדינות ערב מאשימות את ארצות־הברית בקנוניה עם ישראל נגד העולם הערבי. גם בנוגע למשבר הנוכחי הדעה הרווחת בעולם הערבי היא שהממשל האמריקני תומך במדינת ישראל. ההצהרות של אישים אמריקנים בדבר חופש השיט במצרים נתפסות בעולם הערבי ובמיוחד במצרים כנקיטת עמדה אנטי־ערבית. לפיכך כל הצהרת תמיכה נוספת של הממשל בישראל תחמיר את מצבה של ארצות־הברית ותקשה עליה עד מאוד לשמור על דימוי 'אובייקטיבי', שיסייע לפתרון המשבר בדרכי שלום.[108]

בדיווחיו לראשי הממשל קבע השגריר כי התבטאויותיו של אבן נותנות ביטוי לעמדות הבאות של ממשלת ישראל: (א) בשלב הנוכחי וכל עוד מצרים לא החליטה לחסום את המְצרים, ישראל לא תיזום פעולה צבאית ישירה נגד מצרים. (ב) עם זאת, ישראל תעשה ככל יכולתה, בלי שים לב לסיכונים, לפתוח את מצרי טיראן אם מצרים תחסום אותם לשיט ישראלי. (ג) ישראל מאמינה שארצות־הברית מחויבת לסייע לה הן על בסיס התחייבותה משנת 1957 להבטיח שיט ישראלי במצרים והן על בסיס התחייבויות אחרות.[109]

במאמציו ליישב את המשבר ניסה הממשל את כוחו גם בבירת סוריה. בפגישה של שגריר ארצות־הברית בסוריה עם שר החוץ איברהים מאחוס ב־20 במאי 1967 בולט מאמץ אמריקני לשכנע את סוריה להנמיך פרופיל בהתבטאויותיה, כך שתיווצר אולי אווירה מתאימה לפתרון המשבר בדרכי שלום. עד מהרה נוכח שגריר ארצות־הברית לדעת כי מאמציו בהקשר זה חסרי תוחלת. מעודדת מהגיבוי הגורף שהיא מקבלת ממצרים, מן התמיכה הפומבית של ברית־המועצות ועל רקע תחושות החרדה וחוסר הביטחון של ישראל, סוריה לא ראתה שום צורך לעשות מחוות כלשהן להסדר המשבר. אדרבה, בלטה הקצנה בגישתה של סוריה. מאחוס חזר על הטענות בדבר כוונותיה ההתקפיות של ישראל נגד סוריה וטען כי הנושא הפלסטיני הוא 'עניין קדוש' ואף פעם לא יישכח עד שימומשו שאיפות העם הפלסטיני. לדבריו, פעילות הפלסטינים נגד ישראל מוצדקת לחלוטין ואין לשלול מהם את זכות המאבק. הם המתינו 18 שנים לאו"ם כדי שיפתור את בעייתם, אך ללא הועיל. עצם קיומה של ישראל הוא תוקפנות. הוא הרחיק לתקופת הצלבנים כדי להוכיח ש'שום כיבוש אינו נצחי'. העולם הערבי, הזהיר מאחוס בנימה בוטחת, ערוך למלחמה. כל פעולה ישראלית תוביל למלחמה.[110]

107. שם.

108. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 21 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1795

109. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 21 במאי 1967, בתוך: מסמכי מחלקת המדינה, **משבר מאי-יוני 1967**, כרך 1, עמ' 26.

110. דיווח שגרירות ארצות־הברית בסוריה אל מחלקת המדינה, 20 במאי 1967, *FRUS*, 19, 1964-1968

בישיבת המטה הכללי של צה"ל ב־21 במאי נמסר כי המצרים תופסים מערכים בסיני שלא היו תפוסים עד אז. נמסר גם שכוח ימי מצרי ניכר נע לעבר שארם א־שייח, וכי במצרים נערך גיוס כללי של כוחות מילואים. הרמטכ"ל אמר כי ייתכן 'פתרון מדיני' למשבר, אך לא פירט בעניין זה. עם זאת הוא הדגיש שאם לא תוסדר שאלת חופש השיט במצרים באמצעים מדיניים, לא יהיה מנוס ממלחמה. אם תפרוץ מלחמה, העריך הרמטכ"ל, היא תכלול שתי חזיתות לפחות – מצרים וסוריה. למחרת אישר הרמטכ"ל את תוכנית הפעולה של צה"ל ובה מתקפה אווירית כוללת בשעות הבוקר ולאחר מכן גיוס פומבי כללי.[111]

ב־21 במאי 1967 שיגר שר החוץ אבן שדר דחוף אל מזכיר האו"ם ובו ניתן ביטוי לחששותיה של ישראל מפני חסימת המצרים לשיט ישראלי. אבן הבהיר כי ממשלת ישראל רואה בחופש השיט במצרי טיראן אינטרס לאומי עליון ותגן עליו בכל מחיר. ישראל לא תסכים לחזור למצב של הסגר ששרר עד מבצע סיני. עמדה זו הובהרה גם לממשלות אחרות, התומכות בחופש השיט. אבן נמנע, ובצדק, מביקורת ישירה על מזכיר האו"ם בהקשר להחלטתו על פינוי כוחות האו"ם מסיני. ביקורת בעיתוי זה לא היתה משיגה דבר ורק מכעיסה את מזכיר האו"ם בשעה שישראל היתה עשויה בהחלט להיזדקק לרצונו הטוב. את האצבע המאשימה הפנה אבן אל המדינות שאפשרו מימוש החלטה זו בלי לשקול אמצעים וערבויות להגן על חופש השיט. ישראל נמנעה ממתן פומבי לבעיית חופש השיט כדי לאפשר את המשך המאמצים המדיניים.[112]

ב־21 במאי שיגר הנשיא ג'ונסון שדר נוסף אל ראש הממשלה. בשדר הביע הנשיא הבנה למצבה הקשה של ישראל בשעה זו והסכמה על הצורך לשים קץ לטרוריזם הערבי ולבטל את הצעדים הצבאיים שננקטו, כדי להחזיר את הרגיעה לאזור. הממשל עשה ככל האפשר להבהיר את דעתו זו לממשלות מצרים וסוריה. בד בבד חזר הנשיא ותבע מישראל להמשיך ולשמור על 'עצבים חזקים' ולגלות איפוק כדי למנוע הידרדרות נוספת במצב. כמו כן הוא שיבח את הבהרותיו של אשכול כי הצעדים הצבאיים שנקטה ישראל הם רק צעדי זהירות והגנה.[113]

גם בשדר זה נמנע הנשיא מאזכור מחויבותה של ארצות־הברית להבטיח את ריבונותה של מדינת ישראל. יתר־על־כן, הנשיא דחק בישראל לשקול את הרעיון של הצבת כוחות או"ם בשטחה, רעיון שהעלה הממשל לא אחת וישראל דחתה בנחרצות. עוד מסר הנשיא, קרוב לוודאי בתגובה על תביעה חוזרת ונשנית של ישראל כי תאיץ בברית־המועצות לרסן את מצרים וסוריה, שהוא נמצא בקשר מתמיד עם ההנהגה הסובייטית. הוא ציין כי אין לו ספק שהנהגת ברית־המועצות מודעת היטב לעמדותיה של ארצות־הברית במשבר. תגובותיה

111. אג"ם/מה"ד היסטוריה, מלחמת ששת הימים – המערכה בזירה המצרית, דצמבר 1971, עמ' 106-108.
112. ראו: דיווח שר החוץ אל שגריר ישראל באו"ם, 21 במאי 1967, ג"מ א-1/7920.
113. תזכיר מחלקת המדינה, 21 במאי 1967, NA, NND 969000, Box 1795

של ברית־המועצות על השדרים שקיבלה ממנו הן מעודדות, והיא מודעת היטב לנחישותה של ארצות־הברית למנוע תוקפנות במזרח התיכון.[114]

בד בבד העביר הנשיא ג׳ונסון שדר אל הנשיא נאצר. ככלל השדר מנוסח בלשון מחמיאה ואפילו מחניפה לנאצר. ג׳ונסון, כך אפשר להתרשם, יצא מגדרו כדי להעניק לנאצר תחושה שמצרים וארצות־הברית אינן נמצאות בעמדת עימות, אלא שתיהן פועלות בחזית אחת ולמען מטרות שוות. עם זאת יש בשדר גם ביקורת על צעדיה המלחמתיים של מצרים ועל הסכנות הכרוכות בכך לאינטרסים של העולם הערבי בכלל ושל מצרים בפרט.[115] הנשיא רמז בשדר על נכונותו של הממשל לסייע למצרים במאמציה הכלכליים הן באמצעות סיוע ישיר והן באמצעות גורמים פרטיים. כמו כן הביע הנשיא הבנה לאילוצים שבמסגרתם פועל הנשיא בזירה הבין־ערבית, שעשויים להיתפס כגורמים המחייבים אותו להקצין את עמדותיו כלפי ישראל. הוא גם גילה הבנה ל׳זכרונות העבר׳ (הכוונה קרוב לוודאי להיווצרות בעיית הפליטים הפלסטינים בעקבות תבוסת הערבים במלחמת העצמאות ולהתקפה של ישראל, בריטניה וצרפת על מצרים במבצע קדש). במאמץ ליצור ׳זיקת גומלין׳ בינו לבין הנשיא נאצר הוסיף הנשיא והדגיש כי התפקיד ׳שלך׳ ו׳שלי׳ עכשיו אינו להביט אחורה, אלא לעבר העתיד. עלינו לעשות הכול כדי להציל את המזרח התיכון ואת המערכת הבין־לאומית כולה ממלחמה, שאיש אינו חפץ בה.[116]

נראה שהתבטאויות מחניפות אלה נועדו ׳לרכך׳ את תגובתו של נאצר על הביקורת, אמנם המתונה בשלב זה, כלפי צעדי המלחמה של מצרים שהנשיא לא יכול שלא להזכירם בשדר זה. העימותים הגדולים של ימינו, הבהיר ג׳ונסון לנאצר, לא ייפתרו על־ידי חציית גבולות והזרמת נשק, לא באסיה (כלומר בווייטנאם) ולא במקום אחר (במזרח התיכון). וכך, ׳בשקט ובצנעה׳ גזר הנשיא ג׳ונסון גזרה שווה בין פעילותה התוקפנית של צפון וייטנאם נגד ארצות־הברית ופעילותה הלוחמנית של מצרים נגד ישראל. באווירה של העת ההיא, שבה תפסה צפון וייטנאם מקום חשוב ב׳ציר הרשע׳ בתמיכת הקומוניזם העולמי, זו היתה אמירה ביקורתית חזקה, אם כי עטופה היטב בשכבות של צמר גפן, כלפי מצרים.[117] ייתכן שבדברים אלה היתה גם אזהרה סמויה לנאצר: מצרים חייבת להביא בחשבון אפשרות, ולו קלושה, שכשם שארצות־הברית מתייצבת לצד דרום וייטנאם במלחמתה בצפון וייטנאם, היא עשויה לסייע גם לישראל נגד מצרים, אם כי לא בהכרח באותם כלים ואמצעים. בסיום השדר ציין הנשיא, שעל אף מחלוקות אפשריות בין מצרים לארצות־הברית, לשתיהן יש מטרה משותפת – רווחתה ושגשוגה של מצרים. הנשיא ג׳ונסון הביע את בטחונו שנאצר כמנהיג העולם הערבי יפעל בהתאם לאינטרסים של בני עמו וימנע התלקחות מלחמה באזור.

114. שם.
115. תזכיר מחלקת המדינה, 22 במאי 1967, שם.
116. שם.
117. שם.

לבסוף ציין הנשיא כי הוא שוקל לשגר לאזור את סגן הנשיא יוברט האמפרי כדי שינהל משא־ומתן ליישוב המשבר. שדר דומה נשלח גם אל נשיא סוריה.[118]

שדר זה – על אף התנסחותו הפייסנית והמחניפה משהו כלפי נאצר – ביטא שינוי ולו מזערי בעמדת ממשל הנשיא ג'ונסון במשבר. נראה כי בממשל החלה להתגבש חשיבה שנקיטת עמדה המתעלמת לחלוטין מן האיום המצרי החמור על ישראל ושוללת מישראל חופש פעולה מינימלי לא תוביל להרגעת המצב. נהפוך הוא, היא אף עלולה לעודד את נאצר להסלים את המצב ולדחוף את ישראל להחליט על מכה מקדימה. לפיכך, אפשר להניח, התגבשה בממשל תפיסה התומכת בעמדה 'מאוזנת' יותר, שלפחות תרסן את להיטותה של מצרים להסלים את המשבר בראש ובראשונה באמצעות חסימת מצרי טיראן לשיט ישראלי.

עד מהרה התברר לממשל כי איומיה הגלויים והמוסווים של ארצות־הברית, כמו אלה של ישראל, כלפי מצרים אינם מרתיעים את נאצר. שדר הנשיא ג'ונסון לא גרם התמתנות בעמדותיה ובמהלכיה התוקפניים של מצרים כלפי ישראל. בממשל התגבשה הערכה כי חסימת מצרי טיראן היא אפשרות סבירה בזמן הקרוב ביותר. לפיכך זימן רוסטאו את שגריר מצרים בארצות־הברית מוסטאפה כאמל כדי לנסות ולהניא את שלטונות מצרים מנקיטת צעד בעל אופי מלחמתי מובהק, לפחות בעיני ישראל, כמו חסימת מצרי טיראן לשיט ישראלי. רוסטאו ציין במפורש כי חסימת המצרים היא צעד הטומן בחובו 'תוצאות חמורות' (grave consequences) בהיותו פגיעה חמורה באינטרסים חיוניים (vital) של מדינת ישראל.[119]

אין ספק כי התייחסותו של הממשל האמריקני ל'אינטרסים חיוניים' בהקשר למדינת ישראל מכוונת בעיקר לייבוא הנפט מאיראן לישראל. ב־22 במאי 1967 הונחה שגריר ארצות־הברית במצרים להיפגש בדחיפות עם שר החוץ של מצרים מחמוד ריאד. בהנחיות נדרש השגריר להבהיר חד־משמעית את עמדות הממשל. אין ספק שבשלב זה גיבש הממשל לעצמו עמדות ברורות למדי בנוגע למשבר ולגורמים להיווצרותו. עם זאת ההנחיות מנוסחות כך שלא לדחוק את מצרים אל הפינה ולהכריחה להחריף עוד את צעדיה. הממשל בחר להציג את מצרים וישראל כשתי מדינות העלולות להידרדר לעימות ששתיהן אינן חפצות בו. גם מצרים וגם ישראל פועלות עתה ברמת חשדנות גבוהה מאוד זו כלפי זו. במצב נפיץ זה עלול כל צעד לא מחושב, גם אם נעשה ללא 'כוונה רעה', להצית תבערה גדולה ביניהן. על שתיהן לדעת כי עימות מלחמתי טומן בחובו סכנות חמורות לא רק לשתיהן ולא רק למזרח התיכון אלא לעולם כולו.[120] בשלב זה מוטלת על שני הצדדים המתעמתים, ישראל ומצרים, החובה להיעצר במקום. שתיהן חייבות להבין כי הגיעו למצב זה שלא בטובתן בגלל פעילות לוחמנית של צד שלישי – סוריה. פעילות הטרור של סוריה נגד ישראל, קובע הממשל,

118. שם.

119. תזכיר מחלקת המדינה, 23 במאי 1967, שם.

120. דיווח מחלקת המדינה אל שגרירות ארצות־הברית במצרים, 22 במאי 1967, *FRUS*, 19, 1964-1968

מנוגדת להסכמי שביתת־הנשק, ומצרים חייבת להכיר בכך. בשלב הבא צריך להיעשות מאמץ עליון להחזיר את המצב לקדמותו. פינוי כוחות האו"ם מסיני מקשה למצוא פתרון למשבר. גם תגבור הכוחות של שני הצדדים, הגם שנעשה לדבריהם כצעד של הגנה בלבד, מקשה מאוד לפעול פעילות שקטה במישור המדיני כדי למצוא פתרון למשבר. סיכומו של דבר, הצעד החיוני ביותר כרגע הוא מאמץ להסגת הכוחות של ישראל ומצרים למקומות היערכותם המקורית, ואם ניתן – השארת כוחות האו"ם בסיני או החזרתם. במצב הטעון הזה הדבר השגוי ביותר הוא להסלים את המתיחות בהחלטה לחסום את מצרי טיראן לשיט ישראלי. נוכח העובדה שמצרים אינה שועה להפצרות ולאיומים להימנע מצעד כזה, מבקשת ארצות־הברית להדגיש את מחויבותה לחופש השיט במצרי טיראן. חופש השיט במצרים הוא אינטרס חיוני לא רק של ישראל אלא של המערכת הבין־לאומית. לכל פגיעה בעיקרון זה יש משמעות חמורה לקהיליה הבין־לאומית כולה.[121]

הנחיות אלה סימלו מפנה משמעותי למדי בעמדות של הממשל האמריקני. נראה כי בממשל התגבשה תפיסה הרואה בפעולות מצרים התגרות בוטה לא רק בישראל אלא גם בארצות־הברית ובאינטרסים שלה באזור. קרוב לוודאי שהממשל העריך שצעדי מצרים נעשים בתיאום כלשהו עם ברית־המועצות. לפיכך, ככל שניתן להתרשם, הגיעו בממשל למסקנה שמחוות של חנופה ולשון רכה כלפי מצרים לא ישיגו את המטרה הנכספת של מניעת מלחמה, וכי הנסיבות דורשות להעביר למצרים מסרים חד־משמעיים:

א. הממשל יראה בחסימת המצרים צעד של תוקפנות. משמעות הדבר שתגובה צבאית של ישראל עלולה לזכות בתמיכה של הממשל.

ב. השלטון במצרים חייב לדעת שארצות־הברית דבקה במחויבותה לישראל; והמסר כאן ברור – פעולה תוקפנית נגד ישראל עלולה להוביל לעימות מצרי־אמריקני.

ג. אל לה למצרים לשגות באשליות שתוכל להגיע להישגים משמעותיים באמצעות התקפה על ישראל. ארצות־הברית תפעל בכל מקרה להביא להפסקת המלחמה מוקדם ככל האפשר, דהיינו בטרם הצליח אחד הצדדים להגיע להישגים צבאיים משמעותיים.

ב־22 במאי מסר ראש הממשלה אשכול הודעה מדינית בכנסת. בהודעתו חזר אשכול על המסרים של הממשל האמריקני שהובאו לעיל. אשכול הציע שישראל ומצרים יצמצמו הדדית את ריכוזי הכוחות שלהן. כמו כן קרא ראש הממשלה למאמץ בין־לאומי להוציא אל מחוץ לחוק פעולות של טרוריזם וחבלה נגד מדינה חברה באו"ם. אשכול הביע את תקוותו שיהיה אפשר לחזור לתקופת הרגיעה ארוכת השנים שאפיינה את גבול ישראל-מצרים. הוא קבע שהגורם הישיר למתיחות באזור הוא פעולותיה של סוריה נגד ישראל. זמן רב גילתה ישראל איפוק בתגובותיה. ואולם בסופו של דבר היא נאלצה לנקוט צעדים להבטחת בטחונה. אשכול גינה את יציאתו של כוח האו"ם מסיני. מעשה זה, קבע, החליש את מעמדו של האו"ם כגורם האמור לחזק את השלום בעולם. מזכיר האו"ם, לטענת אשכול, פעל בניגוד

121. שם.

להבטחות קודמו, דאג האמרשלד, בדבר חובתו של המזכיר להתייעץ עם כמה וכמה מדינות בטרם יסכים לפינוי כוחות האו"ם מסיני.[122]

סיכום

במחצית מאי 1967 החליטה ההנהגה המצרית בראשות הנשיא נאצר לקטוע מצב של רגיעה שנמשך כעשור שנים לאורך הגבול הישראלי־מצרי. מסיבות שטרם הוברר כל צורכן החלה מצרים להזרים כוחות לסיני, בהפרה בוטה של הסכמים והבנות שגובשו עם ישראל בחסות המערכת הבין־לאומית, בתום מבצע קדש. בהמשך תבעה מצרים את פינוי כוח החירום של האו"ם שהוצב בסיני לאחר מבצע קדש כחיץ בין צבאות מצרים וישראל. לאחר מכן הודיעה מצרים על חסימת מצרי טיראן לשיט ישראלי, בידיעה ברורה שהדבר מהווה עילה למלחמה מנקודת ראותה של מדינת ישראל.

מצרים טענה כי פעולות אלה נועדו להרתיע את ישראל מפני ביצוע מתקפה נגד סוריה, בעלת־בריתה של מצרים. בין כך ובין כך, פעולות אלה של מצרים סימנו פגיעה חמורה בכושר ההרתעה של מדינת ישראל. במשך כעשור שנים, מתום מבצע קדש, הקפידה מצרים על שמירת השקט לאורך הגבול עם ישראל ועל הימנעות מכל פעולה מתגרה בישראל. ההנהגה המצרית שבה והבהירה כי לא תצא לעימות עם ישראל כל עוד מצרים לא תחוש עצמה מוכנה לכך. מצרים אף טרחה להדגיש בפני מדינות ערביות, ובראשן סוריה, כי היא לא תיגרר אחר נסיונות מצדן 'לחמם' את הגבול עם ישראל כדי לחייב אותה לצאת לעימות עם ישראל.

נוכח סכנות חמורות אלה פתחה ישראל בדיאלוג אינטנסיבי עם הממשל האמריקני כדי לבחון את מידת התמיכה שהוא מוכן להעניק לה בשעה קשה זו. במסגרת זו תבעה ישראל מן הממשל כי ימשך הלכה למעשה את מערכת הערבויות להבטחת בטחונה של מדינת ישראל ושלמותה הטריטוריאלית, ערבויות שהעניקו לישראל כל הממשלים בארצות־הברית, בדרג הבכיר ביותר, מאז הקמתה של מדינת ישראל. לאכזבתה נוכחה ההנהגה בישראל לדעת, בשלבים הראשונים של המשבר, כי ממשל הנשיא ג'ונסון מפנה לה עורף. לו זו בלבד שאין הוא מוכן לממש את הערבויות שהעניק לה, אלא שהוא אף מבקש להניא אותה ממימוש זכותה להגנה עצמית נוכח הפעולות המתגרות של מצרים.

בשלבים מאוחרים יותר של המשבר חל שינוי מהותי בעמדת הממשל האמריקני. נראה כי שינוי זה נבע, במידה רבה, מן ההערכה שהלכה והתגבשה בממשל שהפעילות המתגרה

122. דיווח שגרירות ארצות־הברית בישראל אל מחלקת המדינה, 21 במאי 1967, בתוך: מסמכי מחלקת המדינה, משבר מאי-יוני 1967, כרך 1, עמ' 29.

של מצרים פוגעת לא רק בישראל אלא גם במעמדה וביוקרתה של ארצות־הברית במערכת הבין־לאומית בכלל, ובמזרח התיכון בפרט. שינוי זה תרם תרומה משמעותית להחלטתה של ישראל לצאת למלחמה ב־5 ביוני 1967. מלחמה זו עתידה היתה לשנות את פני המזרח התיכון לאורך שנים. תוצאותיה מלווים את מדינת ישראל עד ימינו אלה.

צבא וחברה במדינת ישראל בשנות החמישים

זאב דרורי

מבוא

יחסי צבא-חברה נחקרו מזוויות מחקר שונות ומגוונות. אנשי מדע המדינה וסוציולוגים רבים התרכזו בתחום יחסי ממשל והיירכיה תפקודית בין הדרג המדיני לבין הפיקוד הצבאי: היו שביקשו לבחון את מידת המיליטריזציה של החברה הישראלית; חוקרים אחרים עסקו ביחסים שבין צבא לחברה בנושא הרחבת מעגל העיסוקים האזרחיים של צה"ל מחד גיסא, והשפעת השירות הצבאי על החברה הישראלית מאידך גיסא. המחקרים, רובם ככולם מתחום הסוציולוגיה, עוסקים בהשלכות השירות הצבאי על הריבוד החברתי ובבעיות הפער החברתי והעדתי בחברה הישראלית.[1]

1. המחקרים הבאים הם מבחר מהפרסומים הרבים בנושא היחסים המורכבים בין צה"ל והחברה הישראלית והשלכותיהם על הריבוד החברתי ועל קליטת העלייה בישראל: זהבה אוסטפלד, **צבא נולד**, תל־אביב 1994; אורי בן־אליעזר, **דרך הכוונת: היווצרותו של המיליטריזם הישראלי, 1936-1956**, תל־אביב 1995; זאב דרורי, **אוטופיה במדים**, קריית שדה־בוקר 2000; דוד הורביץ ומשה ליסק, **מישוב למדינה**, תל־אביב 1977; דוד הורביץ ומשה ליסק, **מצוקות באוטופיה**, תל־אביב 1990; דבורה הכהן, 'מדיניות הקליטה של העלייה הגדולה בשנים תש"ח-תשי"ג (1948-1953)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן 1985; יעקב מרקוביצקי, 'הגח"ל, פועלו ותרומתו למלחמת העצמאות', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 1993; צבי צמרת, **ימי כור ההיתוך**, קריית שדה־בוקר 1993; Victor Azarya and Baruch Kimmerling, 'New Immigrants in the Israeli Armed Forces', *Armed Forces and Society*, 6 (Spring 1980); Tom Bowden, *Army in the Service of the State*, Tel Aviv 1976; Ben Halpern, 'The Role of the Military Israel', in: John J. Johnson (ed.), *The Role of the Military in Underdeveloped Countries*, Princeton, NJ 1962; David Horowitz, 'Is Israel a Garrison State?' *Jerusalem Quarterly*, 4 (Summer) 1977; Moshe Lissak, 'The Israeli Defense Forces as an Agent of Socialization and Education: A Research in Role Expansion in Democratic Society', in: M. R. Van Gils (ed.), *The Perceived Role of the Military*, Rotterdam 1972; Eduard Luttwak and David Horowitz, *The Israeli Army 1948-1973*, Cambridge, MA1983; Yehuda Ben Meir, *Civil-Military Relations in Israel*, New York 1995

לעומת אלה, מאמר זה מבקש לבחון את השפעת החברה על חוסנו של צה"ל ובעיקר על היחידות הקרביות. כלומר, מטרת המאמר לבחון את ההשלכות של עוצמתה/חולשתה של החברה הישראלית בראשית שנות החמישים על יכולתו המבצעית של צה"ל. במאמר יוצגו הנתונים המרכזיים של העלייה הגדולה ויידונו בעיות כוח האדם בצה"ל בעקבות גלי העלייה הגדולים. ייבחנו נתוני היסוד של רמת ההשכלה, ידיעת השפה העברית, בעיות סוציו־אקונומיות, נורמות התנהגות ומוטיבציה וכיצד השפיעו כל ההיבטים הללו על רמתן המבצעית של יחידות השדה בצה"ל והנחילו כשלונות ואכזבה בשדה הקרב. קליטתם של בני עדות המזרח בצה"ל היתה קשה ובעייתית במיוחד, והנושא יוצג כמרכיב חשוב בהתמודדות עם בניית היחידות הקרביות בשנים ההן.

בנייתו של שלד הפיקוד הזוטר היתה עקב אכילס בבניית היחידות הקרביות. הבעיה נוצרה בשל מחסור בבני נוער בעלי רמת השכלה תיכונית וידיעת השפה העברית על בוריה. כמו כן, צעירים בעלי חינוך ציוני־לאומי ובעלי נתונים גבוהים לא שובצו ביחידות 'גולני' ו'גבעתי'. החלל שנוצר לאחר שמפקדי מלחמת העצמאות השתחררו הוסיף על הקושי בבניית הצבא הסדיר שלאחר המלחמה.

עקב הכשלונות המבצעיים בראשית שנות החמישים הוחלט להקים יחידה מיוחדת של מתנדבים באיכות וברמה יוצאות דופן, הלוא היא יחידה 101. היחידה בפיקודו של אריאל שרון נבנתה לא על־פי הנורמות הצבאיות המקובלות והיא שפרצה את הדרך להעלאת הרמה המבצעית של צה"ל. משאוחדה יחידה 101 עם גדוד הצנחנים 890 בנה צה"ל יחידה קרבית שרמת מפקדיה ולוחמיה היתה מעל למה שהיה מצוי ביחידות השדה בצה"ל. בעזרת יחידה נבחרת זו ביקש הצבא להתגבר על בעיות הפעילות המבצעית ולגרום מהפך בכלל היחידות הקרביות.

העוצמה הצבאית

העוצמה הצבאית היא תרגום יכולתה של האומה לממש את הפוטנציאל של כלל מרכיבי הכוח הלכה למעשה. העוצמה הצבאית מתבטאת בין השאר ביכולת מיצוי הפוטנציאל האנושי. הכוונה לגיוס מרב ומיטב האוכלוסייה למטרות הגנה על בטחונה של האומה, והכנת עוצבות צבאיות ובהן מיטב הציוד הצבאי ופיקוד מאומן ונאמן להגן ולשמור על בטחונה של המדינה.

המהפכה בצרפת ושלטון נפוליאון בונפרטה היו נקודת מפנה בגיוס כוח האדם לצבא המדינה. עד ימי המהפכה הצרפתית היתה המלחמה נחלת אנשי מקצוע ושכירי חרב שגייס השליט למטרותיו. מאז העברת השלטון לידי העם ויצירת מדינות הלאום, עברה החובה, ויותר מכך הזכות, להתגייס ולהילחם למען המדינה לידי כל אזרח ואזרח, והגיוס לשירות בצבא הפך לגיוס חובה. כך נוצרו המושגים הרווחים בימינו: 'צבא העם' ו'אומה במדים'. הגיוס העממי העמיד לרשות המדינה מספר רב של חיילים ונוצר צורך לשנות את הגישה למשאבי כוח האדם. כוח האדם 'הזול' אִפשר למצביאים להטיל לקרב עתודות חיילים בלי מחשבה

יתרה על חיסכון בחיי הלוחמים, ועם זאת לא היו אלה עוד יחידות מקצועיות, ממושמעות ומאומנות בהשוואה לגייסות השכירים. יתרונו הבולט של הצבא העממי היה ברוח הקרב והמוכנות להילחם ולהסתער בשם ערכים לאומיים, ואף להקריב את החיים למען המדינה.

בצד המהפכה הצרפתית שהביאה את עידן הצבא העממי התרחשה המהפכה התעשייתית ובהמשך המאה ה־20 המהפכה הטכנולוגית, ואלה שינו את שדה המערכה הצבאי. ככל ששדה הקרב הפך צפוף, כן עלה משקלה של הטכנולוגיה בהכרעת המלחמה. ככל שגדל משקלן של התעשייה ושל הטכנולוגיה בשטח הצבאי, כן גדל הצורך בכוח אדם משכיל ומיומן להפעלת המערכות הצבאיות. שדה הקרב המודרני הציב דרישות לכוח אדם איכותי שיוכל להתמודד עם מורכבות הכלים והטכנולוגיה בשדה הקרב.

כל העוסק בנושאי ביטחון וגורמי הכרעה בשדה הקרב מודע למחקרים העוסקים בשאלת היחס שבין גודל האוכלוסייה והצבא לבין רמת ההשכלה והרמה הטכנולוגית של המפקדים והחיילים.[2] אחד המרכיבים המרכזיים ביכולת הביטחון הלאומי הוא המשאב האנושי, עוצמתה של החברה, הן במובן הכמותי והן במובן האיכותי. למשל, מיצוי אופטימלי של אוכלוסיית מדינת ישראל לצורך השירות הצבאי, כפיצוי על נחיתות מספרית בכוח אדם. הדיון באיכות כוח האדם קשור לנושאים כמו חינוך והשכלה, רמה טכנולוגית ויכולת קליטת מערכות מתקדמות ותפעולן, וכיצד לפתח תשתית חברתית רחבה ואיכותית, בעלת מנהיגות פוליטית, צבאית, כלכלית וחינוכית, היוצרת בסיס איתן לביטחון הלאומי.[3]

תפיסת הביטחון הרחבה של דוד בן־גוריון

בתחילת שנות החמישים היתה החברה הישראלית עייפה מהמלחמה והמדינה הצעירה נאלצה להתמודד עם קשיים אדירים של קליטת מספר גדול של עולים ובעיות ביטחון הולכות ומחריפות. לא בכדי עמד נושא קליטת העלייה בראש דאגותיו של דוד בן־גוריון, ראש הממשלה ושר הביטחון הראשון של מדינת ישראל. הקרבות עדיין לא תמו כשהעלה בן־גוריון את רעיונותיו בדבר ביסוס ההישגים הצבאיים של מלחמת העצמאות. 'הרהורי חנוכה' הוא קרא למחשבות שהעלה על דפי יומנו בשבת ה־25 בדצמבר 1948: 'מה הם התנאים לשמירת עצמאותנו, מתוך הנחה מוקדמת שנצליח לשמור על חירותנו שבלב? ביטחון צבאי, (חיסול

2. יהושפט הרכבי, **מלחמה ואסטרטגיה**, תל־אביב 1990, עמ' 460-462; שמואל גורדון, **קשתו של פאריס: טכנולוגיה, דוקטרינה ובטחון ישראל**, תל־אביב 1997; אבי קובר, **הכרעה: הכרעה צבאית במלחמות ישראל-ערב 1948-1982**, תל־אביב 1995.
3. דיון מעמיק ורחב בסוגיית הביטחון ובעקרונות הישימים לתורת הביטחון של מדינת ישראל ראו: אבנר יריב, **פוליטיקה ואסטרטגיה בישראל**, חיפה ותל־אביב 1994; ישראל טל, **ביטחון לאומי: מעטים מול רבים**, תל־אביב 1996.

גלויות), אכלוס מהיר של חלקי הארץ, מתוך פיתוח אינטנסיבי, משטר של חירות ושוויון, הגמוניה חלוצית (חינוך לחלוציות), שלטון המדע, מדיניות של שלום, יציבות ממשלתית [יציבות המשטר]'.[4]

בקליטת העלייה ובניית חברה ישראלית חדשה, המושרשת בארצה ובעלת שפה וערכי תרבות ומורשת משותפים, ראה בן־גוריון יסוד חיוני לבטחונה של מדינת ישראל הצעירה. הוא הניח שגורם הזמן הוא קריטי, ועומדת הזדמנות חד־פעמית להצלה ולאיחוד העם. הדאגה הבסיסית להבאת העולים, קליטתם בישראל ושילובם במעגלי החברה והכלכלה דחקו כל אידאולוגיה חברתית. בן־גוריון ראה בגלי העלייה את הרבבות שבאו בלא ידיעת קרוא וכתוב, מהם חסרי חינוך יהודי ותרבות עברית – עלייה של עדות ושבטים בעלי לשונות ותרבויות הזרות זו לזו. על כל אלה נוספו הפירוד והפיצול בחברה הישראלית, פיצול שהתבטא במגוון של עדות, אמונות ודעות. הקיטוב האידאולוגי בין המפלגות הכיל גם ניגודי אינטרסים חברתיים, דתיים וכלכליים.

דמות החברה של שנות החמישים

גלי העלייה בשנות החמישים המוקדמות הכפילו את אוכלוסיית המדינה. בתוך פחות מארבע שנים, משנת 1948 ועד שנת 1953 צמחה האוכלוסייה מ־700,000 נפש ל־1,484,000 נפש. תמורה דמוגרפית זו היתה כרוכה בבעיות כלכליות וחברתיות קשות.

מקורות העלייה העיקריים היו שניים: שרידי יהדות אירופה, ניצולי השואה, חסרי בית ומשפחה, שצלקות המלחמה והשואה ניכרות בגופם ובנפשם; יהודי ארצות המזרח התיכון וצפון אפריקה, שהרקע התרבותי והמסורתי שלהם היה שונה מהמסורת התרבותית של החברה הארץ־ישראלית. רוב העולים היו בעלי השכלה נמוכה, חסרי אמצעים ובעלי רקע תעסוקתי־מקצועי שלא סייע להם להיקלט במשק הארץ.[5]

הרכב אוכלוסיית העולים

מיום ההכרזה על הקמת המדינה ב־14 במאי 1948 ועד סוף שנת 1951, במהלך שלוש שנים וחצי באו לארץ כ־700,000 עולים.[6] זו היתה עלייה המונית הן בממדיה והן ביחס המספרי

4. דוד בן־גוריון, יומן המלחמה: מלחמת העצמאות, תש"ח-תש"ט (בעריכת גרשון ריבלין ואלחנן אורן), ג, תל־אביב 1982, עמ' 902. הכותרת 'הרהורי חנוכה' אינה במקור, אלא ניתנת בתוכן העניינים שבסוף מחברת היומן.
5. הורוביץ וליסק, מישוב למדינה, עמ' 293.
6. משה סיקרון, 'העלייה לישראל 1948-1953', בתוך: משה ליסק, בוורלי מזרחי, עפרה בן־דוד (עורכים), עולים בישראל: מקראה, ירושלים 1969. ראו גם: משה סיקרון, 'העלייה ההמונית: ממדיה, מאפייניה

בינה לבין האוכלוסייה הקולטת. בשנות העלייה ההמונית גדלה האוכלוסייה ב־20 אחוז בשנה ובתוך שלוש שנים וחצי היא הוכפלה.

כ־80 אחוז מריבוי האוכלוסייה היה תוצאה של העלייה ורק 20 אחוז תוצאה של ריבוי טבעי. גלי העולים באו מארצות שונות, היו בני תרבויות, מנהגים ולשונות זרים זה לזה. היו בהם שומרי מסורת דתית, והיו מי שרחקו מכל יסודות הדת והמסורת היהודית. משקל רב היה לעלייה מארצות אסיה ואפריקה וכמחצית העלייה ההמונית היתה מיבשות אלה. בשנים 1948-1953 באו מיבשת אסיה 35.3 אחוז מכלל העולים; 15.4 אחוז באו מאפריקה, 48.6 אחוז מאירופה ורק 0.7 אחוזים מאמריקה ומאוקיניה.[7] בשנת 1948 היו מרבית העולים, כ־68 אחוז, ממוצא אירופי, אך לאחר מכן עלה משקלם של יוצאי קהילות אפריקה ואסיה. בשנת 1951 היו 71 אחוז מהעולים ילידי אסיה ואפריקה. הרכב זה של העולים לישראל גרם שינויים מפליגים בהרכב האוכלוסייה היהודית בארץ.

במבנה הדמוגרפי של אוכלוסיית המדינה עם הקמתה היו ילידי הארץ למעלה מ־35 אחוז. בין ילידי חו"ל שחיו בארץ בעת ההיא, 65 אחוז חיו בארץ למעלה מעשר שנים. 85 אחוז מילידי חו"ל היו ממוצא אירופי או אמריקני. זו היתה אפוא אוכלוסייה בעלת גרעין הומוגני חזק, שהיתה שותפה לנסיון החיים ולאירועים שעיצבו את התרבות החברתית והפוליטית של דור מקימי המדינה. לעומת מבנה חברתי הומוגני זה, בשנת 1953 רק 29 אחוז מתושבי הארץ נולדו בה, ובהם יש לכלול רבים מבני העולים החדשים. למעלה מ־70 אחוז מתושבי הארץ שנולדו בחו"ל גרו בישראל מספר קטן של שנים. בשנת 1953 היו בתוך אוכלוסייה זו 38 אחוז ילידי אפריקה ואסיה.

רמת ההשכלה של עולי השנים 1948-1951 היתה נמוכה מזו של האוכלוסייה הוותיקה. רק 16 אחוז מהגברים העולים החדשים בני 15 ומעלה השלימו חינוך על־יסודי, לעומת 34 אחוז בקרב האוכלוסייה הוותיקה. בין יוצאי אסיה ואפריקה, שהיו מחצית מהעולים, רק 8.5 אחוזים מהגברים קיבלו חינוך על־יסודי.[8] לעומתם, העולים ממדינות מערב אירופה היו ברמת השכלה דומה לזו של האוכלוסייה הוותיקה בישראל – למעלה מ־33 אחוז היו בעלי השכלה על־יסודית.

כפי שמראים הנתונים האלה, העלייה ההמונית יצרה שינוי בסיסי הן בגודל האוכלוסייה, הן בהרכב ארצות המוצא, הן בחתך הגילאים והן ברמת ההשכלה והתעסוקה בחברה הישראלית. העולים מארצות אסיה ואפריקה היו בעלי השכלה נמוכה לעומת האוכלוסייה הוותיקה. המקצועות שעסקו בהם בארצות מוצאם היו מסחר זעיר, שירותים ותעסוקה בלתי־מקצועית. כשמוסיפים על כך את חוסר הבסיס הכלכלי בארץ ואת המשפחות מרובות הילדים, אפשר

והשפעותיה על מבנה אוכלוסיית ישראל', בתוך: מרדכי נאור (עורך), עולים ומעברות, 1948-1952 (סדרת עידן, 8), ירושלים 1986, עמ' 31-52.

7. משה סיקרון, 'העלייה לישראל 1948-1953', שם, עמ' 15.

8. שם, עמ' 43. נתונים רבים מצויים בפרסום 11 שנות קליטה: עובדות, בעיות ומספרים לתקופה 15 למאי 1948-15 למאי 1959, תל־אביב 1959.

להבין כיצד נדחקו לתחתית הריבוד החברתי והכלכלי בארץ. אל מכלול הקשיים – המחסור, קשיי הקליטה והחיפוש אחר זהות חדשה, אובדן הביטחון האישי והחברתי – חברו עתה הסכנה והאיום מבחוץ, חוסר השקט בגבולות והטרור, שפגעו במורל והשליכו על צה"ל ועל מדיניות הביטחון בכלל. בעיות הקליטה בשנים ההן השפיעו אפוא על עיצוב דמותה של החברה הישראלית לשנים רבות.

ההשלכות הבטחוניות

להכפלת האוכלוסייה בשנים הראשונות להקמת המדינה היו מגוון השלכות בתחום הביטחון. למספרים בפני עצמם היתה חשיבות קיומית לעתידה של מדינת ישראל. רק למסה קריטית בסיסית של אוכלוסייה המונה שניים-שלושה מיליון נפש היה סיכוי להמשיך את המפעל הציוני לנוכח האיומים הבטחוניים. עצם הכפלת מספר תושבי המדינה היהודים תרמה לתחושת הביטחון של הנהגת ישראל בעת ההיא. בעידן המלחמה הטוטלית, שבו כל האוכלוסייה מגויסת, וודאי בהיות הצבא מושתת בעת מלחמה על צבא המילואים, לגודלה ולחוסנה של האוכלוסייה יש השפעה ישירה על הביטחון הלאומי. בעידן המלחמה המודרנית, שאתרים אסטרטגיים חיוניים בלב המדינה נחשבים יעדים לגיטימיים לפגיעה, שיעור חוסנה של החברה הוא נכס או נטל בטחוני בעת סכסוך אלים מתמשך.[9]

חוסנה של המדינה נמדד גם ביכולת העמידה של תושבי הספר בתקופה שהנטל הבטחוני מוטל עליהם. ההתמודדות היומיומית עם שוד וגזל, פגיעה ברכוש ובנפש עושה את תושבי הספר לגורם רב חשיבות בהתמודדות הבטחונית. כוח עמידתם של המתיישבים בטרדות הביטחון השוטף ולא רק בשעת מלחמה הוא חלק מהותי מעוצמתה של המדינה.

בחברה הישראלית המתהווה של שנות החמישים המוקדמות היו לקליטת העלייה הגדולה ולהכפלת האוכלוסייה השפעות סותרות. ההשלכות המכריעות על בטחון המדינה נגעו לשני עניינים מרכזיים: האחד, בעיות הביטחון במושבי העולים ובמעברות בייחוד לאורך הגבולות, שגרמו לנטישת יישובים רבים; והאחר, ההרכב האנושי ואיכותן של היחידות הקרביות בצבא בשנים ההן.

ההתיישבות החדשה – בעיות הביטחון השוטף

עם סיום מלחמת העצמאות לא הסתיים הסכסוך על גבולותיה ועל עתידה של מדינת ישראל. עצם קיומה לא היה לגיטימי בעיני המדינות הערביות וגבולותיה לא זכו להכרה כגבולות בין־לאומיים, אלא כקווי שביתת־נשק בלבד. בן־גוריון ראה בשביתת־הנשק שלב לקראת

9. טל, ביטחון לאומי, עמ' 71.

'סיבוב שני', ובעיניו היה האיום הערבי איום קיומי על מדינת ישראל. ההנהגה הישראלית ראתה בבעיות הטריטוריאליות ובבעיית הפליטים, שהעלו מדינות ערב, חלק מאסטרטגיה רבתי להשמדתה של מדינת ישראל.[10] עם זאת, ההנהגה המדינית והצבאית לא חזו מלחמה עם מדינות ערב בשנים הקרובות. הדאגה האמיתית בלב ההנהגה הישראלית היתה המצב השביר לאורך הגבולות – בעיות ההסתננות, השוד ולא אחת גם הקטל גרמו דמורליזציה ופגיעה ממשית בביטחון הלאומי, גם אם היו אלה מלחמות גבול במסגרת של ביטחון שוטף.[11]

לאחר המלחמה ישבו מאות אלפי פליטים פלסטינים במחנות פליטים, לאורך גבולות המדינה ובמדינות ערב, מחכים לאפשרות לשוב לבתיהם. מדינת ישראל לא היתה מוכנה להרשות את שובם וכך נשארו במחנות בלי שנמצא פתרון יסודי לבעיותיהם. מדינות ערב, חוץ מירדן, הטילו את האחריות לבעיית הפליטים על ישראל וסירבו למצוא פתרון קבע לפליטים בשטחן. עולים יהודים וגרעיני התיישבות של בני הארץ התיישבו בכפרים הנטושים או לצדם ועיבדו את אדמותיהם. מדיניות ההתיישבות כמרכיב חיוני בהתווייית הגבולות ואבטחתם היתה המשך ישיר למדיניות ההתיישבות הציונית מאז ימי 'השומר', 'חומה ומגדל' ו־11 הנקודות בנגב שהוקמו במוצאי יום הכיפורים של שנת 1946.

מרכיב ראשוני וחיוני בפריסת ההתיישבות בשנים הראשונות היה למלא ולסגור ולו במעט את הגבולות הפרוצים שזה עתה שורטטו לפי קווי שביתת־הנשק. מדיניות ההתיישבות נועדה לא רק לפתור את בעיית מגוריהם של העולים החדשים, אלא גם לענות על שתי בעיות שהשתקפו ממפת ההתיישבות: (א) רק עשרה אחוזים משטח המדינה היו מעובדים בידי חקלאים ישראלים; (ב) רוב האוכלוסייה התרכזה בשפלת החוף המרכזית, 'בין גדרה לחדרה', ומטרות הממשלה היו לפזר את האוכלוסייה ולהקים התיישבות באזורי ספר ובמקומות חיוניים כדי ליצור חגורות מגן ולעבות את הגבולות החדירים. בכך גם ביקשה הממשלה לבנות תשתית חקלאית שתספק את צורכי המזון הבסיסיים לאוכלוסיית המדינה. מאז ראשית ההתיישבות הציונית ועד שנת 1948 הוקמו 250 יישובים; מהקמת המדינה ועד שנת 1954 הוקמו כ־350 יישובים, רובם יישובים חקלאיים – קיבוצים ומושבים.

תפיסת ההגנה המרחבית

אחד הרכיבים במימושה של התפיסה הבטחונית באותן שנים היה ההגנה המרחבית. במושג 'הגנה מרחבית' משתמשים לאפיין תפיסה צבאית להבטחת גבולות ומקומות יישוב. השיטה נשענת בעיקרה על תושבי יישובי הספר, שמערכת הביטחון נותנת להם הכשרה צבאית, מאמנת ומציידת אותם לצורכי הגנת המקום, בשילוב חבירה עם כוחות צה"ל במרחב. מערכת ההגנה המרחבית של צה"ל שימשה מכשיר למלחמה בהסתננות נוסף על ייעודה

10. דוד טל, תפיסת הביטחון השוטף של ישראל, קריית שדה־בוקר 1998, בייחוד המבוא: 'מהותן של בעיות הביטחון השוטף', עמ' 8-19.
11. בני מוריס, לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים, תל־אביב 1986.

האסטרטגי – חגורת מגן ומכשול ראשוני בפני כוחות אויב וחיפוי על היעדר עומק אסטרטגי ומרחב התרעה.

שילוב ההגנה המרחבית (הגמ"ר) במלחמה בהסתננות בקיץ 1949 היה ניסיון למצוא פתרון להפעלת כל הגורמים המעורבים במאבק בהסתננות: צה"ל, כוחות המשטרה וגורמי ההתיישבות, ובכלל זה המתיישבים עצמם. מערך ההגמ"ר שולב במלחמה במסתננים וכבר באוקטובר 1949 נערך מבצע 'שמחת תורה' למניעת הסתננויות מכיוון המשולש והשתתפו בו אנשי היישובים. בהמשך היו המתיישבים שותפים לפעולות רבות למניעת ההסתננות.

מצוקת המתיישבים בשל התגברות פעולות ההסתננות בראשית שנות החמישים הביאה להחלטה להרחיב את פעולות מערך ההגמ"ר כחלק מהלחימה במסתננים.[21] ההחלטה לשלב את המתיישבים, העולים החדשים, בפעולות השמירה שיפרה במידת־מה את הלחימה במסתננים לאחר שהמתיישבים עברו קורסים בסיסיים בשימוש בנשק וסייעו בשמירה. תהליך ארגון היישובים והכשרתם למלחמה בהסתננות ולמשימותיהם במסגרת ההגמ"ר היה איטי ומסורבל ורק לקראת שנת 1954 חלה התקדמות משמעותית בנושא.[13]

למוסדות היו ציפיות מוגזמות מתושבי מושבי העולים בנושא ההתמודדות במסתננים ובבעיות הביטחון, אף שהיו מודעים לבעיותיהם האישיות והחברתיות. הקמת מושבי העולים כחגורת ביטחון וכחלק מתפיסת הביטחון נחשבה כורח המציאות בשעתו. ואולם המציאות החברתית־כלכלית וההידרדרות הבטחונית בשל התגברות ההסתננות ומעשי האיבה הפכו לא אחת את הנכס לנטל בטחוני. בפועל הוזנח צה"ל את מערך ההגמ"ר, בייחוד בשעה שהצבא החל להיערך למלחמת מנע בשנת 1955.[14]

כוח האדם היחיד בעל הכרה, לכידות חברתית וכושר התגוננות עצמית, שעמד לרשות המוסדות המיישבים היה חיילי הנח"ל. היאחזות הנח"ל הראשונה, 'נחל עוז', הוקמה ביולי 1951. כ־25 יישובים הוקמו בראשית שנות החמישים בידי הנחלאים, ואלה אוזרחו לאחר מכן על־ידי מתיישבי קבע מקרב העולים.

בעיית ההסתננות היתה לבעיה הבטחונית המרכזית של מדינת ישראל בשנים ההן. ב־15 החודשים הראשונים שלאחר מלחמת העצמאות נהרגו בידי מסתננים 413 בני־אדם ועוד 104 נפצעו. התנועה בדרכים היתה מסוכנת, בייחוד בלילות. בשעות החשיכה נמנעו מלנסוע לבאר־שבע, ולאילת נסעו בשיירות בלבד, בתיאום עם צה"ל ובפיקוחו. הקרב על הספר היה למעשה מלחמה על גבולותיה של מדינת ישראל. החשש היה שגבולות שביתת־הנשק, שהיו ארעיים ובלתי־יציבים, יוזזו בלחץ הנסיבות ובלחץ בין־לאומי. הדעה הרווחת בהנהגה הישראלית היתה שהעובדות בשטח הן שיקבעו בסופו של דבר את גבולותיה של מדינת

12. מכתבו של סא"ל א' חרסינה, ב/ר מחלקת מבצעים במטכ"ל; 'הנחיות ביטחוניות לתכנון ההתיישבות החקלאית ומיקומה', פברואר 1953, ארכיון ציוני מרכזי (אצ"מ) S 15/9/9786.
13. דו"ח מטכ"ל/אמ"ן על 'ביצור יישובי הספר', גנזך המדינה (ג"מ) חץ/2393/22, 10 בפברואר 1955.
14. טל, תפיסת הביטחון השוטף, נושא ההגמ"ר, עמ' 52-56.

ישראל. כל ויתור או הזנחה בקו הגבול ייצרו מצב של גבול פרוץ שיאפשר חזרתם של פליטים והתיישבות מחודשת בכפרים שניטשו.

ההסתננות החלה כתופעה ספורדית של פלאחים ורועים המבקשים לחזור לאדמותיהם, לעבד אותן ולאסוף את יבולם, אך עד מהרה הפכו להסתננות למטרות שוד וגזל. ההנהגה הפלסטינית ולאחר מכן ממשלות של מדינות ערביות ניצלו את ההסתננות לצורכי השגת מודיעין, טרור נגד האוכלוסייה, ובייחוד נגד יישובי העולים בספר. נתוני צה"ל ומשטרת ישראל מלמדים כי בשנים הראשונות של מדינת ישראל היו פעולות המסתננים דומות באופיין, אף שהלכו ונעשו אלימות יותר ויותר.[15]

מנתוני מערכת הביטחון על פעולות הטרור והחבלה בשנים ההן מתקבלת תמונה קשה לא רק בגלל כמות פעולות ההסתננות, הגנבות, השוד וההרס, כי אם בשל האיום על חייהם של המתיישבים. החברה הישראלית כולה חיה בפחד מהטרור ומהשוד, והאיום הקבוע על תושבי הספר לא אִפשר לנהל חיים תקינים. האיום המתמיד וחוסר הביטחון פגעו קשות באפשרות להשתלב בחיי המדינה הצעירה ולהקים בית ועתיד לרבבות העולים שנשלחו ליישובי הספר.[16]

נטישת יישובי הספר – אובדן הביטחון

אברהם איכר, ראש מדור הביטחון של מחלקת ההתיישבות של הסוכנות היהודית, חזר וקבל אצל ראשי מערכת הביטחון על מצבם הקשה של היישובים. במיוחד היה המצב קשה ביישובי העולים. בדוח על ההסתננות לישראל, שחובר בשנת 1953, נכתב כי ההסתננות הערבית לישראל מחוללת תוצאות זהות לאלה של לוחמה לא־סדירה. הודגש כי בקרב יישובי העולים

15. כדי להבין את היקף הבעיה וחומרתה בחרתי להביא מעט מהסיכומים השנתיים של משטרת ישראל וצה"ל, המלמדים על היקף ההסתננות, השוד והגזל, הנפגעים והנזקים. בשנת 1951 נרשמו 1214 גנבות, 54 מקרי שוד, 20 מקרי רצח ו־36 אירועי חבלה ומיקוש. באותה שנה נמנו 440 התנגשויות מזוינות. בשנת 1952 העריכו בצהייל כ־61,000 חדירות, מהן 11,000 לאורך גבול ירדן ו־5000 לאורך גבול מצרים. באותה שנה נרשמו 1695 גנבות, 46 מקרי שוד, 13 אירועי רצח ו־32 מקרי חבלה ומיקוש. 402 התנגשויות מזוינות מצוינות בדוח. בשנת 1953: 1349 גנבות, 58 מקרי שוד, 35 מקרי רצח, 44 אירועי חבלה ומיקוש, 443 התנגשויות מזוינות. בשנת 1953/4 נהרגו בפעולות טרור וחבלה בלבד 52 בני־אדם ו־54 נפצעו. בשנת 1954/5 נהרגו 18 ונפצעו 50 ובשנת 1955/6 נהרגו 27 ונפצעו 79. בשנת 1956, בחודשים מאי עד אוקטובר, צוינו 161 מקרים של הסתננות למטרות גנבה, שוד ועיבוד אדמות, ו־139 מקרי הסתננות לפעילות חבלה, טרור ורצח. באותה השנה נרצחו 46 בני־אדם בפעולות חבלה וטרור ונפצעו 133. נתונים אלה אינם כוללים את תקריות האש ופעולות התגמול. ראו: זאב דרורי, 'מדיניות הגמול בשנות החמישים: חלקו של הדרג הצבאי בתהליך ההסלמה', עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב 1988, נספח ה.

16. טל, תפיסת הביטחון השוטף, עמ' 23-41.

גרמו מעשי המסתננים לאווירת מלחמה ונטישה. ההסתננות גורמת נזקים קשים לכלכלת הארץ ומטילה מועקה כבדה ביותר על היישובים החקלאיים של ישראל.[17]

הפגיעה ברכוש והנזקים הכלכליים היו חמורים, אך הפגיעה החמורה ביותר היתה במרכיבי הביטחון הלאומי, בביטחון האישי בתוך גבולות המדינה ובעיקר ביישובי הספר. הצבא והמשטרה היו חייבים להקים מערך ביטחון שתפקידו שמירה שגרתית בכל אחד מיישובי הספר. המערכת של היישובים לא עמדה בנטל הבטחוני והיתה זקוקה לגיבוי בכוח אדם, בכסף ובכוחות צבא ומשטרה לשם אבטחת היישובים. הנטל המתמיד של פעולות ההסתננות יצר חרדה ובהלה ביישובים רבים. תחושת אי־הביטחון פשטה אף מעבר ליישובים הסמוכים לגבול. התופעה של נטישת יישובים חזרה על עצמה; יישובים רבים לאורך גבולות המדינה נפגעו מעזיבת משפחות; לעתים עזבו עד 50 אחוז מהמתיישבים, ולעתים אף התפוררו מושבי עולים וניטש יישוב שלם.

בעת ההיא ניטשו שישה מושבי עולים וקיבוץ אחד, קיבוץ נווה יאיר (שמו הוחלף לעין השלושה). בתחילת שנת 1951 עזבה מחצית מאוכלוסיית המושב טל שחר ובתוך כמה חודשים עזבו גם אחרוני המתיישבים. מצב דומה היה במושבים הקרובים במובלעת לטרון: כפר דניאל, משמר איילון, גמזו – מושבים אלה נותרו ריקים למחצה לאורך שנים רבות. גם ביישובי 'פרוזדור ירושלים' עזבו רבים את 'כפרי העבודה' וחיפשו את עתידם במקום אחר.

גיורא יוספטל, מנהל מחלקת הקליטה, העריך כי במחצית השנייה של שנת 1951 עזבו מדי חודש בחודשו כ־1000 משפחות מושבים, קיבוצים, וכפרי עבודה באזורים שהוכרו אזורי פיתוח ועקרו ליישובים חקלאיים, מעברות, עיירות וערים בפנים הארץ. תופעת הנטישה של אזורי הספר נמשכה גם בשנים 1953-1956. מספר העוזבים הלך ופחת, ועם זאת היו לתופעה השלכות חברתיות ובטחוניות כבדות. יישובים שהיו אמורים להיות חגורת הביטחון של מדינת ישראל היו לנטל בטחוני ולא אחת הקשו על פעילות הביטחון השוטף יותר משהועילו.

למלחמה בתופעת ההסתננות הוקם כבר בשנת 1949 חיל הספר בפיקודו של האלוף דוד שאלתיאל, והוטל עליו לבלום את פעולת המסתננים בפעולות הגנתיות והתקפיות באזורי הספר.[18] חיל הספר נכשל עוד בטרם קם. הוויכוח בין צה"ל והמשטרה על מקורות המימון ואיכות כוח האדם הנמוכה שיועדה לחיל גרמו להסתלקותו של צה"ל מכל אחריות לנושא, וזה פורק באוגוסט 1950. בשנים ההן ניסתה המשטרה להקים משמר גבול, אך אי שיתוף־הפעולה מצד גורמי הצבא עיכב את הקמתו עד לאחר אמצע שנת 1953.

ביולי 1953 הוקם משמר הגבול וקיבל את האחריות הפורמלית והמעשית לשמירת הגבולות. בפיקודו של פנחס קופל התארגן החיל החדש, רכש ידע וניסיון וסייע בבלימת ההסתננויות. עם זאת נשאר צה"ל האחראי לאבטחת הגבולות עוד שנים רבות. הצבא לא היה ערוך למלחמה

17. מוריס, לידתה של בעיית הפליטים.
18. מכתבו של דוד שאלתיאל אל שר הביטחון, ספטמבר 1949, א"צ 150/86.

במסתננים והתקשה למנוע את ההסתננות על אף המארבים והסיורים הרבים לאורך הגבולות וראה במשמר הגבול גוף שיסייע לשאת בנטל הכבד. הצבא פעל נגד המסתננים ביד קשה והוראות הפתיחה באש היו מחמירות. עם רדת החשיכה היו האזורים הסמוכים לגבול 'אזור מוות' וכל דמות שנעה בקרבת הגבול נורתה ללא שאלת סְסמה. אם זוהו הדמויות כנשים או ילדים נאסר על החיילים לפתוח באש. הוראות אלה לפתיחה באש ניתנו בהסתמך על הנחת יסוד שההסתננות היא חלק מהמאבק הכולל על קיומה של מדינת ישראל.

בשנים 1952-1953 הושקעו מאמצים רבים בחיזוק ההגנה על יישובי הספר, אך למדינת ישראל לא היה פתרון מניח את הדעת להסתננות. בשנת 1955 אמר בן־גוריון: 'אמצעים להבטיח את הביטחון השוטף והדרך נתגבשו אצלנו לאחר גישושים מרובים ואחרי טעויות רבות. לא היו לנו הכלים הדרושים, והכלים שהשתמשנו בהם לא התאימו לדבר. גם הדרך לא היתה נכונה'.[19] משה דיין שהיה אלוף פיקוד הדרום בראשית שנות החמישים הוא שקבע את התפיסה הצבאית המחמירה כלפי המסתננים: 'הערבים [...] עוברים לקצור תבואה שזרעו בשטח שלנו, הם נשותיהם וטפם, ואנו פותחים עליהם באש. [...] אנו מעלים אותם על מוקשים, והם חוזרים קטועי יד ורגל [...] ואיני יודע כל שיטה אחרת לשמור על הגבולות. אם יתנו לרועים ולקוצרים לעבור את הגבולות, הרי שמחר אין גבולות למדינת ישראל'.[20] בהמשך המאבק על מניעת ההסתננויות עיצב דיין את מדיניות פעולות התגמול וכרמטכ"ל עמד בראש המערכה הצבאית בשנים 1953-1956.

ההשפעה הקשה של בעיות הביטחון על יישובי העולים היתה גורם מהותי בכשלון יישובם של העולים החדשים בשנות החמישים המוקדמות. אך יש לציין שזה היה מרכיב נוסף, גם אם חשוב, בכלל הגורמים לכשלים של מדיניות הקליטה. הבעיות האישיות והחברתיות של אוכלוסיית מושבי העולים תרמו לאי־יציבותם ולחולשתם של היישובים, בייחוד לאורך הגבולות ובאזורי הספר, שלא יכלו לעמוד בנטל הבטחוני שנוסף על שאר בעיותיהם.

ההשלכות על חוסנו של צה"ל

צה"ל שלאחר הסכמי שביתת־הנשק בשנת 1949 שינה את פניו. קצינים רבים עזבו את השירות בצבא וחזרו לביתם – מהם בשל שירות מעייף וממושך הרחק מן מהבית ואחרים מסיבות אידאולוגיות, כפי שכתב יצחק רבין: 'מפקדי הפלמ"ח החלו להשתחרר משירותם הצבאי, לא רק על פי בחירתם החופשית בלבד, אלא מהיעדר רצון להתמודד עם הרוח הרעה

19. 'ישיבת הוועדה המדינית', 28 בדצמבר 1955, הארכיון ההיסטורי של מפלגת העבודה, בית ברל (אמ"ע) 55/26.

20. ישיבת מזכירות מפא"י עם חברי הסיעה בכנסת, 18 ביוני 1950, אמ"ע 3-1-11.

שהופגנה כלפיהם'.[21] עם פירוק מטה הפלמ"ח והעברת חטיבות הפלמ"ח לחטיבות מילואים הפך צה"ל לצבא ממלכתי, שהשירות הסדיר בו הוא שירות חובה, וגורם ההתנדבות שוב לא עמד במרכז ההוויה הצבאית.

הצבא שהלך ונבנה בשנות החמישים ביקש להתבסס על כללי ארגון, סדר ומשמעת דומים לאלה של הצבא הבריטי, שהיו שונים באופיים מנורמות הפיקוד, המשמעת ותפיסת העולם של חברי 'ההגנה' והפלמ"ח בשנים שקדמו להקמת המדינה. השלטונות לא ראו בעין יפה כל התגייסות על רקע התנדבותי המריח ריח פוליטי־מפלגתי, והעדיפו את קריסת השלד הפיקודי שהיה בנוי על מפקדים יוצאי הפלמ"ח, ובניית שלד פיקודי חדש לצה"ל.

אלוף (מיל') רפאל ורדי, שהיה לימים ראש אגף כוח אדם בצה"ל, שימש בתחילת שנת 1950 עוזר סגן הרמטכ"ל ואחר־כך ראש המחלקה לתפקידי מטה באג"ם, עסק במבנה הצבא ובארגונו. בריאיון עמו הרחיב ורדי את הדיבור על הנסיבות של תהליך ההתפרקות והשחרור בימים שלאחר המלחמה: המפקדים השתחררו בתהליך מקוצר יחד עם יחידותיהם, תהליך שלא אִפשר גיוס מפקדים טובים שיחידותיהם השתחררו. רבים מהמפקדים לא ביקשו קריירה צבאית וראו בשירות הצבאי שליחות. היתה ודאות שהסכמי שביתת־הנשק יובילו לתהליך של שלום והשירות הצבאי לא נתפס כאתגר. ההסתייגות מהשירות הצבאי כקריירה באה לידי ביטוי בגניזת גיליון של העיתון **במחנה**, עיתון החיילים, שעל עמוד השער הופיעה תמונה של איש הקבע המטפס בסולם הדרגות. 'גליון הסולם', שהוצא לפי הנחיית אגף כוח אדם במטכ"ל שביקש לעודד את החתימה לצבא הקבע, עורר סערה בקרב הקצונה הבכירה: האם יש לבסס את צבא הקבע על קריירה ולא על שליחות? והתשובה היתה פקודה של המטכ"ל לגנוז את הגיליון.[22]

לאחר הניצחון במלחמה היתה ירידת מתח בצבא, וזה פגע בכוננות הבטחונית. הצבא היה עסוק בארגון המטה הכללי, הפיקודים והחילות, ובבניית מערך ההדרכה הבסיסי למפקדים הבכירים. צה"ל לא היה מוכן לתקופה של 'לא שלום ולא מלחמה' והעדיף להעביר את בעיות ההסתננות למשטרה ולגורמים אחרים. בקיץ שנת 1949 הגיע תהליך פירוק הצבא לשיאו. פורקו כל החטיבות שהשתתפו במלחמה חוץ משלוש החטיבות הסדירות: חטיבת גולני, חטיבת גבעתי וחטיבה 7, ונוספו עליהן גדוד הצנחנים 890 וחטיבת הנח"ל, שמנתה בתחילת דרכה שני גדודים.

בתום המלחמה מנה צה"ל כ־100,000 חיילים, ורבים מהם עמדו עתה להשתחרר ודאגו ל'הסתדר' לקראת החיים האזרחיים. בתוך שנה מתום המלחמה עמד מספר המשרתים בצה"ל על 35,200 חיילים: 7780 אנשי קבע ו־27,424 חיילים וחיילות בחובה. בקרב חיילי הסדיר

21. יצחק רבין (עם דב גולדשטיין), **פנקס שירות**, תל־אביב 1979, עמ' 84.

22. ריאיון עם אלוף (מיל') רפאל ורדי, 8 בינואר 1998. ראו: מאיר עמית, **ראש בראש**, תל־אביב 1999, עמ' 38. עדות נוספת ראו בזכרונותיו של מרדכי ציפורי, **בקו ישר**, תל־אביב 1997, עמ' 101-103.

הלך וגדל מספר המגויסים: ילידי השנים 1930 – 3220, 1931 – 5351 ו־6255 שהתחיילו בשנת 1950 היו ילידי שנת 1932.[23]

גיוס העולים החדשים לשורות צה"ל בשנים הראשונות שלאחר המלחמה השליך את תמונת המצב של כלל החברה על דמותו של הצבא ויכולתו. הבעיות הסוציו־אקונומיות ורמת ההשכלה של המתגייסים החדשים הפכו ללב בעיותיו של הצבא ולמקור חולשתו. אל היחידות הקרביות נשלחו בעיקר צעירים מ'ארץ־ישראל השנייה', עולים ותושבי עיירות הפיתוח ואזורי המצוקה. מעטים בלבד מבני הארץ שירתו ביחידות אלה ורובם כמפקדים ברמת מפקד מחלקה ומעלה. בשנים 1951-1954 התעוררה הבעיה כיצד לפתח דור חדש של מפקדים מקרב המתגייסים החדשים.

על בעיות המורל אפשר ללמוד מיחידת המודיעין ממ"ן 3, שבמתכונתה החדשה היתה אחראית גם לדוחות על המורל ועל הלכי הרוח בצבא. מתוך דוחות המודיעין אנו למדים ש'ירד מתח הפעילות, גברו עסקי שוק שחור בין החיילים לערבים [...] הולך ומושרה בקרב הצבא הלך רוח בלתי בריא הדורש אמצעים להבראתו. בכל החזיתות רבו מקרי מכירת ציוד ואספקה ע"י חיילים, ויש לראות את הדבר כהתרופפות המוראל והשמירה וכן כמצוקתו הכספית של החייל'.[24]

הקצונה, מהיישוב הוותיק, היתה מנותקת מהחיילים ומבעיותיהם וכך גבר עוד יותר חוסר האמון ביכולת תפקודו של הצבא. דיוני מפקדים בכירים יוחדו לבעיות קליטת העלייה וליכולתו של הצבא להתמודד עם נתוני כוח האדם שממנו בנו את חוט השדרה של צה"ל – היחידות הלוחמות. הכוונה הן לעולים החדשים מארצות ערב וצפון אפריקה והן לעולים שרידי השואה מאירופה. בדיון עם ראש הממשלה ושר הביטחון דוד בן־גוריון באפריל 1950 העלו אלופי צה"ל את הקשיים שעמם הם מתמודדים.[25] אלוף פיקוד הצפון יוסף אבידר טען שיש לשנות כיוון כדי לבנות את כושר הלחימה של צה"ל: 'המצב כיום הוא כזה, שחיילים מגח"ל אשר שירתו שנה וחצי, לא הגיעו, או חלק מהם לא הגיע, למצב שאפשר לחשוב אותם לחיילים, שיוכלו לעמוד באותם תפקידים, שאנחנו נטיל עליהם, שתהיה בהם הרוח שהיא הכרחית בשביל ללחום, כאשר נצטרך ללחום'.[26]

הבעיה המרכזית של מפקדי צה"ל היתה בניית יחידות השדה הלוחמות, המבצעות תעסוקה מבצעית ואחראיות ישירות לפעילות המבצעית ולשמירת גבולות המדינה. הבעיה השנייה היתה לפתח דור חדש של מפקדים לאחר דור המפקדים שסיים את שירותו בשנים 1950-1951 והותיר חלל בשדרת הפיקוד הזוטר של צה"ל. אחד הקשיים, לדברי האלוף אבידר, היה חוסר

23. נתונים סטטיסטיים – כוח אדם, 15 בנובמבר 1950, ארכיון צה"ל (א"צ) 122 52/108.
24. א"צ: 104/51/56, 6 ביוני 1949; 169/56/580, יוני 1949; 65/55/312, נתוני דוח כוח אדם גיוס חובה, 11 במרס 1951; 55/63, תיק 35, דוח ביקור ביחידות החי"ר, אל"מ יהודה ואלך, 17 באפריל 1953.
25. חינוך ומוראל בצה"ל, דיון מטכ"ל, 6 אפריל 1950 ארכיון מפקדת קצין חינוך ראשי.
26. שם.

היכולת לברור חיילים מתאימים לקורס מ"כים בין חיילי חטיבת גולני. נתונים בסיסיים, כמו אי־ידיעת השפה העברית, חוסר בהשכלת יסוד, נתונים משפחתיים וכלכליים קשים ביותר היו בסיס לחוסר יכולת ולמוטיבציה נמוכה. מערכת הערכים הבסיסית של החברה הישראלית הוותיקה וערכי הציונות היו רחוקים מהחיילים־העולים החדשים שהיו מוטרדים בבעיות יסוד של פרנסת המשפחה ובעיות אישיות וחברתיות.

אלוף־משנה אברהם יפה דיבר באותו דיון על הבעיה של יצירת התלכיד החברתי ושמו 'צבא ישראלי' מאיכות כוח האדם של החברה הישראלית: 'האם המשטר והנוהג שאנחנו משתדלים להנהיג ולקיים בצבא מתאימים לאותם האנשים שהגיעו זה אתמול ממרבד הקסמים או מצפון אפריקה, ולאותם אנשים שבאים ממזרח אירופה ולאותם אנשים שחונכו בארץ ישראל? האם אנחנו יכולים להכניס את כל אלה לקלחת אחת ולהגיד שלכולם יש תרופה אחת כדי להשיג את המטרה?'.[27] כמו כן דיבר אברהם יפה על חוסר מפקדים בני הארץ בשדרות הפיקוד הזוטר של צה"ל: 'אתם לא תמצאו בין המדריכים ובין המפקדים אנשים ארצישראלים. [...] אם המ"כ שמחר יהיה מ"מ, ילמד את החייל עברית וילווה אותו בדרכי הארץ – דבר שאנחנו צריכים להכריח אותם לעשותו, הרי דבר זה יבוצע רק בתנאי אחד, שהמ"כ והמ"מ יהיו עם המחלקה שלהם. אבל איזה מ"כ ואיזה מ"מ?'.[28] שדרת הפיקוד של יחידות השדה, רמת מפקד הכיתה ומפקד המחלקה היו אפוא הנקודה החלשה במערך היחידות הלוחמות לנוכח נתוני הגיוס של תחילת שנות החמישים.

בעיה אחרת שהקשתה לבנות את סגל הפיקוד ביחידות השדה היתה מספרם המועט של בוגרי תיכון בכלל המתגייסים לצה"ל. מחזורי הגיוס של השנים 1950-1952 מנו כ־6000 מתגייסים לשנה. מספר הגברים בוגרי התיכון היה כ־600, ואחוז ניכר מהם לא הגיע לשירות ביחידות השדה של צה"ל: היו מהם שהופנו לשירות בנח"ל (אשר תרם לפעילות המבצעית של צה"ל רק כמחצית מתקופת השירות), ואחרים נשלחו לשרת ביחידות המקצועיות שנדרשה בהן ידיעת השפה העברית והשכלה תיכונית.

בסיום כנס מפקדים בנושאי חינוך, מורל ומשמעת הבהיר הרמטכ"ל באופן חותך את נתוני כוח האדם: 'בכל שנה יש לנו בסך הכול לא יותר מאשר שש מאות נערים ושש מאות נערות בוגרי בתי ספר תיכוניים בארץ. משש מאות הנערים הללו, אחוז ניכר, למרות שהוא ארץ־ישראלי ולמרות שהוא בוגר גימנסיה – איננו מגיע לצבא. חלק הולך באמת לנח"ל, אבל בסופו של דבר מה שנשאר לצבא מהחומר הטוב הוא כ־300-400 איש לשנה, ובמספר זה של אנשים צריך להשביע את האריות: לא את הארי האחד'.[29]

נושא המורל ובחינת איכות הצבא המשיכו להטריד את הפיקוד הבכיר כל אותן השנים. הענף לתכנון הביטחון הלאומי באג"ם/תכנון עסק רבות בשאלונים שהופצו ביחידות צה"ל ובמחקרים שמטרתם קביעת איכות הצבא. הנושאים שנבחנו ביחידות צה"ל השונות היו:

27. שם.
28. שם.
29. שם.

דרגת ההשכלה, ידיעת השפה העברית, חינוך חברתי – הכוונה לחברות בתנועות הנוער – שירות בגדנ"ע, הדרכה בחברות הנוער ושירות ב'הגנה'. כמו כן נבחנו המצב הבריאותי הממוצע בכל יחידה ויחידה, הגיל הממוצע של החיילים והמצב המשפחתי, מצבו המקצועי של החייל, בעיות הסעד המשפחתיות ובעיות רפואיות אמיתיות ומדומות. בסקרים השונים נבדקו ארצות המוצא של חיילי היחידה ושנות הוותק בארץ (שנת עלייה). כמו כן נבדקה התפלגות היחידות לפי מקום המגורים – מושבים וקיבוצים, ערים, עיירות ומעברות. נוסף על כל הנתונים האלה ביקשו החוקרים לבדוק את רמת המשמעת והלכידות ביחידות באמצעות מספר המשפטים הצבאיים ביחידה וסיווגם, ובדיקת מספר הנפקדים והעריקים ביחידה, וכן באמצעות בדיקת העברות האזרחיות, התפרצויות אלימות, שכרות וכיו"ב.

כל השאלונים והמחקרים של הענף לתכנון הביטחון הלאומי התמקדו בכוח האדם בחטיבות הסדירות ובחטיבות המילואים ובאוכלוסיית היישובים שהוגדרו במסגרת ההגמ"ר ביישובים בעדיפות בטחונית ראשונה. מטרת העבודה הרבה שהושקעה היתה לבדוק את רמת הפוטנציאל ואת יכולת העמידה של צה"ל ושל החברה הישראלית מול האתגרים והאיומים הבטחוניים.[30]

דוח מפורט של כוח האדם בחילות לפי השכלה מ־1 בנובמבר 1951 הציג תמונה עגומה של המצב ביחידות השדה. בנתונים המוצגים בדוח כלולים המפקדים הבכירים, קצונת השדה והפיקוד הזוטר, שהיו בעלי ההשכלה הגבוהה בכל חיל וחיל.

נתוני כוח אדם בחיילות על־פי השכלה[13]
שנת 1951 (באחוזים)

	השכלה גבוהה רפואית ומשפטית	השכלה גבוהה טכנית ומסחרית	השכלה גבוהה	השכלה תיכונית טכנית ומסחרית	השכלה תיכונית	השכלה עממית	חסר השכלה
נח"ל (5,072)	0.1	0.1	1.3	6	20	70	2.5
תותחנים (3,004)	0	0	2.5	4	19.5	68	6
שריון (2,527)	1	0	1.5	5.5	16	7.2	4
הנדסה (1,014)	0	8.8	4.7	10	24	15.5	1
מודיעין	1.8	2.1	14.6	5.3	47.2	29	0
חיל אוויר*	0.4	2.1	4.4	2.1	30.8	51.2	3
חיל הים	0.3	1.1	3.6	9.1	13.6	53.3	1

* חיל האוויר – 5% נתוני השכלה בלתי ידועים.

30. שאלות רמת הפוטנציאל של מדינת ישראל, אג"ם/תכנון, הענף לתכנון אסטרטגי, א"צ 55/65/260.
31. דו"ח כוח אדם בחיילות לפי השכלה, 1.1.1951, א"צ 55/65/293. בעיית פיתוח הקצונה ביחידות השדה באה לידי ביטוי בכל הסקרים והתחקירים שביצע אכ"א ביחידות השדה ועלה בדיוני המפקדים, המובאים בפירוט בעבודת המחקר. השכלה תיכונית, הכוונה לבוגרי 10-12 שנות תיכון עיוני גם אם לא ניגשו או השלימו בחינות בגרות.

יש להוסיף לנתונים אלה את יחידות חיל הרגלים חטיבות גולני וגבעתי, שאליהן לא נשלחו בוגרי תיכון כלל. מהנתונים אפשר ללמוד כי רוב רובם של חיילי יחידות השדה (80 אחוז) היו בעלי השכלה יסודית במקרה הטוב. הקצינים באותן יחידות שדה היו אמנם בעלי השכלה תיכונית, אך לא היה בידם להצמיח את דור המפקדים הבא מתוך שורות החיילים. חיל המודיעין, עם 50 אחוז בוגרי תיכון, חיל האוויר וחיל הים, כל אחד עם כ־30 אחוז בעלי השכלה תיכונית, לקחו את הנתח הגדול של בוגרי התיכון.

לפי הנתונים מהשנים 1951-1953 בלטה ההשכלה הנמוכה יחד עם חוסר ידע בשפה העברית בקרב העולים החדשים. רק 21.1 אחוז מהמתגייסים לשירות חובה היו ילידי הארץ. 16.8 אחוז מהמתגייסים עלו לארץ עד שנת 1947. 62.1 אחוז היו עולים חדשים שעלו לאחר הקמת המדינה. ידיעת השפה העברית משתקפת באותו דוח על־פי החלוקה שבין ילידי הארץ ותושביה עד שנת 1947 לבין המתגייסים מקרב העולים החדשים. 44.9 אחוז ידעו קרוא וכתוב, רובם ככולם מבני הארץ והעולים עד שנת 1947. 43.4 אחוז ידעו רק לדבר עברית. ו־11.7 אחוז לא ידעו לקרוא ולכתוב כלל.[32]

אגף כוח האדם בצה"ל הקים צוותי מחקר ובדיקה כדי ללמוד את הנתונים ולחפש דרכי פעולה לטיפול בבעיות איכות כוח האדם המתגייס בשיתוף עם משרד החינוך, משרד הבריאות וגורמים ממלכתיים נוספים. ועדת משנה לבדיקת רמת ההשכלה קבעה, שמחד גיסא קצב העלייה היורד, ומאידך גיסא שנות הוותק של העולים החדשים, יעלו בשנים הבאות את אחוז יודעי השפה העברית ואת יכולת השתלבותם. הוועדה ציינה את ההשפעה השלילית של העלייה על רמת ההשכלה והאינטליגנציה של יוצאי הצבא. כמו כן ציינה כי הרמה הכללית של החיילות עולה על רמת החיילים, ייתכן בשל מספרן הקטן של החיילות מקרב העולים החדשים. הדוח ציין עלייה של כ־80 אחוז במספר התלמידים בבתי־הספר היסודיים בשנים תש"י-תשי"ב, ועלייה של 35 אחוז במספר תלמידי התיכון באותה התקופה. הוועדה תלתה תקוות בחקיקת חוק חינוך חובה, שיקטין את הנשירה ויגדיל את מספר בוגרי בתי־הספר היסודיים והתיכוניים בישראל. 'ביצוע חוק לימוד חובה במלואו הנו הגורם החשוב ביותר אשר משפיע על רמת ההשכלה בכללה במדינה'. הוועדה הסתמכה על רצון גדול בקרב בני הנוער להמשיך וללמוד – כ־80 אחוז מהנשאלים ביקשו להמשיך בלימודיהם.[33]

אחד הממצאים המעניינים של הוועדה היה בנוגע לרמה השכלית ולמידת הכשרונות של בני עדות המזרח, כפי שאובחנו על־ידי המכון לאבחנה פסיכוטכנית. הוועדה הטילה ספק במידת המהימנות של תוצאות מבחני האינטליגנציה, הן במוסדות האזרחיים והן במוסדות הצבאיים. 'לא הוכח שמבחני האינטליגנציה המקובלים אינם מושפעים מתרבות מחבריהם ומתאימים יותר ליוצאי תרבות מערבית מאשר ליוצאי תרבות המזרח. ייתכן אפוא שמוצא הנבדק בעל השפעה על הישגו במבחני האינטליגנציה. יש בסיס לשער שהמבחנים אינם

32. נתוני דוח כוח אדם לגיוס חובה, 11 במרס 1951, א"צ 55/65/312.

33. דוח צוות משנה להשכלה, צוות מחקר לאיכות כוח אדם, ספטמבר 1952, א"צ 55/65/1310.

מהימנים לגבי עולים חדשים במידה ואלה טרם הסתגלו להווי הארץ'.[34] הוועדה ציינה את סיכום המחקר של המכון לאבחנה פסיכוטכנית של צה"ל, שקבע כי יש משמעות מעשית שונה לאותם ציונים פסיכוטכניים אצל אנשים יוצאי ארצות שונות ועולים בתקופות שונות, ואין המבחן מנבא בהכרח את ההצלחה בקורסים השונים, ובכלל זה קורס קצינים. להערכת גורמי האבחון, חיי הצבא טומנים בחובם גורמי השתלבות והצלחה רבים, ובתנאים אלה אישיותו ואופיו של הפרט קובעים את מידת הישגיותו.

נושא קליטת החיילים מארצות המזרח ויכולת השתלבותם העסיק את הפיקוד הבכיר. במסמך של מטכ"ל אכ"א מראשית מרס שנת 1952 נכתב:

> נראה שקיימת הסכמה שתהליך קליטת העולים מארצות המזרח וניצולה בצבא אינו משביע רצון. ידוע שקיימות דעות קדומות לגבי קבוצות אתניות שונות וכי שוררת מתיחות ביניהן וכן שיבוצם לתפקידים צבאיים כרוך בקשיים. הבעיה קיימת במדינה כולה; בצבא שהוא גוף מתוכנן, מאורגן ומתואם במידה רבה, נראות התוצאות המידיות יותר לעין, ועלולות לגרום לנזקים חמורים בשעת חירום. יתר על כן, התפקיד החינוכי של הצבא – חינוך החייל לאזרח (וכן לחייל מילואים), מחייב שהטיפול בבעיה ייעשה מטעם הצבא, בצורה מאורגנת.[35]

לפי המחקר, ההשלכות של קליטת העלייה מארצות המזרח היו: תופעות של קטטות אלימות, זלזול וחוסר יוזמה, יחס שלילי כלפי הצבא, הבעת חוסר אמון במוסדות צה"ל ואי־השתתפות בכל פעולה בעלת גוון תרבותי וחינוכי. נפגע האידאליזם הצבאי והמורל, ועלולה היתה להיווצר קבוצה גדולה ומקופחת, שהמורל שלה נמוך, מה שהיה עלול לפגוע באיכות הקרבית של יחידות צה"ל. לפיכך הועלו הצעות פשטניות, כמו ההצעה להקים יחידות אימונים מיוחדות לבני עדות המזרח, כך שאלה יהיו מבודדים משאר החיילים, ולהצמיח סגל פיקוד מבני עדות המזרח. מפקדים אלה יהיו יחידת הקשר מבחינה תרבותית בין הקצינים ה'מערביים' לבין יוצאי המזרח המקופחים. ההצעות להקמת מחנות אימונים והדרכה ייחודיים נדחו מאחר שהפיקוד הבכיר לא ראה בתשעה חודשים של אימונים מיוחדים פתרון ליצירת סגל מפקדים תימנים, למשל, המוכשרים להנהיג מחלקות מעורבות. הרעיון נפסל גם מהיותו נוגד את האידאל של מיזוג הגלויות, כפי שביטאו זאת מפקדי הצבא. המערכת הצבאית ביקשה להבין את דרכי המחשבה, השאיפות והרגשות של בני עדות המזרח כדי להקל את תהליך מיזוגם ולמצוא את המדריכים הטובים ביותר ואת שיטות ההדרכה היעילות כדי לעשות חיילים אלה לחלק מהתרבות והערכים שביקשו מפקדי צה"ל להקנות. על כל פנים, החשש מהקמת יחידות 'גזעיות' היה גדול ועניין זה ירד מעל הפרק.

34. שם, עמ' 9.

35. מחקר בעיית הקליטה הצבאית והחברתית של עולי המזרח, מטכ"ל אכ"א, 6 במרס 1952, א"צ 702/60/115.

מוסדות צה"ל שיתפו פעולה עם המחלקה לסוציולוגיה של האוניברסיטה העברית בירושלים שבראשה עמד פרופ' שמואל נח אייזנשטדט, עם המכון למחקר חברתי שימושי שבראשו עמד פרופ' ל' גוטמן ועם מוסד סאלד שבראשו עמד ד"ר קרל פרנקנשטיין. במבדקים בקרב טירוני צה"ל יוצאי ארצות האסלאם היו התוצאות נמוכות מהממוצע אצל חיילים עולי תימן, פרס, מרוקו ותורכיה. רק החיילים יוצאי מצרים ועיראק קיבלו ציון העולה על הממוצע. הנתונים המעודדים היו, שככל שרמת ההשכלה עולה וככל שהנבדק נמצא בארץ זמן רב יותר כך עולה רמת ציוניו.

במבחני הקצונה, שם נבחנו חיילים שרמתם הראשונית היתה גבוהה יותר ורמת ציוני הדירוג הפסיכוטכני הראשוני (דפ"ר) היתה שווה בלי אבחנה בין ארצות המוצא, שוב הובילו בהישגיהם החיילים בני הארץ. בין בני הארץ קיבלו 30 אחוז את הציון מתאים ועוד 14 אחוז קיבלו את הציון מספיק, ומבני עדות המזרח רק 5.2 אחוזים קיבלו את הציון מתאים, ו־6.4 אחוזים קיבלו ציון מספיק. 88 אחוז מבני עדות המזרח לא עברו את מבחני הכניסה לקורס הקצינים, וכך נחסמה בשנים ההן הדרך לטפח מפקדים בני עדות המזרח. תהליך החִברות וההשתלבות של בני עדות המזרח בצה"ל ובחברה הישראלית בכלל דרש עוד שנים רבות ושינויים לא קטנים במערכת החינוך הישראלית. ההשתלבות בשורות הפיקוד בצה"ל הפכה מתהליך איטי ומדורג בשנות השישים להצלחה נרחבת בשנות השבעים, ותוצאותיה ניכרות בצמרת הצבא ובכל מערכות הפיקוד בצה"ל זה שנים רבות.

עבודות המחקר נמשכו שנים רבות, אך לא הביאו כל פתרון לדרך שילובם המהיר של בני עדות המזרח בשנות החמישים המוקדמות. בקרב יחידות השדה היו רבים מהנקלטים שלא התאימו לדרישות הגבוהות והמחמירות של אותן יחידות ורבים נפלטו בשל אי־התאמה. ביסוד מדיניות כוח האדם היתה התפיסה שלחטיבות חיל הרגלים שולחים מי שאינם בעלי השכלה, ואת בעלי ההשכלה משבצים ביחידות המטה. ביחידות המטה היתה דרישה ליודעי קרוא וכתוב בעברית ולבעלי השכלה תיכונית. עקב מדיניות זו היו כ־35 אחוזי נפל במהלך הטירונות, ועד סיום מסלול האימונים של הפלוגה נשרו כ־55 אחוז מהחיילים. מפקדי הגדודים דרשו לפלוט את הבלתי־מתאימים משום שאלה לא זו בלבד שלא התאמנו אלא שגם הפריעו ולמעשה לא אִפשרו את מהלך האימונים בפלוגות. בחטיבת גולני, בפיקודו של מאיר עמית, ביקשו המפקדים לפלוט מעל 100 חיילים מכל גדוד. מאיר עמית וסגנו בעת ההיא, רפאל ורדי, הקימו גוף של 'בלתי־מתאימים' ובו יותר מ־300 חיילים וניסו לבחון כיצד אפשר לקלוט אותם בלי לגרום להם פגיעה מתמשכת. 'היה זה מצב בלתי־אפשרי', מתאר רפאל ורדי, 'בעיות סעד רבות, עולים אשר לא נקלטו עדיין בארץ, מצב פיסי ובריאותי של החיילים גם הוא היה קשה. חיילים רבים לא רצו לשרת בחטיבה. חלק לא הבינו ולא תפסו מה רוצים מהם. היו תופעות מעוררות שחוק ודמע כאחד'.[36] עקב טענות המפקדים ועקב חוסר היכולת לתפקד נפלטו מהשירות מאות חיילים, מהם שהיו בחזקת נפקדים ועריקים, מהם שנשלחו הלוך ושוב בין בסיס קליטה ומיון ליחידות השדה.

36. ריאיון עם אלוף (מיל') רפאל ורדי, 8 בינואר 1998.

הבעיה של מפקדי צה"ל היתה בעייתה של החברה הישראלית כולה, ומשום כך לא היה אפשר לפתור אותה בטווח הקצר, כי אם בהשקעה מרובה ולטווח הארוך בתחום החינוך, לימוד השפה העברית והשכלת יסוד. צה"ל נדרש להירתם לתפקידים אזרחיים כדי להקנות לחייליו, אזרחי המדינה לאחר שחרורם, את השפה העברית והשכלה בסיסית בחשבון, ידיעת הארץ, היסטוריה וגאוגרפיה, וערכי יסוד בתחום הציונות. עם שחרורם נכנסו החיילים הצעירים למערך יחידות המילואים, וראשי הצבא הבינו את חשיבות מערך המילואים כחלק מרכזי בעוצמתו של הצבא. תרומתו של צה"ל לבניית היסודות החברתיים והחינוכיים ותרומתו בתחום קליטת העלייה בשנות החמישים היו אפוא מחויבי המציאות וחלק מבניית המערך הלוחם בסדיר ובמילואים.[37] יחד עם הראייה לטווח הארוך נדרש צה"ל לפתור פתרון מידי את בעיית הרמה המבצעית של יחידות השדה. נדרש פתרון לבעיות ההכשרה והאימונים, ובייחוד לכשלונות בפעילות המבצעית.

הכשלונות בתחום המבצעי

הבעיה המרכזית של ישראל בראשית שנות החמישים היתה כאמור בעיית ההסתננות. בעקבות הגברת הפעילות המזוינת של המסתננים הוגברה השמירה ביישובים וניסו לארגנם להגנה וללחימה במסתננים. פעולות אלה נחלו הצלחה חלקית בלבד בקיבוצים ובהיאחזויות הנח"ל. כאמור, יישובי הספר, המיושבים בעולים חדשים, לא עמדו בעומס הבטחוני ורבים מהם ניטשו. הפגיעה היתה לא רק חומרית, כי אם פגיעה מורלית קשה.

לצה"ל של שנות החמישים לא היו הכלים וגם לא כוח האדם לסגור את הגבולות הרמטית ולהבטיח ביטחון לאוכלוסייה ולרכוש. הגנה דפנסיבית דרשה כוח אדם רב ושחיקת הצבא הסדיר בתצפיות, סיורים ומארבים לאורך הגבולות, בלא הבטחה שיצליח במילוי המשימה. מדינת ישראל אימצה אפוא את מדיניות הגמול שמטרתה ענישה וניסיון לאכוף על מדינות ערב הגובלות עם ישראל להתמודד עם התופעה ולמנוע את ההסתננות.

בראשית שנות החמישים נשלחו יחידות צה"ל לפעולות עונשין ונקמה בכפרים שלאורך הגבולות, אך פעולות רבות הסתיימו בכישלון ובנסיגה מבישה. יחידות היו יוצאות אל היעד אך לא מבצעות את המשימה. יחידות חי"ר לא היו מוצאות את היעד או שהיו נסוגות עם מטח היריות הראשון של שומרי הכפרים הערביים. הניווט היה לקוי, לא היתה תעוזה, לא היתה דבקות במשימה עקב חוסר מוטיבציה וחוסר במנהיגות קרבית. צה"ל של ראשית שנות החמישים למד 'לחיות' עם כשלונות צבאיים במלחמת הספר עם הסורים, עם הירדנים ולנוכח פעילות המסתננים מרצועת עזה.

37. על חלקו של צה"ל בחינוך, בהשכלה ובקליטת העלייה ראו: דרורי, אוטופיה במדים.

הקרב על תל מוטילה

הכישלון בקרבות על תל מוטילה באזור כורזים, שנמשכו בין 2 ל־6 במאי 1951, היה אולי הגדול בכשלונות שידע צה"ל בעת ההיא. חשיבותו של תל מוטילה היתה רבה בשל שליטתו על סביבת שפך הירדן לכינרת. בשל גובהו (370 מ') היה התל לנקודה היחידה באזור המפורז שבה היתה לצה"ל שליטה טופוגרפית על העמדות הסוריות. התקרית החלה כאשר סיור של חיילי גולני הבחין בעדרים הרועים על התל ויצא ללוכדם. הכוח נתקל בכוח סורי וזה הרג ארבעה מחיילי הסיור. פיקוד הצפון החליט לכבוש את התל באותו היום כדי שלא לאפשר לסורים להתבסס במקום. הכוח המבצע היה חיילי מילואים של גדוד 34 של חטיבה 3 ושתי כיתות מגדוד 13 של גולני.

באותו הלילה נכבש תל מוטילה והסורים נערכו במוצב 'הדמות' ובמוצב 'השפך' הסמוכים. למחרת, ב־3 במאי 1951, תוגבר גדוד 13 בפלוגת קורס המ"כים והצליח לכבוש את מוצב השפך. הסורים המשיכו להטריד את כוחות צה"ל ממוצב הדמות ואלה התחפרו במוצב השפך ובתל מוטילה. באותו היום הוחלפו חיילי המילואים מחטיבה 3 בחיילי גדוד 21 מחטיבת גולני, והאו"ם הכריז על הפסקת אש, אך המג"ד רחבעם זאבי (גנדי) הורה לתקוף את מוצב הדמות ולהביא גוויה של חייל סורי כדי להוכיח לאו"ם שהכוח הסורי במקום הוא מהצבא הסדיר. ההתקפה נכשלה ומפקד המחלקה התוקפת נהרג. בלילה שבין 5 ל־6 במאי תקפה פלוגה של גולני, בפיקודו של זאב סלעי, את מוצב הדמות למרות הסכם להפסקת אש כדי לגרש את הכוח הסורי מהשטח המפורז. מרבית חיילי הפלוגה היו עולים חדשים, ונוסף על חוסר נסיונם הצבאי הם סבלו מקלקול קיבה קשה שפגע בכושר הלחימה. ההתקפה הראשונה על היעד נכשלה וחיילים רבים נפגעו. לקראת בוקר ארגן סלעי את חייליו להתקפה נוספת, אך גם זו נבלמה. ההתקפה השלישית של הכוח נפתחה באש ארטילרית על מוצב הדמות, אך זו פגעה בחיילי הכוח המסתער ורבים נפגעו מאש כוחותינו. לאחר כשלון ההתקפה השלישית קיבל הסמג"ד עקיבא סער את הפיקוד ותוגבר בעוד מחלקה. כמו כן שלח המח"ט בפועל, מאיר עמית, כוח נוסף מחיילי גדוד 12 ומקורס המפקדים של גולני. כוח זה תקף מדרום מכיוון מוצב השפך בעוד הכוח הראשון תוקף מצפון מכיוון תל מוטילה.

לאחר יום הקרבות ביקש מאיר עמית סיוע מטוסים, אך זה לא אושר בשל שיקולים מדיניים. הקרב הסתיים לאחר שמטוסי חיל האוויר שהתאמנו באזור קיבלו פקודה מאלוף פיקוד הצפון לבצע צלילות 'יבשות' לעבר מוצב הדמות. אחד הטייסים פתח באש וצרורות המקלע שפגעו במוצב הפיקוד הסורי הניסו את החיילים הסורים ממוצב הדמות. כך הגיעו לידי סיום חמישה ימי קרב שגבו מחיר דמים של 41 הרוגים ופצועים רבים מחיילי צה"ל.[38]

38. א"צ 137/53/89, יומן אירועים מטכ"לי; א"צ 721/72/257, יומן חטיבה מרחבית 3, 2 במאי 1951; הקרב על תל מוטילה, חוברת לזכרם של הנופלים, העמותה לחללי תל מוטילה, 1997; אבי בטלהיים, גולני: משפחת לוחמים, תל־אביב 1980, עמ' 49-50; יעקב ארז, אילן כפיר (עורכים), צה"ל בחילו: אנציקלופדיה לצבא וביטחון, 11, תל־אביב 1981, עמ' 17-18; אורי מילשטיין, ההיסטוריה של הצנחנים, א, תל־אביב 1958, עמ' 108-113.

זה היה הקרב הגדול הראשון של צה"ל בזירה הסורית לאחר מלחמת העצמאות, והשמועות על הכישלון והחרפה נפוצו במהירות בכל שורות הצבא. הטענות בקרב הפיקוד הזוטר וחיילי החטיבה היו נגד הפיקוד שלא נכח בשדה הקרב ופיקד על הכוחות ממוצב פיקוד באזור הכינרת. כמו כן נטען שלא היה תיאום בין הכוחות בשטח לבין המפקדה בשעת הקרב עצמו בנושאים מרכזיים, כמו מודיעין קרבי, הכוונת הסיוע הארטילרי, תיאום בין הכוח הלוחם וכוחות העתודה. טענה מרכזית של הלוחמים היתה, שהמפקדים שלחו אותם למערכה בלי לדעת את תנאי השטח ואת מצב האויב, ואם הצליח הכוח לסלק את הסורים מהשטח המפורז הרי זה היה בזכות הפיקוד הזוטר מרמת מפקד פלוגה ומטה והלוחמים שלא התייאשו והמשיכו לתקוף את עמדות הסורים למרות ההרוגים והפצועים הרבים.

לעומת המפקדים הזוטרים והלוחמים ראו מפקד החטיבה מאיר עמית ומפקד גדוד 13 רחבעם זאבי בעצם סילוק הכוח הסורי משטח ישראל הישג וניצחון. המפקדים הדגישו את הדבקות במשימה ואת הכנסת כוחות החטיבה לקרב, גלים גלים, מה שהביא את הניצחון ואת גירוש הסורים מהשטח המפורז.[39] בישיבת המטכ"ל הראשונה לאחר הקרבות אמר מרדכי מקלף סגן הרמטכ"ל: 'צבא כמו שלנו שכה החליף את עורו, עליו ללמוד מפעולה זאת באופן מעמיק ביותר, על הצבא להעלות את רמת החומר האנושי הניתן לחיל הרגלים'. גם הרמטכ"ל יגאל ידין הסכים כי הפיקוד העליון הזניח את חיל הרגלים ונתן לו חומר אנושי שהנמיך את רמתו. באותה ישיבה הוקמה ועדת חקירה מיוחדת בראשות סא"ל דוד כרמון ללימוד לקחי הקרב.[40] גם הישיבה הבאה של המטכ"ל יוחדה כולה לבעיות כוח האדם בחיל הרגלים, הן במספר הלוחמים והן באיכותם. בסיכום הדיון קבע הרמטכ"ל: 'כולם צריכים להיות משוכנעים שיש לעשות את כל המאמצים על מנת להעלות את רמת החי"ר, מאחר שעד כה התפנינו בעיקר להעלאת רמת החילות המקצועיים ונתנו להם עדיפות בהקצאת כוח אדם איכותי'.[41] הדוח הצביע על נקודת הכשל: חוסר במפקדים בני הארץ, או מי שמעורים שנים רבות בארץ, בשדרת הפיקוד הקרבי בצה"ל. הדוח התריע על רמת כשירות נמוכה של הפיקוד הבכיר והזוטר, על איכות ציוד הקשר ועל בעיות בתחום האפסנאות וזיהוי החללים.[42]

בשל תחושת הכישלון שהשתררה בצה"ל לאחר הקרב ביקש הרמטכ"ל יגאל ידין לעודד את חטיבת גולני ומפקדיה ושלח מכתב למפקד החטיבה מאיר עמית ובו ציין כי ועדות החקירה הרבות עלולות ליצור רושם כי הפעולה הסתיימה בכישלון ומחפשים אשמים, אך התחקירים נועדו להפיק לקחים מהקרב. ידין הדגיש במכתבו כי המפקדים פעלו למופת,

39. עמית, **ראש בראש**, עמ' 26-35; מאיר עמית, כנס מג"דים וקציני מטה של חטיבת גולני 1950-1951, פברואר 1951; הקרב על תל מוטילה; שיח מפקדי חטיבת גולני בתחילת שנות החמישים, מתוך תחקיר לסרט 'זנב של פגז', בהפקת 'נכון הפקות', אוקטובר 2000.

40. ישיבת מטכ"ל, 13 במאי 1951, א"צ.

41. ישיבת מטכ"ל, 20 במאי 1951, א"צ.

42. דוח צוות להפקת לקח קרבות מצפון לכנרת, ללא תאריך, שם.

ובמיוחד ציין את סא"ל רחבעם זאבי מג"ד 13 'שלא נפל ברוחו וניהל את הפעולה עד לסיומה המוצלח'.[43]

מבחן התוצאה אינו המבחן היחיד שבו צבא בוחן את פעולותיו ומפקדיו. אמנם הקרבות על תל מוטילה הסתיימו בנסיגת הסורים מהשטח המפורז, אבל במהלכם אירעו תקלות רבות, הן בתחום הפיקוד והשליטה, הן בתחום לוחמת החיילים בשדה הקרב והן בתחום מודיעין השדה, הקשר והתחזוקה. אם ביקש צה"ל לטייב את כוח האדם ביחידות החי"ר בעקבות הקרב, הרי השינוי שנעשה היה זעיר ובלתי־מורגש. ליחידות החי"ר לא הוזרם כוח אדם איכותי בכמות מספקת ורמת המפקדים גם היא לא השתפרה בשנים הבאות, והכשלונות נמשכו.

שנת 1953 – כישלון רודף כישלון

במהלך שנת 1953 נכשלו יחידות צה"ל כמעט בכל המבצעים הצבאיים נגד כפרים פלסטיניים בגדה המערבית. כשלונות אלה הצטרפו לשורה ארוכה של אי־ביצוע משימות, דיווחי שקר ורמה מבצעית ירודה של היחידות המבצעיות בצה"ל. בזכרונותיו כתב משה דיין: 'משימות רבות שהוטלו בתקופה זו על כוחותינו לא הוצאו לפועל. אם חדרו לכפר ונתקלו בשומר, או שנתגלו, הביא הדבר לעתים קרובות לידי נסיגת הכוח. ההכנות לא היו מספיקות, הידיעות לא היו עדכניות. גם יחידותינו המובחרות, שנועדו לפעולות מיוחדות, כמו גדודי הצנחנים, הראו אזלת יד מבישה, רבות מפעולותינו נסתיימו בכישלון'.[44]

אחד הכשלונות הצורבים היו שתי ההתקפות של כוח מחטיבת גבעתי על הכפר פלמה בינואר 1953. הכפר שימש מרכז פעילות למסתננים והיה מוקד של פעילות עוינת. בהתקפה הראשונה ב־23 בינואר נסוג הכוח לאחר שנתקל באש חזקה והסתבך בגדרות הכפר. חייל אחד נהרג וגופתו נשארה בין גדרות הכפר, ובנוסף היו לכוח חמישה פצועים. משה דיין שהיה אז ראש אג"ם כעס על הביזיון ושלח את הגדוד להסתער פעם נוספת על הכפר. הגדוד בהרכב מלא פשט בשנית על הכפר בלילה שבין 28 ל־29 בינואר, והפעם הצליח לחדור אל בין בתיו ולפוצץ כמה מבנים. אבל גם בפעם הזאת היו אצל חלק מהיחידות תופעות של מורך־לב ואי־ביצוע משימה.

מרדכי ציפורי, שהיה אחד ממפקדי הפלוגות שהשתתפו בהתקפה על הכפר, לא קיבל את 'מבחן התוצאה', הקובע כי עצם החדירה לכפר ופיצוץ מבנים מעיד על הצלחת הפעולה. בסיכום שנערך בתום המבצע עם הפיקוד הבכיר הוא אמר: 'המפקד, מצטער אבל מה שתואר כאן זו לא המציאות כפי שחוויתי אותה בשטח [...] יצאנו לפעולה בלי מודיעין ראוי, לא היה שום מידע על גדרות, ומכאן, גם לא היו אמצעים לפריצת הגדרות, שלא לדבר על הערכת כוח האש שבכפר. גם בהתקפה השנייה לא היו שום גילויים של נחישות או דבקות

43. מכתב הרמטכ"ל למפקד חטיבת גולני, 7 ביוני 1951, א"צ 665/51/2.
44. דיין, אבני דרך, עמ' 121.

במטרה. ההיפך הוא הנכון. לדעתי, יש להעמיד לדין מספר מפקדים על מנת להרתיע מתופעות כאלה בעתיד'.[45]

באותו הלילה שבו תקף הגדוד מחטיבת גבעתי את כפר פלמה תקפו לוחמי גדוד הצנחנים את הכפר הירדני רנתיס, וגם שם הצליחו לוחמי המשמר הירדני והכפריים המקומיים להניס את חיילי הצנחנים. כשלונות נוספים של יחידות צה"ל בעת ההיא חזרו על אותן השגיאות: חוסר מקצועיות, פיקוד ומנהיגות לקויים והיעדר דבקות במשימה. ב־14 באפריל 1953 – כישלון במיקוש הדרך ברצועת עזה; ב־18 במאי 1953 – כישלון של כוח מגדוד 890 בתקיפת הכפר חוסאן; ב־21 במאי 1953 – כישלון של כוח מגדוד 890 בכפר מידיה; ב־12 באוגוסט 1953 – כישלון של גדוד מחטיבה 7 בתקיפת חורבת בית עווה; בלילה שבין 12 ל־13 באוגוסט – פלוגה מגדוד 890 נכשלה בתקיפת הכפר אידנה.

כל המעיין בדוחות המבצעים של שנת 1953 ותחילת שנת 1954 אינו יכול שלא להתרשם ממספר הפעולות שלא הגיעו לכלל ביצוע, נכשלו בשלבים הראשונים של ההתקפה ולא השיגו כלל את היעדים הצבאיים שהכתיב הדרג הפוקד. עקב הכשלונות החוזרים ונשנים של יחידות החי"ר של צה"ל לבצע את משימותיהן מונה אל"מ יהודה ולאך, ראש ענף חי"ר באג"ם/מה"ד, לעמוד בראש ועדה שתבדוק את מצב יחידות החי"ר בצה"ל. הבדיקה נעשתה בכל גדודי החי"ר, פלוגות הסיור, בתי־ספר למ"כים, גדודי הנח"ל, בסיסי הדרכה פיקודיים ומטכ"ליים. הדוח מ־17 באפריל 1953 הצביע על נקודות כשל רבות בהזרמת כוח האדם וברמת המפקדים ביחידות חיל הרגלים.[46] מודגש בדוח שליחידות החי"ר מוקצים החיילים מהרמה הנמוכה ביותר בצה"ל, ואילו החיילים שאיכותם גבוהה יותר 'נוזלים' מהיחידה בתוך זמן קצר. עקב נשירת כוח האדם 'אין פלוגה רובאית ששומרת על מסגרתה יותר ממספר חודשים. הפלוגות הוותיקות בגדודים אינן אלא שאריות של ארבע-חמש פלוגות רובאיות שהתחסלו. שאריות אלו אינן רק מספריות אלא בעיקר איכותיות [ההדגשה במקור]'. לנוכח נשירת החיילים למפקדות, ליחידות עורפיות ולקורסים מקצועיים, נשלחה אמנם תגבורת כוח אדם, אך הדוח מדגיש: 'לעומת הסחיטה של החיילים הטובים – מציבים לגדודים חיילים המהווים בעיות משמעתיות במפקדות או במתקנים השונים. מעשני חשיש, פושעים וגנבים ("בוגרי בתי סוהר"), רועי זונות וכו' נשלחים מידי פעם כתגבורת – בודדים לגדודים'.[47]

הדוח מציין גם בעיות בריאות שאינן מאפשרות לייצב יחידה מתאמנת לתקופה ארוכה. כמו כן הודגשו בעיות הסעד הקשות והרבות שלא נמצא להן פתרון והן הגורם העיקרי להפרות משמעת, ולריבוי הנפקדים והעריקים. הדוח הצביע גם על ליקויים בתוכניות האימונים של הגדודים ועל חוסר בספרות הדרכה או על אי־התאמתה לייעודה.

45. ציפורי, בקו ישר, עמ' 108. ראו גם עדותו של ציפורי בסרט 'עם במדים', שהפיק גדעון דרורי בסדרה תקומה, רשות השידור – הטלוויזיה הישראלית, ירושלים 1998.
46. דוח ביקור ביחידות החי"ר, אל"מ יהודה ולאך, 17 באפריל 1953, א"צ 63/55, תיק 35.
47. שם, עמ' 2.

בפרק העוסק ברמת המפקדים נקבע: 'רמת הקצינים נמוכה ובכמות בלתי מספקת לחלוטין, רמת המש"קים נמוכה'. מאחר שלקורס הקצינים הקצר נשלחו טוראים ורב־טוראים שסיימו את פרק האימון הראשוני בלבד, ומאחר שרמתם הבסיסית היתה נמוכה, לא היה אפשר לצפות לתוצאות אחרות. על מחלקות רבות ביחידות החי"ר פיקדו סמלים ממלאי מקום מפאת חוסר בקצינים.[48]

מפאת מצבן הקשה של יחידות החי"ר נדרשה הקמת מפקדת קצין חיל רגלים ראשי, אך פתרון זה נדחה בשל הצורך במתן תשובות בעיקר בתחום כוח האדם ובשל התנגדות בתוך המטה הכללי.[49] בסוף שנת 1953 ובתחילת 1954 לא ניכר כל שיפור בגדודי חיל הרגלים. ראש ענף חי"ר במטכ"ל המשיך בעבודת הבקרה והמחקר על הסיבות למצבו הקשה של החי"ר. הביקורת נערכה בגדודי חי"ר וחרמ"ש סדירים של צה"ל ובחנה את מצבות כוח האדם, את הנתונים האישיים של הלוחמים והמפקדים ואת בעיות המורל והמשמעת של היחידות והמפקדים ברמות השונות. הדוח הוצג למטה הכללי של צה"ל והציג נתונים ומסקנות קשים ביותר. הצוות המבקר קבע כי לכלל היחידות אין אמון ברמה המבצעית של החיילים: 'עם החיילים האלה אפשר לעשות הרבה אך אי אפשר לסמוך עליהם'. עם זאת, הדוח הצביע על תחילת הזרמת חיילים ילידי הארץ ליחידות החי"ר, כך שבסוף שנת 1953 הוצבו ליחידות הסדירות כ־20 אחוז מבני הארץ, וכותב הדוח מציין: 'יש סיכויים שהיחידות הלוחמות בצה"ל תחדלנה להיות יחידות אקסקלוסיביות של "שחורים"'. השפה העברית עדיין היתה בעיה קשה: כ־18 אחוז היו ברמה אפסית של ידיעה ואנאלפביתים; 23 אחוז היו ברמה חלשה של ידיעת השפה; 22 אחוז היו בעלי שליטה בינונית; ו־37 אחוז היו ברמה טובה של ידיעת השפה. בעיות הסעד הוסיפו להיות הגורם המרכזי לחוסר המוטיבציה ולחוסר התפקוד של חיילי יחידות החי"ר. בעיית הנפקדות היתה בעיית המשמעת המרכזית בגדודי החי"ר – כ־80 אחוז מבעיות המשמעת היו עברות נפקדות על רקע סוציאלי. 'בשיחות אישיות ותוך הסתכלות בטוראים קיבלתי את הרושם שהתכונות האופייניות לרובם הגדול הן: (1) אפטיה. (2) חוסר אידיאה. (3) נטייה קיצונית לחישוב חשבונות אגואיסטיים ולסיפוק הצרכים הפרטיים'.

הדוח הצביע על בעיות בסגל הפיקוד כגורם מרכזי בחוסר תפקודן של היחידות. רמת המ"כים היתה החוליה החלשה בשרשרת הפיקוד: 'כיום אין הקורסים למ"כים יוצרים שכבה פיקודית בעלת כושר חינוכי אחיד. [...] כיום מרבית החיילים הטובים אינם רוצים להיות מ"כים, והשכבה המעולה מבין המגויסים החדשים שואפת בדרך כלל לתפקידים יותר מכובדים ויותר קלים מאשר תפקיד המ"כ. שכבת הסמלים והרס"פים בצה"ל, אינה קיימת כמעמד המהווה את עמוד השדרה של הצבא'. הערכת הקצונה בצה"ל בסיכומו של הדוח גם היא היתה שלילית והצביעה על עייפות, אדישות וחוסר מוטיבציה עקב חוסר מודעות למטרה והיעדר הרגשת ייעוד. הדוח ציין רמה נמוכה מן המינימום ההכרחי ליחידות לוחמות

48. שם, עמ' 4.

49. הצעות לפתרון הארגוני לטיפול בחי"ר, מסמך אגם/מהד, 17 במאי 1953, א"צ 63/55, תיק 35.

בתחום הכוננות המבצעית והמורל: 'מדאיגה העובדה שאין לסמוך על יחידות אורגניות ברוב הפעולות החורגות ממסגרת השגרה [...] חסרה שכבה יציבה ובעלת מעמד של הפיקוד הזוטר. הקצונה הזוטרה עד רמת המ"פ אינה רואה עצמה בעלת יכולת להתמודד מול נטל הבעיות'.[05]

לסיכום: צה"ל עסק בשנים הראשונות שלאחר המלחמה בבניית מערך המילואים, בהקמת החיילות וארגונם ושלח את מפקדיו הבכירים לקורסי המפקדים, אולם לא ייחד מחשבה ומרץ רבים לפעילות הביטחון השוטף ולטיפוח יחידות חיל הרגלים. בדצמבר 1953 מונה משה דיין לרמטכ"ל והוא שהביא למהפכה בשיטות הלחימה ובערכי הלחימה של צה"ל בהתבססו על יחידת הצנחנים בפיקודו של אריאל שרון.

המהפכה בתורת הלחימה ובערכי הלחימה של צה"ל

באוגוסט 3591 הוקמה יחידה 101 ומטרתה לבצע פעולות תגובה מיוחדות מעבר לגבולות המדינה. אימוניה ומבצעיה של יחידה מיוחדת זו חרגו מהמסגרת המקובלת של צה"ל בימים ההם. בנוהל הפעלת היחידה נקבע שלצורך ביצוע משימות שאינן סטנדרטיות, על חיילי היחידה להיות בעלי רמה ומיומנות מיוחדים שאינם מצויים בכלל יחידות צה"ל.[51] לוחמי יחידה 101 ואחר־כך המפקדים והלוחמים של גדוד 890 של הצנחנים היו מתנדבים; רובם היו בני קיבוצים ומושבים ובעלי השכלה תיכונית בהתאם להגדרות של אגף כוח אדם. כולם שלטו בעברית והתחנכו במוסדות החינוך של הקיבוצים והמושבים, שם קיבלו בסיס ציוני סוציאליסטי וערכי התנדבות, שיתוף, אחריות אישית ומורשת היסטורית לאומית.[52]

ביחידות האלה לא נערכו סקרים מאחר שלא היו נפקדים ועריקים, והעונש הכבד שהוטל על חייל שעבר עבֵרה מבצעית היה להוריד את הכומתה האדומה ואת הנעליים האדומות ולעזוב את היחידה. יחידה 101 ואחריה גדוד הצנחנים היו יחידות עילית, נבדלות ושונות משאר יחידות צה"ל הן בכוח האדם והאמצעים שהוזרמו אליהן והן בתשומת הלב המיוחדת והסיוע שקיבלו מכל גורמי המטכ"ל כדי שיוכלו לעמוד במבצעים הרבים שהוטלו עליהן.

50. דו"ח אל"מ ואלך, סקר מוראל ויכולת מבצעית של גדודי החי"ר בצה"ל, 1954, א"צ.
51. הנדון: צו הקמה, 30 ביולי 1953, א"צ 39/12/2073, הנדון: נוהל הפעל יחידה 101, א"צ, הנדון: סיורים מעבר לגבול – יחידה 101, 21 באוגוסט 1953, א"צ 2827.
52. שמות וקורות חיים של המפקדים והחיילים של יחידה 101 וגדוד 890 מצויים בארכיון מרכז מורשת הצנחנים בגבעת התחמושת. ממפקדי הצנחנים בעת ההיא התמנו ארבעה רמטכ"לים, אלופי צה"ל ועוד מפקדים בכירים רבים.

פעולת קיביה – 'מבצע שושנה'

פעולת התגמול נגד הכפר קיביה היתה הצלחה צבאית גדולה על אף כשלונה המדיני וההסברתי. הפעולה שביצעה יחידה 101 מתוגברת בכוח צנחנים בלילה שבין 15 ל־16 באוקטובר 1953 נותרה כצלקת מוסרית בתולדות מדינת ישראל.

בעקבות רימון יד שהושלך לתוך בית ביהוד ורצח סוזן קניאס ושני ילדיה הקטנים הוחלט בצה"ל על פעולה גדולה וכואבת שתזעזע את המשטר הירדני, כמו שאמר דיין בזכרונותיו: 'לא היה מנוס מלהוכיח לערבים – לשלטונות ולאזרחים כאחד, שאם תושבי ישראל לא יוכלו לחיות בשלווה, גם לירדנים לא יינתן'.[53] מטרות פעולת התגמול היו נקמה והרתעה גם יחד. ההנחיות הועברו למטכ"ל לתרגומן לשפת הפקודה הצבאית. אל"מ מאיר עמית, שהיה אז ראש מחלקת מבצעים במטכ"ל והיה אחראי לפקודות המבצע, אמר: 'אמרנו שפה צריך לעשות משהו אפקטיבי, אנחנו בהחלט התכוונו שקיביה יהיה משהו בעל תהודה'.[54]

בפעולה זו שכונתה 'מבצע שושנה' השתתפו 130 חיילים והם נשאו על גבם 700 ק"ג חומר נפץ לפיצוץ בתי הכפר. המחיר היה כבד. 69 מתושבי הכפר, רובם נשים וילדים, נהרגו במהלך פיצוץ 45 הבתים. התוצאות הקשות של פעולת קיביה הכו בתדהמה את ממשלת ישראל, ומדינת ישראל גונתה בכל רחבי העולם.

על אף הדאגה וההלם בדרג המדיני, הפיקוד הבכיר בצה"ל ראה בביצועה המוצלח של הפעולה אות לשינוי ביכולתו המבצעית של צה"ל ודגם לבאות, כפי שביטא מסקנה זו דיין: 'חשוב מכל היה לקחו של צה"ל. החלטות הממשלה והנחיות הרמטכ"ל שוב לא היו בגדר משאלות אלא תחזיות מינימום. במקום יחידות החוזרות, כבעבר, ומתרצות מדוע לא הצליחו לבצע את המוטל עליהן, היה על הצנחנים להסביר לאחר כל פעולה מדוע עשו אף יותר מן המשוער. בעורקי צה"ל הוזרם ביטחון עצמי'.[55]

הצנחנים מחוללי המהפך בצה"ל

יחידה 101 פעלה כחמישה חודשים ובסוף ינואר 1954 אוחדה עם גדוד 890 של הצנחנים. לאחר האיחוד עזבו מקצת ממפקדי הצנחנים את גדוד 890 והגדוד נבנה מחדש בקבלו כוח אדם איכותי, ובראש ובראשונה מפקדים בעלי ניסיון קרבי ורמה אישית גבוהה במיוחד. מהלך זה היה חלק מתפיסתו של דיין, שביקש להנחיל לכל יחידות צה"ל את ערכי הקרב ואת יכולת הביצוע של יחידה 101. אפשר אפוא לומר שיחידה 101 היתה ה'מתנע' ('סטרטר') והצנחנים הם שחוללו את המהפך בצה"ל הלכה למעשה.

53. דיין, **אבני דרך**, עמ' 115.
54. מיכאל בר־זוהר, **בן־גוריון**, תל־אביב 1977, עמ' 975.
55. דיין, **אבני דרך**, עמ' 115.

לאחר האיחוד בין יחידה 101 לבין הצנחנים המשיך הגדוד בפיקודו של אריאל שרון לערוך סיורים מעבר לגבול ובשנת 1954 ביצע כ־100 סיורים. הצנחנים הרבו לחדור לרצועת עזה ולשטח ירדן. במהלך האימונים חדרו חוליות בנות ארבעה-חמישה לוחמים לשטח האויב לסיורי מודיעין, להכרת השטח, להגברת החיילות ולרכישת ביטחון עצמי. פעמים רבות פגעו בחיילים ובאזרחים שנתקלו בהם במהלך הסיור ובמהלך ההיחלצות מהשטח.

גישתה של יחידת הצנחנים היתה לעשות ככל הניתן כדי לזכות במבצעים ולבצעם בהצלחה. המתיחות הגבוהה והכוננות העליונה שימשו בסיס לבניין הגדוד ולטיפוח רוחו. ההיכרות היסודית של הצנחנים עם יעדי האויב היתה הסיבה הראשית לנכונות הדרגים הקובעים להטיל משימות ולאשר מבצעים בלחץ הזמן ובתנאים שבהם היו נתונים. ברוב המקרים פרק הזמן שבין מתן ההוראה לבין שעת ה'ש' היה כיממה עד שתיים. ביצוע הפעולות בהתראה כה קצרה התאפשר בזכות השמירה על כוננות גבוהה, היכולת הקרבית, נורמות לחימה ומקצועיות, שהפגינו הצנחנים בכל הפעולות.

הצנחנים פיתחו לעצמם תורות ושיטות משלהם ולא קיבלו את מה שנלמד אז בבית־הספר לקצינים. במהלך הפעילות המבצעית התפתחה תורת הפשיטה הלילית, עלו רמת הניווט וההתמצאות בשטח, והתפתחה תורת הקרב ברמת המחלקה והפלוגה בנושאים של לחימה ביעדים פתוחים, התגברות על מארבי אויב, לחימה ביעדים מבוצרים ולחימה בשטח בנוי. נעשו אימונים מקצועיים בתורת החבלה, פיצוץ מבנים בתנאי קרב, פריצת גדרות ושדות מוקשים, חילוץ נפגעים תחת אש והוצאתם משדה הקרב. נושאים רבים ברמה הטכנו־טקטית נלמדו ופותחו והיו לחלק מתורת הלחימה של צה"ל בעקבות הניסיון הקרבי והידע הנצבר של פעולות הצנחנים. במהלך פעולות התגמול הוכנסו לפעולה כלי נשק כמו תת־מקלע 'עוזי' במקום ה'טומי־גן' המיושן, והמרנ"ט, היא הבזוקה הצרפתית. הוגבר השימוש בנשק המסייע הגדודי ובשיתוף־הפעולה עם הטנקים והארטילריה. בפעולת חאן יונס השתתפו זחל"מים בפעם הראשונה בפעולת תגמול. פעולה ממוכנת מסוג זה היה בה משום הסלמה של 'מלחמות הגבול', אך רכישת ניסיון קרבי לקראת מלחמת סיני. בעקבות הצלחת הצנחנים בפעולות רבות, שולבו קציני המערך הלוחם, ולאחר מכן פלוגות מחטיבות גולני, הנח"ל וגבעתי בפעולות התגמול, שהלכו והתרחבו. בפעולות הסבחה, כינרת וקלקיליה שותפו כוחות שריון, ארטילריה ואף חיל הים וחיל האוויר. הפעולות המורכבות הפכו 'שדה האימונים' להכשרת עוצמתו של צה"ל לקראת המערכה הבאה. הרמטכ"ל דיין דחף את צה"ל לעסוק בביטחון השוטף כבמשימה מרכזית וראה בפעולות הקטנות חלק בלתי־נפרד מההכנות למלחמת מנע.

'נראה היה כי הכשלונות והניצחונות בהתנגשויות ב"מלחמת־הגבול" – הם שיקבעו את דמותו וכוחו של החייל הישראלי בעיני הציבור והצבא הערביים', קבע דיין בהרצאתו למפקדי צה"ל.[56] הפעולות שימשו את הפיקוד הבכיר של צה"ל לעיצוב דמות המפקד והלוחם,

56. משה דיין, 'פעולות צבאיות בימי שלום', מערכות, קיח-קיט (ניסן תשי"ט), עמ' 57.

לקביעת סטנדרטים חדשים ללחימה בכלל וללחימת הלילה בפרט. הפעולות שימשו לאימון ולבחינת תורה וטכניקות לחימה ברמת הפלוגה, הגדוד והחטיבה. בפעולות הגדולות נבחן שיתוף־הפעולה בין החילות. אך יותר מכול תרמו פעולות התגמול להגברת הביטחון העצמי ולהעלאת המורל ביחידות השדה. את שנת 1955 ציין דיין כגדושת פעילות בכתבו:

> כן ראתה שנה זו התעצמות בחומר הן מבחינת הכמות והן מבחינת האיכות, ברב גוניות שבאמצעים ובשיתוף הפעולה בין החיילות. יש להצטער על כך שנבצר היה לשתף שווה בשווה כל החיילות בניסיון הקרב. המזדקר לעיין, שאם בשנים קודמות הוגבל הכוח שהוטל לפעולה עד לכדי פלוגה (שלחמה ברב הכפרים), הרי נערכו הפעם מבצעים של גדודים וחטיבות שלחמו נגד מתחמים מבוצרים וצבאות סדירים. וכמובן תוך כדי כך נרכש גם ניסיון מטה רב ערך. כאמור נבדלו פעולות השנה מפעולות השנים שקדמו להן בהיקף הכוח שהופעל, ולעתים הגיע עד לידי חטיבה. בשימוש בארטילריה ובשריון וכן בהפעלת מטוסים. בשימוש הנשק וריבוי סוגיו הם ללא ספק פרי הלקח שהופק מן הפעולות של השנה שלפני האחרונה.[57]

בסיכום הפעילות המבצעית של צה"ל בשנים 1955-1956 קבע הצבא במפורש: 'צבא המתקיים בימי שלום ללא אפשרות של פעולה מבצעית – עובר בהכרח תהליך של התאבנות. הפעילות המבצעית אשר ניתנה ליחידות כמתנה משמים הסבה להיות האבנים עליהם נוצרו דפוסי היחידות הלוחמות'.[85] המפקדים הבכירים היו מודעים ליכולתם יוצאת הדופן של הצנחנים. הללו ביצעו יותר מ־70 פעולות תגמול, ורוח היחידה וכושרה המבצעי היו לשם דבר. אשר לכשירותן של שאר יחידות השדה של צה"ל, עדיין היו ספקות רבים. בעיות הפיקוד בצה"ל העיקו על יכולתו של הצבא עוד שנים מספר ובכלל זה במלחמת סיני, מאחר שזה היה מורכב מצבא המילואים, אשר הוכשר בסדיר.

איכותו של צה"ל, שהיה מושתת בעיקרו על חיל הרגלים, המשיכה להטריד את ראשי המערכת, ובראשם ראש הממשלה ושר הביטחון דוד בן־גוריון, ככל שהמצב בגבולות הלך והחמיר וסכנת המלחמה עמדה בשער. על אף הצלחות בפשיטות הצנחנים והתוצאות החיוביות בשילוב יחידות חי"ר נוספות בפעולות הצנחנים, היה ראש הממשלה ספקן וחרד ליכולתן המבצעית של היחידות הקרביות האחרות.

לאחר פעולת 'הר־געש', באזור ניצנה שבגבול מצרים, בלילה שבין 2 ל־3 בנובמבר 1955, שבה כבשו כוחות חי"ר של יחידות הצנחנים, גולני והנח"ל את מוצבי הסבחה ומוצבי ואדי סיראם, ביקש בן־גוריון להיפגש עם מפקדי הכוחות. בפגישה שנערכה בירושלים ב־7 בנובמבר 1955 תִחקר ראש הממשלה את מפקדי הפלוגות שהשתתפו בקרב בנושאי כוח אדם ומורל הלוחמים. שאלותיו חזרו והקשו בעניין טיב האנשים והרכב אוכלוסיית הלוחמים

57. 'הפעילות המבצעית של צה"ל 1955-1956', סיכום אג"ם מבצעים, עמ' 4, ארכיון מה"ד היסטוריה.
58. שם, עמ' 2.

בהדגשת החיילים בני עדות המזרח ויכולתם המבצעית.[95] מפקד גדוד הנח"ל, סא"ל בר־רצון ציין כי 80 אחוז מחיילי הפלוגה שנשאה בעיקר נטל הלחימה הם בני עדות המזרח, ובן־גוריון ביקש לדעת בדיוק את ההתפלגות לפי ארצות המוצא וביקש נתונים סוציו־תרבותיים, שעל־פי הבנתו היתה להם השפעה על היכולת ועל רצון הלחימה של אותם חיילים: 'כמה שנים נמצאים אותם חיילים בארץ? [...] האם כולם דוברי עברית? [...] האם הם כבר ישראלים פחות או יותר? [...] מה רמתם הרוחנית?'.[60]

רק לאחר בירור נתוני היסוד הללו החל בן־גוריון לתחקר את המג"ד ואת מפקדי הפלוגות על משך האימונים שעברו החיילים ועל טיבם, על התנהגותם בשדה הקרב וכיצד התנהל הקרב מול חיילי הצבא המצרי. מהשאלות אפשר ללמוד על חוסר הביטחון של שר הביטחון בלוחמי הגדוד, אף־על־פי שחזרו בניצחון גדול משדה הקרב. להערכתו, יכולת השיפוט כלפי רמת הלוחמים נפגעה משום שחיילי האויב נסו והקרב לא הגיע לידי קרב כידונים, קרב פנים אל פנים. 'והבחורים שלנו, כשנפגשו עם האויב לא נרתעו?' שואל בן־גוריון את מפקד הגדוד, וזה משיב: 'היו מקרים שנרתעו אבל אחר כך המשיכו'. ואז מקשה בן־גוריון ושואל: 'לא היה צורך בכוח או באיומים עליהם?', ולאחר שמפקד הגדוד ענה כי דוגמה אישית של מפקד הפלוגה הספיקה, המשיך בן־גוריון ושאל, האם לדעת המג"ד אפשר לומר שכל חיילי החטיבה הם באותה הרמה. השיחה ארוכה וחטטנית כמעט, ובן־גוריון מנסה להבין אם אפשר לשלוח את חיילי הצבא הסדיר למלחמה, והאם יעמדו במשימות כפי שעשו זאת לוחמי הצנחנים. מפקדי הפלוגות דורשים להשתתף בפעולות תגמול כדי לרכוש ניסיון וידע ולהגביר את הגאווה ואת המורל בקרב חייליהם. רק כך, לדבריהם, הם יוכלו לעמוד ללא חשש בכל משימה שתוטל עליהם. הבעת החשש, ולו הקל ביותר, של מפקדי הגדוד, מעלה גל חדש של שאלות שבעזרתן מנסה בן־גוריון להבין, האם מפקדי היחידה בטוחים בעצמם ובחייליהם, והאם אין גילויים של השתמטות מיחידות קרביות בקרב המתגייסים.

למרות הניצחון המוחץ – בקרב הסבחה נהרגו יותר מ־80 חיילים מצרים, עשרות נפצעו ושבויים נלקחו לשטח ישראל, בעוד לצה"ל היו שישה הרוגים ו־37 פצועים – הִשרה התחקיר של שר הביטחון אווירה של דאגה וחוסר ביטחון בחיילי החי"ר של צה"ל, ביכולת המפקדים וברמת המוטיבציה ובמורל של הלוחמים.

הטעם המר שהותירה יכולתן המבצעית של יחידות החי"ר של צה"ל בראשית שנות החמישים השפיע על תדמית הצבא בעיני בן־גוריון גם לאחר 'המהפכה המבצעית' שחוללו יחידות הצנחנים בתקופת פעולות התגמול, 1953–1956. חוסר הביטחון ביכולתו של הצבא לגבור לבדו על אויביו היה אחד משיקוליו של בן־גוריון, נוסף על השיקולים המדיניים, לדבוק בעיקרון של שיתוף־הפעולה עם צרפת ובריטניה ביציאה למלחמת סיני.

59. פגישה עם מפקדי הפלוגות שביצעו את הפעולה בניצנה, ירושלים, 7 בנובמבר 1955, א"צ 204/21, תיק 1306.

60. שם, עמ' 3.

סיכום

בבואנו לסכם את ההשלכות הצבאיות שהיו למצוקותיה של החברה הישראלית בראשית שנות החמישים, יש לנקוט מידה רבה של זהירות מאחר שגורמים רבים שותפים ליצירת הבסיס לחוסנו וליכולתו של הצבא. לפני מפקדי צה"ל עמדו קשיים רבים בהבטחת גבולותיה של המדינה תוך כדי בניית הצבא שלאחר המלחמה וארגונו, ובמאמר זה ביקשתי להתמקד בגורם החברתי ובהשלכותיו על הצבא ולבודדם.

ניתוח הנתונים של חברת ההגירה הישראלית בראשית שנות החמישים מציג תמונה קשה ביותר. בנסיבות של העלייה ההמונית, שהכפילה את אוכלוסיית המדינה בתוך שלוש שנים וחצי, הפכה המסה האנושית לבעיה לאומית כבדה מנשוא. השכלה ברמה הבסיסית ביותר, חוסר השליטה בשפה העברית, מצב סוציו־אקונומי ירוד של רוב העולים הפכו את היתרון הטמון בהיקף כוח האדם לחיסרון ולבעיה בלתי־פתירה כמעט.

הצבא שהיה בתהליך של בנייה, שינוי והתארגנות שלאחר מלחמת העצמאות התקשה לאייש את מערכת הפיקוד, לבנות תשתית הדרכה ואימון ולהציב סטנדרטים מבצעיים ליחידות הקרביות. סדרי העדיפויות שהציב צה"ל בבניית המפקדות, המודיעין, חיל האוויר והשריון הותירו את יחידות השדה, ובייחוד את יחידות חיל הרגלים במחסור קריטי בכוח אדם איכותי.[61]

אין ספק שמבנה הצבא וארגונו לאחר המלחמה היו חייבים לעמוד בראש דאגותיהם של מפקדיו, ועם זאת לא היה הצבא עירני במידת הנדרש לבעיית האיכות של כוח האדם שנשלח ליחידות חיל הרגלים, אותן יחידות שהיו אמורות להתמודד עם בעיות הביטחון השוטף, ובראשן בעיית ההסתננות. המטכ"ל הזניח את פיתוח יחידות השדה ולא העמיד את איכות כוח האדם שנשלח ליחידות אלה בראש סדר העדיפויות. הזנחה זו הקשתה לבנות שלד פיקודי ביחידות מתוך מתגייסי היחידה. שלד הפיקוד הזוטר הוא התשתית שעליה צריך לבנות יחידה קרבית לוחמת, בעלת מוטיבציה, יכולת מבצעית ואמון הדדי בין המפקדים והלוחמים. למרות הנתונים הקשים, דומה שהפיקוד הבכיר היה חייב להקדיש יתר מחשבה ולמצוא פתרון הולם לבניית יחידות השדה שעליהן הוטלו משימות הביטחון השוטף. מפקדי צה"ל טעו בהערכתם כי יוכלו להיפטר מלחימה בתופעת ההסתננות ולהטיל את העול על חיל הספר ואחר־כך על משמר הגבול. טענתם של מפקדי צה"ל, שהמאבק בהסתננות פוגע בייעודו העיקרי של הצבא, בניית הכוח לקראת המערכה הבאה, לא היתה יכולה להיות קבילה אז, כמו שטענה כזאת לא תהיה קבילה כיום. משימתו של הצבא היא בראש ובראשונה להשכין שקט בגבולות ולהבטיח את בטחון אזרחי המדינה.

61. דיון רחב על בניית כוחו של צה"ל בראשית שנות החמישים ראו: עמירם אורן, 'צבא וארץ במדינת ישראל – שימושי הקרקע של צה"ל ממלחמת העצמאות ועד "מבצע קדש" (1948-1956)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2003, עמ' 129-140.

גם בתחום חוסנו ויכולתו המבצעית של צה"ל היתה לרמת המתגייסים השפעה קשה. לצה"ל לא היתה כל חלופה והוא היה חייב לגייס את הצעירים, להכשירם ולהציבם ביחידות הלוחמות. מובן שההכשרה לא היתה מספקת והתוצאות לא איחרו לבוא: פעולות רבות נגד כפרים ערביים לאורך הגבול הסתיימו בכישלון חרוץ. היחידות הסדירות לא עמדו במשימות. ועדות החקירה שבו והטילו את האשמה על איכות המפקדים והחיילים.

להערכתי, השינוי ברמתו המבצעית של הדרג הלוחם, בטווח הקצר, הושג בזכות החלטות המטכ"ל לשבץ ביחידות חיל הרגלים בוגרי בתי־ספר תיכוניים, ולגייס לתקופת ביניים מפקדים בעלי ניסיון קרבי מההתיישבות העובדת, עד הצמחת דור המפקדים הבא. ראש הממשלה ושר הביטחון דוד בן־גוריון הבין את המחסור בשורות הפיקוד הזוטר וכבר בראשית שנות החמישים ביטא את הצורך במפקדים ילידי הארץ, הדוברים את השפה העברית ומעורים בתרבות הישראלית. במאי 1950 יזם פגישות עם ראשי התנועות הקיבוציות בהשתתפות הרמטכ"ל יגאל ידין, סגן הרמטכ"ל מרדכי מקלף וראש אכ"א שמעון מזא"ה. בפגישות אלה ביקש בן־גוריון לשכנע את מנהיגות התנועות בחשיבות התגייסותם של עשרות מפקדים, שהשתחררו מצה"ל. בקשתם של בן־גוריון וידין נענתה בחיוב ועשרות מפקדים בני ההתיישבות העובדת חזרו לתקופת שירות של שנים אחדות ביחידות השדה של צה"ל. ואולם חזרתם של הקצינים הללו לא יכלה לתת תשובה מלאה לבעיית הפיקוד הזוטר לאורך שנים רבות.[62]

סגל הפיקוד ביחידות השדה היה חייב להיבנות בתהליך הכשרה מתמשך של לוחמים מתוך היחידות ולא להסתמך על מפקדים מגויסים מחדש, יהיו טובים ככל שיהיו. המחסור המתמשך של יחידות השדה בלוחמים בעלי נתוני פיקוד לא אִפשר בנייה נכונה של סגל הפיקוד. רק החלטת הרמטכ"ל וראש אכ"א צבי צור בשנת 1954 להפנות כוח אדם איכותי ליחידות חיל הרגלים יצרה את המפנה והחל תהליך בנייה נכון של סגל הפיקוד של יחידות השדה, ובייחוד של חיל הרגלים. את תקופת הביניים עד שתעלה רמתם המבצעית של כלל יחידות השדה השלימה ההחלטה להקים יחידת עילית, שעליה יוטלו משימות מיוחדות, כמו פעולות התגמול, והיא תשמש דוגמה ומופת לכלל יחידות הצבא. הפיקוד הבכיר ביקש לעקוף את בעיית הכשירות המבצעית הלקויה של יחידות השדה באיחודה של יחידה 101 עם גדוד הצנחנים. פתרון זה אפשר להתמודד עם בעיות הביטחון בעזרת נבחרת של לוחמים בני קיבוצים ומושבים, בעלי רמה אישית גבוהה, חדורי הכרה ואמונה ובעלי יכולת מבצעית ברמה הגבוהה ביותר. רמתם המבצעית של הצנחנים היא שאפשרה לצה"ל לעמוד במשימות הביטחון בטווח הקצר, ולהתחיל בביצוע המהפכה הנדרשת בכלל יחידות השדה.

שילוב מפקדים ויחידות קרביות נוספות בפעולות הקרביות אִפשר להעביר את ערכי הלחימה ואת תורת הקרב לכלל יחידות צה"ל, מה שגם העלה את המורל בקרב הלוחמים. עם זאת, להערכתי, הטלת מרב פעולות התגמול על כתפי יחידת הצנחנים פגעה בקצב הכשרתן והכנתן של כלל היחידות. שיתוף יחידות נוספות בפעולות נעשה במשורה, מתוך

62. דרורי, אוטופיה במדים, עמ' 142.

חוסר ביטחון ביכולתן המבצעית. התחקור שעשה בן־גוריון לאחר קרב הסבחה מעיד על חוסר הביטחון ביכולתן המבצעית של יחידות נוספות לעמוד במשימות, דוגמת הצנחנים. להערכתי, חלוקת המשימות הרבות בין שאר היחידות, לאחר הניסיון והידע שרכשו מפקדיהן בפעולות המשותפות עם הצנחנים, היתה מביאה תוצאות טובות לא פחות.

נדרשו עוד שנים רבות לקליטת העולים בחברה הישראלית ולשיפור שחל בהתאם ברמתו של הצבא. אין ספק שככל שעברו השנים הלך והשתפר המצב בקרב שדרת הפיקוד וביחידות השדה בצה"ל. השירות הצבאי עצמו היה לחלק מתהליך הקליטה והחֶברות, ותרם תרומה רבה הן לפרט והן לחברה כולה – בעיצוב אישיותו של החייל, השכלתו, לימוד השפה העברית והכרת מדינת ישראל על כל גווניה.

הגורם האנושי, כבסיס לעוצמתו של הצבא, מקבל כיום משמעויות נוספות, ככל שהצבא הופך מודרני ומתוחכם יותר ומחייב מפעילי מערכות חכמות בכל דרגי השדה והפיקוד. גם הרכיב הערכי והמורלי בדמות הלוחם מקבל ערך נוסף בשל מורכבות הבעיות ההומניות בתחום המלחמה בטרור והלחימה בתוך מערכים אזרחיים. יכולתו המבצעית של הצבא אכן נגזרת מתמונת החברה, ומכאן הצורך המובן של מערכת הביטחון להיות מעורבת ולקחת אחריות בנושאים ערכיים וחינוכיים בקרב בני הנוער, החיילים בעתיד הקרוב.

פוליטיקה וחברה

חלוקת מזון ובתי־תמחוי: תחליף למדיניות רווחה בישראל של שנות האלפיים

אברהם דורון

מבוא

חלוקת מצרכי מזון, מתן אוכל בבתי־תמחוי או בדרכים אחרות אינן תופעה חברתית חדשה. לצורות אלה של הגשת סיוע לנזקקים יש היסטוריה ארוכה, והן התקיימו בצורה זו או אחרת כל השנים. הצורך בחלוקה ישירה של מזון לקבוצות נזקקות באוכלוסייה נבע בעבר, על־פי־רוב, משתי סיבות עיקריות: האחת, הקושי של החברה לייצר ולספק את כמויות המזון הנחוצות לאוכלוסייה; והאחרת, חוסר יכולת של בני־אדם לרכוש לעצמם את המזון הנחוץ להם למחייתם (Power, 1999). מה שמאפיין את תקופתנו, תקופה של שפע יחסי וייצור עודפי מזון בארצות העולם המפותח, הוא חזרה לתופעה של חלוקה ישירה של מצרכי מזון לקבוצות גדולות של אוכלוסיות נזקקות.

בארצות רבות בעולם המערבי המפותח, ובכלל זה בישראל, הלכו ורבו החל בשנות השמונים של המאה הקודמת, וביתר שאת בתחילת המאה הנוכחית, התוכניות הקהילתיות לחלוקה ישירה של מזון לקבוצות אוכלוסייה נזקקות (ראו למשל: Davis & Tarasuk, 1994; Riches, 1997; Poppendieck, 1997; Riches, 1999; Koc et al., 1999; Dowler et al., 2001; Riches 2002). הצורך בחלוקה ישירה של מזון אינו נובע מן הקושי של ארצות העולם המפותח לייצר את כמויות המזון הנחוצות כדי לספק את צורכי התזונה של האוכלוסייה, אלא בעיקר ממחסור כלכלי, כלומר היעדר יכולת כספית של בני־אדם בקרב קבוצות אוכלוסייה עניות לרכוש את המזון שהם זקוקים לו למחייתם.

ריבוי התוכניות לחלוקת מצרכי מזון בארצות השונות קשור לתופעה של חוסר ביטחון תזונתי, תת־תזונה ואף רעב בקרב קבוצות גדולות באוכלוסייה. חוסר ביטחון תזונתי לסוגיו מוגדר כקושי של בני־אדם להשיג באפיקי הרכישה הרגילים מזון מזין במידה מספקת, לפי העדפותיהם בצריכת המזון, והיעדר ביטחון שהם יהיו מסוגלים לעשות זאת בעתיד (Davis & Tarasuk, 1994). ההרחבה של תוכניות לחלוקת מצרכי מזון או לחלוקת ארוחות בבתי־תמחוי היא התגובה על התופעה של חוסר ביטחון תזונתי, שגדלה כאמור בממדיה בתקופה האחרונה.

הגידול בהיקף הפעולה של חלוקת מצרכי מזון או ארוחות לנזקקים מעיד כיצד התארגנויות וולונטריות לאספקת מזון לנזקקים הפכו בפועל למעין מערכת שקיבלה על עצמה תפקידים

שלטוניים של אחריות למניעת רעב, ואף אחריות לקיום פיזי של קבוצות רחבות באוכלוסייה. וכך המערכת של חלוקת מצרכים תרמה, במכוון או בהיסח הדעת, לראיית התופעה של עוני ומצוקה כלכלית, ושל חוסר הביטחון התזונתי הנובע מכך, בעיה אישית של הנזקקים בלבד, הנובעת מהתנהגותם הלקויה ומשחררת את הממשלה מאחריותה למלא את תפקידה השלטוני לטפל בבעיות מצוקה ועוני. המיסוד המתרחב של התוכניות לחלוקת מזון ולאספקת ארוחות טומנת בחובה סכנה להיהפך מתגובה זמנית לבעיית חירום לתופעת קבע, שלא רק מחליפה את שירותי הרווחה הרגילים של הממשלה אלא גם מאמצת את המאפיינים הביורוקרטיים השליליים של מוסדות הרווחה הציבוריים (Curtis, 1997; Riches, 2002).

מטרת המאמר לתאר את ההתפתחויות בתחום התוכניות לחלוקת מזון בישראל, לנתחן ולבחון את משמעותן ואת ההשלכות וההשפעות שלהן על החברה הישראלית ורווחתה.

התוכניות לחלוקת מצרכי מזון בישראל

מה שאפיין עד התקופה האחרונה את התופעה של חלוקת מזון במדינת ישראל היה ההיקף הקטן שלה. חלוקה ישירה של מזון מילאה תפקיד שולי בלבד, אם בכלל, במסגרת שירותי הרווחה של הכלל, והיא גם היתה פעולה זעירה בממדיה בתחום פעולות הגשת סיוע של המדינה ושל ארגונים וולונטריים ושל פעולות עזרה שהגישו מוסדות צדקה דתיים־מסורתיים.

המפנה בשנים האחרונות הוא הגידול הדרמטי בהיקף הפעולה של הגשת סיוע לנזקקים בדרך זו. במקום פעולה זניחה בהיקפה של כמה מוסדות צדקה מסורתיים הפכה חלוקה ישירה של מזון לפעולה בהיקף רחב של עשרות ואולי אף מאות עמותות וארגונים, המחלקים מזון לאלפי משפחות. במחקר שנעשה והתבסס על נתונים משנת 2004 אותרו 415 עמותות שמטרתן הוגדרה חלוקת 'מזון, הסעדה, אוכל, תבשיל, תמחוי וכיוצא בזה'. מחקר זה התמקד בעמותות רשומות בלבד ולא הקיף את כל הארגונים האחרים העוסקים בסיוע במזון. כמחצית מן העמותות שנסקרו במחקר נוסדו בין שנת 1995 ל־2001. העמותות שנכללו בסקר חילקו מזון לכ־450,000 אלף בני־אדם ברחבי הארץ. מרבית העמותות הוקמו ומנוהלות בידי אנשים המקורבים לגורמים דתיים (לוינסון, 2005). לפי מחקר אחר שבדק את שיעור ההיעזרות במזון, חמישה אחוזים מכלל משקי הבית בארץ דיווחו שנעזרו במהלך השנה בגופי הסיוע לאספקת מזון (ניראל וארז, 2005).

הגידול באוכלוסייה הנזקקת לסיוע במזון קשור קשר ישיר להתערערות בטחון הקיום של קבוצות גדולות באוכלוסייה בארץ. גרמו לכך שיעורי האבטלה הגבוהים, שחיקה ברמות השכר ובתנאי העבודה, והצמצום והקיצוץ החריפים בשירותי הרווחה והביטחון הסוציאלי, שתפקידם היה להבטיח את הקיום הנאות של הקבוצות החלשות באוכלוסייה. כל אלה גרמו לגידול מהיר בהיקף העוני של קבוצות רחבות באוכלוסייה והביאו לידי הזדקקותן הגדלה לסיוע במזון (ראו למשל: אינס־קניג, בן שלום וסבטו, 2004). מדיניות הרווחה שהוצהר עליה השכם והערב בשנים האחרונות כמדיניות של 'מרווחה לעבודה' הפכה בפועל, כפי

שמעיד הגידול בסיוע בחלוקת מזון, למדיניות של 'מרווחה לצדקה' (ראו למשל: גולן, הארץ, 1 בדצמבר 2002).

התחייה של מוסד ה'צדקה' בצורת חלוקת מזון היא סימן היכר מובהק וסיבה ישירה לכך שהחברה שלנו כשלה בהתמודדותה עם הבעיות של מצוקה כלכלית ועוני. הרחבת היקף הפעולה של מוסדות הצדקה הם אולי ביטוי לנכונות של רבים לגלות נדיבות לב, לתרום ממה שיש להם ולהתנדב ולהגיש עזרה לזולת. לוינסון מצאה במחקרה, כי העמותות שסקרה מושכות לשורותיהן כ־20,000 מתנדבים (לוינסון, 2005, עמ' 15). עם זאת, הנכונות הזאת מלמדת על ערעור רשת הביטחון הסוציאלי מטעם הכלל, שנבנתה במשך השנים כדי למנוע מפרטים וממשפחות להיקלע למצבי מצוקה ולשוב ולהיזקק למוסדות סעד וצדקה.

הרחבת פעולתם של מוסדות הצדקה המחלקים מזון לבני־אדם המצויים בסכנת רעב מצביעה על העובדות האלה:

א. המערכת המשקית בישראל, הפעילות הכלכלית שבה בני־אדם אמורים להשתכר למחייתם, אינה פועלת בצורה תקינה, כך שהיא משאירה קבוצות גדולות באוכלוסייה בלי אפשרות להתפרנס, כלומר למצוא עבודה, להשתכר כדי מחייתם וכדי שלא לסבול חרפת רעב;

ב. מי שאינם מצליחים להשיג הכנסה מספקת לקיום אינם זכאים או אינם מצליחים לקבל את גמלאות הבטחת הכנסה או השלמת הכנסה האמורות לשמש רשת מגן אחרונה ולהבטיח את המינימום לקיום אנושי בסיסי;

ג. גמלאות להבטחת הכנסה אינן מספיקות למי שצריכים להתקיים מהן להשיג מספיק מזון כדי להתקיים ולא לסבול רעב או תת־תזונה.

הרחבת הפעולה של מוסדות הצדקה לחלוקת מזון, עד כמה שאפשר לראות בכך ביטוי לרגישות הציבור למצבי המצוקה של אחרים, רק מעידה על הכישלון של החברה לעסוק ברצינות בבעיות העוני והמצוקה. פעולות הצדקה מפחיתות אולי את תחושת אי־הנחת הנוצרת אצל רבים לנוכח מראות המצוקה; הן יוצרות אשליה שיש בהן כדי לטפל ביעילות בבעיות אלה. אולם התוצאה של הרחבת הפעולות האלה היא היווצרות תרבות של צדקה, הרואה בקיום המצוקה תופעה נורמלית שהטיפול בה נופל לתחום נדיבותו של הפרט. היא מספקת בכך לגיטימציה למוסדות המדינה להימנע מפעולה מאורגנת וליצור כלים קולקטיביים לטפל באופן משמעותי ויעיל בבעיות המצוקה (דיון נרחב על כך אצל Poppendieck, 1999).

גורמי הגידול של התוכניות לחלוקת מזון

הגורם העיקרי לגידול הנרחב של התוכניות לחלוקת מזון בשנים האחרונות קשור כאמור להתערערות הביטחון הסוציאלי של קבוצות גדולות באוכלוסייה בארץ. כפועל יוצא מכך אפשר להצביע על עוד כמה גורמים הקשורים זה בזה שגרמו בשנים האחרונות לגידול מהיר של תוכניות אלה. בין הגורמים האלה חשוב לציין:

1. גילויים של חוסר ביטחון תזונתי או לפעמים של רעב בקרב קבוצות שונות באוכלוסייה ובמקומות שונים בארץ;
2. הופעה של יזמים פרטיים או יוזמות של גופים מאורגנים שנטלו על עצמם את התפקיד להקים ולהפעיל מוקדי עזרה כמו בתי־תמחוי או נקודות אחרות לחלוקת מזון לנצרכים;
3. מתן לגיטימציה לתוכניות לחלוקת מזון בעצם הנכונות של מוסדות השלטון לעודד את הפעלתן ולהקצות משאבים למטרה זו;
4. נכונות גדולה יותר בקרב הציבור לתרום למען הנזקקים והסובלים חרפת רעב, ובייחוד הנכונות לתרום מצרכי מזון למטרה זו;
5. מוצא נוח לרשתות המייצרות מזון או משווקות אותו להיפטר באמצעות התוכניות האלה מעודפי מזון או ממצרכי מזון שפג תוקף מועד שיווקם;
6. הענקת הכרה לגורמים המפעילים את התוכניות לחלוקת המזון כסימן היכר להתפתחות החברה האזרחית בישראל.

הגילויים של חוסר ביטחון תזונתי

הבעיה של חוסר ביטחון תזונתי קשורה במידה רבה לגידול בהיקף העוני. לפי הנתונים של המוסד לביטוח לאומי, שפורסמו בחודשי הקיץ של שנת 2005, נמשך מאז תחילת שנות האלפיים הגידול בממדי העוני בישראל. שיעור המשפחות שהכנסתן הפנויה נפלה מקו העוני הגיע בשנת 2004 ל־20.3 אחוזים. באותה השנה הגיע מספר המשפחות העניות לכדי 394,000. במשפחות העניות חיו 1,534,300 נפש ובהן כ־713,000 ילדים. העלייה בתחולת העוני לפי ההכנסה הפנויה אפיינה את כל קבוצות האוכלוסייה ולא פסחה אף על המשפחות העובדות (המוסד לביטוח לאומי, 2005). הקושי העיקרי שפרטים ומשקי בית נתקלים בו במאמציהם שלא להגיע לידי מחסור תזונתי קשורים למידת היכולת הכספית שלהם לרכוש מזון. ברור אפוא שהגידול הנמשך בשיעורי העוני, המשתקף בהכנסה נמוכה מאוד של מי שהכנסתם מתחת לקו העוני, פגע ביכולתן של משפחות עניות רבות מאוד להיזון תזונה ראויה.

מחקרים וסקרים שנערכו כדי לבדוק באופן ספציפי יותר את התופעה של חוסר ביטחון תזונתי בקרב קבוצות שונות באוכלוסייה העלו נתונים שיש בהם כדי להדאיג. מחקר של מכון ברוקדייל בשיתוף עם מוסדות אחרים בדק את 'המידה שבה לא מובטח למשקי בית בישראל אוכל מזין על שולחנם והם חווים חוסר במזון מזין'. נמצא ש־14 אחוזים ממשקי הבית, שהם כ־250,000 משקי בית, סבלו מאי־ביטחון תזונתי מתון, ו־8 אחוזים ממשקי הבית, שהם כ־150,000 משקי בית נמצאו במצב של אי־ביטחון תזונתי חמור. ביחד נמצא ש־22 אחוז מכלל משקי הבית בארץ סובלים מאי־ביטחון תזונתי. המשפחות הסובלות ממחסור בתזונה נאותה באות מכל קבוצות האוכלוסייה, ובכלל זה קשישים, משפחות עם ילדים, יחידים וזוגות בלי ילדים (ניראל ואחרים, 2003; פרכטר, הארץ, 26 ביולי 2004).

לפי ממצאי המחקר, מספר החיים בחוסר ביטחון תזונתי וסובלים רעב בישראל גדול פי שניים ממספרם בארצות־הברית. הנתונים על מצב חוסר הביטחון התזונתי בארצות־הברית

הם: 10.8 אחוזים ממשקי הבית, שהם כ־11 מיליון משקי בית, סבלו בשנים 1998-2000 ממחסור תזונתי. 3.3 מיליון ממשקי הבית האלה דיווחו גם על רעב. במדינות כמו ניו־מקסיקו וטקסס, שבהן הרמות של חוסר הביטחון תזונתי היו הגבוהות ביותר, אחוז משקי בית שדיווחו על מצב זה היה בין 15 ל־16 אחוז בלבד (Sullivan & Choi, 2002). המספר של כלל משקי בית שסבלו מחוסר ביטחון תזונתי גדל באמריקה בשנות האלפיים והגיע ל־11.2 אחוז בשנת 2003 (*Center on Hunger and Poverty Bulletin*, November 2004), ועדיין אחוזים אלה נמוכים מאלה שבישראל. נתונים משווים אלה רק מצביעים על גודל המצוקה ועל ממדי חוסר הביטחון התזונתי בישראל (קאופמן, הארץ, 9 באוקטובר 2003).

עוד נתונים על חומרת הבעיה של חוסר ביטחון תזונתי נמצאו במחקר גישוש שהתמקד בקבוצות אוכלוסייה מסוימות, כמו לקוחות שירותי הרווחה ב־11 יישובים בנגב. לפי ממצאי המחקר, רוב המשפחות שנכללו במדגם, 72 אחוז, סבלו מחוסר ביטחון תזונתי. 42 אחוז מהן סבלו מחוסר ביטחון תזונתי עם סממני רעב ו־30 אחוז סבלו מחוסר ביטחון תזונתי ללא ביטויי רעב. 28 אחוז בלבד מן המשפחות נמצאו במצב של ביטחון תזונתי. המפתיע בממצאי המחקר היה השיעור הגבוה של חוסר ביטחון תזונתי בקרב המשפחות משכונת המצוקה (קאופמן וסלונים־נבו, 2004). ממצאים אלה אינם מייצגים את התופעה הכלל־ארצית אבל הם מצביעים על חומרת התופעה בקרב קבוצות האוכלוסייה החלשות ביותר.

היוזמות לחלוקת מזון

כשלון החברה הישראלית להתמודד התמודדות ראויה עם הבעיות של מצוקה כלכלית ועוני וכן חוסר הביטחון התזונתי והרעב הנובעים מהם הוליד את היוזמות לאספקת מזון, אם באמצעות חלוקה ישירה של מצרכי מזון וחבילות מזון ואם בדרך של הגשת ארוחות בבתי־תמחוי. אנשים פרטיים ועמותות נעשו לַיָזמים המארגנים אספקת מזון לנזקקים במקום שהפעילות המאורגנת של הכלל, של רשויות השלטון, היתה חייבת למלא את התפקיד של מניעת מצוקה ורעב. האחריות להתמודדות עם המחסור במזון ועם הרעב נעשתה אפוא נחלתם של אנשים פרטיים ושל ארגונים לא ממוסדים הפועלים כבעלי בתי־תמחוי ושל עמותות המתמחות באספקת מצרכי מזון לנצרכים (ראו: לוינסון, 2005, עמ' 44).

הממסד השלטוני עשה מאמץ לא מבוטל לתת להתפתחות זו, שהמציאות של מצוקה ורעב כפתה על החברה הישראלית, צידוק אידאולוגי ולגיטימציה חברתית. הצידוק הוא, שהטיפול בבעיות המחסור במזון וברעב של מי שמצויים בתחתית הסולם הריבודי של החברה הישראלית אינו תפקידה של המדינה, אלא הוא נתון כביכול לאחריותה של החברה האזרחית ושל המגזר השלישי הוולונטרי הפועל בתוכה. צידוק זה מנסה להישען על מעין אידאולוגיה קהילתית, המבודדת לכאורה מחילוקי הדעות בזירה הפוליטית, ולפיה הטיפול בבעיות של מצוקה ורעב הוא בתחום רגשות הצדקה והחסד של יחידים ומוסדות קהילתיים (ראו למשל: Tarasuk, 2001). אנשים פרטיים המפעילים בתי־תמחוי והתארגנויות במסגרת עמותות הפועלות בקהילה הם הביטוי הראוי של קהילה הדואגת לרווחת חבריה שנקלעו למצבי מצוקה. לפי פרשנות אחת, 'בעל בית תמחוי נהפך למעין שר זוטר המנהל מין משרד

ממשלתי בזעיר אנפין: משיג תקציבים ומקיים קשרים עם קרנות ועמותות׳ כדי להבטיח את עיסוקו בחלוקת המזון לנצרכים (קים, הארץ, 27 בספטמבר 2004).

ואולם פעילותם ההולכת וגדלה של מוסדות לחלוקת מזון ושל בתי־תמחוי היא רק בחלקה ביטוי לפעילות התנדבות קהילתית. מוסדות אלה נעשו תלויים בדרך זו או אחרת בסיוע של השלטונות (כמו הקצאה תקציבית, פטור מתשלומי ארנונה, שימוש בבניינים וכו׳) כדי שיוכלו למלא את המשימה שנטלו על עצמם. התלות הזאת בהקצאת משאבים של המדינה נובעת ישירות מהחלטות פוליטיות מכוונות מלמעלה, ברמה ממשלתית, שבחרו בדרך התערבותית זו לטפל בבעיות המצוקה והרעב. התלות הזאת גם נעשתה למציאות מכורח הכרעות שהתקבלו למטה, בשירותי הרווחה ברמה המקומית, כאשר הפעולות של חלוקת מצרכי מזון או ארוחות הפכו למעין זרוע מוארכת להגשת סיוע של לשכות הרווחה המקומיות. הגורם העיקרי המפנה למוסדות לחלוקת מזון הוא לשכות הרווחה, המפנות ל־77 אחוז מהעמותות (לוינסון, 2005, עמ׳ 12). עובדים סוציאליים בלשכות המקומיות לשירותים חברתיים רואים כחלק מן האמצעים הטיפוליים שבידם הפניית נזקקים לבתי־תמחוי בצירוף אישור מתאים לקבלת העזרה (ראו למשל: אוחיון ואחרים, 2003).

הקצאת משאבים לחלוקה ישירה של מזון כהחלטה פוליטית מכוונת אינה תופעה חדשה ויש לה מסורת ארוכה בחברה הישראלית. במשך השנים היה מקובל במשרד הסעד ואחר־כך במשרד העבודה והרווחה להקצות משאבים במתכונת שנתית של מפעל ׳קמחא דפסחא׳ לחלוקת חבילות מזון לנצרכים לקראת חג הפסח. ואולם מה שהיה בעבר פעולה שולית ומוגבלת הן בהיקפה והן בזמן שהיא ננקטה הפכה בתחילת שנות האלפיים לפעולה מכוונת של הממשלה, כלומר הקצאת משאבים לחלוקת מזון ולבתי־תמחוי באמצעות העמותות והגורמים הפרטיים הפועלים בתחום הזה.

הקצאת המשאבים לחלוקת מזון ובייחוד לבתי־התמחוי נעשתה בעיקר בידי מפלגות חרדיות, כמו אגודת־ישראל וש״ס, בעת שליטתן במשרד העבודה והרווחה. הבחירה לפעול בדרך זו נעשתה מתוך גישתן הכללית של המפלגות האלה לחזור ולבסס, בגלוי או בסמוי, את שירותי הרווחה על עקרונות צדקה דתיים־מסורתיים, המתבססים על מתן סיוע ישיר לנצרכים ובכלל זה חלוקת מזון (דורון, 2004). ואולם בבחירה הזאת היה גם יסוד ברור של כינון יחסי פטרון־קליינט, והתמורה שנצפתה מהקליינט היתה הצבעתו בבוא העת בבחירות. למשל, מבקר המדינה מצא שמשרד העבודה והרווחה העביר ארבעה מיליון ש״ח לעמותות מקורבות למפלגת אגודת־ישראל לצורך חלוקת מזון ותלושים לנזקקים לקראת חג הפסח התשנ״א, והמשרד לא בדק כלל את אמינות הנתונים שהעבירו לו העמותות על מקבלי המצרכים (מבקר המדינה, 1992 ו־1993).

הפעולה הזאת קיבלה זריקת עידוד מהשר שלמה בניזרי בשנת 2002 בהחליטו להעביר סכומי כסף ניכרים מן התקציב הרגיל של משרד העבודה והרווחה למימון ישיר של פעולות בתי־התמחוי. כספים אלה הוקצו נוסף על ההקצבות הרגילות של המשרד ל׳קמחא דפסחא׳ והם נלקחו מסעיפי תקציב של פעולות אחרות של המשרד. תקצוב זה של בתי־התמחוי במסגרת תקציב המשרד לא נדונה במשרד קודם לביצועה (ראו: בתי־תמחוי, מזכר למנכ״ל

המשרד מיום 11 בדצמבר 2002). נוסף על כך ביקש השר ממִנהלת המוסד לביטוח לאומי להעביר 20 מיליון שקלים מקרן שלו למפעלים מיוחדים. כספי קרן זו היו מיועדים לשיפור שירותי רווחה נסיוניים בקהילה ולא נועדו לפעולות בתי־התמחוי. החלטת השר היתה להעביר את הכספים לצורך אספקת מזון לרעבים (סיני, הארץ, 16 בדצמבר 2002; גולן, הארץ, 17 בדצמבר 2002). במוסד לביטוח לאומי התנגדו להחלטה זו של השר, והשינויים בהרכב הממשלה לאחר הבחירות בתחילת 2003 הביאו בסופו של הדבר לידי ביטול העברת הכספים האלה. עם זאת, נמשכה התמיכה של משרד הרווחה, אם כי בצורה מוגבלת יותר, בעמותות העוסקות בחלוקת מזון.

הנכונות לתרום ולהתנדב בפעולות חלוקת המזון

הגידול בהיקף הפעולה של המוסדות לחלוקת מזון ושל בתי־התמחוי למיניהם מעיד על הנכונות בקרב הציבור לסייע לפעולות אלה ולתמוך בקיומן. נכונות הציבור לתרום ישירות לחלוקת מזון מאופיינת בשני תהליכים, המזינים במידה רבה זה את זה: האחד, הנכונות לעזור לרעב; והאחר, להתנדב לפעולות של הגשת עזרה לרעב. העמותות שסקרה לוינסון משכו לשורותיהן כ־20,000 אלף מתנדבים (לוינסון, 2005, עמ׳ 15). בכל חברה אנושית, ובייחוד בחברה היהודית בישראל, שחלקים גדולים ממנה סבלו רעב בפרקי זמן בחייהם, יש רגישות רבה לתופעה של בני־אדם רעבים. אנשים מוכנים לתרום לחלוקת מזון כדי להשביע באופן ישיר את האדם הסובל חרפת רעב. בסקר נמצא שהרוב המכריע של העמותות, 86 אחוז, מקבלות תרומות מאנשים בארץ לצורכי פעולתן (לוינסון, שם, עמ׳ 13)

התרומה לחלוקת מזון איננה מופשטת כמו תרומות מסוגים אחרים, אלא מוחשית ביותר בייעודה. תרומת מזון פונה ישירות לטוב לבו של האדם התורם. יש בה כדי לתת ביטוי לרצונם הטבעי של בני־אדם לעזור לזולת הנמצא במצוקה ולתת סיפוק לתחושת החסד והחמלה המנחה את התנהגותם של בני־אדם רבים. הפנייה לתרום לרעב יש בה אפוא פנייה לאינסטינקט הטבעי של בני־אדם ולכן ההיענות לפנייה זו היא גבוהה למדי.

תהליך מקביל הוא הפעילות ההתנדבותית הקשורה לחלוקת מזון. איסוף מצרכי המזון, חלוקתם והכנת אוכל לחלוקה דורשת פעילויות רבות של אנשים רבים. צריך לאגור את המצרכים, להביאם אל מקומות החלוקה, להכין אותם לחלוקה ולחלקם לנזקקים. צריך גם לנהל את מקומות איסוף מצרכי המזון ואחסונם, לדאוג לעדכון קבוע של המלאי ולשמור על תקינותם ומוכנותם של מקומות אלה כדי שיוכלו למלא את המשימה שלמענה הם נוצרו. לתפעול בתי־התמחוי למיניהם אף נדרשת עבודה רבה יותר. צריך להכין את המזון לבישול, לבשל אותו, לנהל את חדרי האוכל, להגיש את האוכל לפונים לקבלתו, לנקות את הכלים ועוד פעולות הקשורות להכנת האוכל, למשל קילוף מיני ירקות. העבודות הנדרשות הן לרוב פשוטות למדי ואינן דורשות מומחיות או הכשרה מיוחדות ולפיכך הן נגישות למתנדבים המבקשים לעשות משהו למען הזולת (לוינסון, שם, עמ׳ 37-38; Poppendieck, 1999, pp. 27-29).

מקורות המזון המוצע לחלוקה

רק מקצת המצרכים המיועדים לחלוקה או להכנת ארוחות נקנו בידי הגופים מחלקי המזון בקנייה רגילה. רובו של המזון בא ממקורות שונים, ובעיקר, כמו בארצות אחרות בעולם, מאיסוף עודפי מזון או שאריות מזון הנוצרים אצל גופים מסחריים וציבוריים (Hawkes & Webster, 2000; ניראל וארז, 2005). חברות לייצור מזון, רשתות שיווק, מאפיות, חקלאים ואחרים תורמים את עודפי המזון הנוצרים אצלם במקרים ובמועדים שאינם פוגעים בפעילותם הכלכלית והמסחרית הרגילה. בתי־תמחוי למיניהם גם אוספים לפעמים שאריות מזון ממסעדות, מאולמות אירועים, מארגונים ציבוריים שיש בהם מפעלי הסעדה, מהצבא למשל (ראו: הכנסת, הוועדה לפניות הציבור, 2004). כך, כל לילה יוצאים מתנדבים לסיבוב בין מסעדות ובתי־קפה לאסוף עודפי מזון למען נזקקים (הארץ [מוסף 'תוכן שיווקי'], מאי 2005).

הגורמים המניעים את הגופים למיניהם לתרום את מצרכי המזון הם שונים ומגוונים. המניע ההומניטרי לעזור לרעבים הוא ודאי אחד מהם ויש לו תפקיד לא מבוטל. ואולם אין זה המניע הבלעדי ובמקרים רבים גם אינו העיקרי. פעמים רבות התרומה היא הדרך הנוחה להיפטר מעודפים או ממצרכי מזון שלא ניתן לשווקם או שהמועד האחרון לשיווקם עומד לפוג. הדבר אמור גם בעודפי תוצרת חקלאית שבגלל רוויה עונתית או הצורך לשמור על מחיריהם עלולים להיות מיועדים להשמדה. בהנחת היסוד של בנקי המזון שנוסדו בארצות־הברית נאמר במפורש שתפקידם הוא 'לחבר בין האינטרסים של תעשיית המזון בטיפול יעיל שלה בעודפים ובמוצרי מזון שלא ניתנים למכירה לבין האינטרס של ארגוני השדה המטפלים בעוני' (Riches, 2002, p. 651). תפקיד חשוב יש גם לרצונם של הגופים התורמים לזכות בהכרה ציבורית כתורמים לרווחת הקהילה שהם פועלים בה, או לזכות בפרסום החיובי המלווה תרומות מזון. יש שהמניע הוא עסקי בלבד במקרים שהחברה התורמת יכולה לזכות בהטבות מס בגין התרומות שהיא רשמה כחלק מהוצאותיה העסקיות (ראו למשל: Tarasuk & Eakin, 2005).

ריבוי הגורמים שמהם נאסף המזון לחלוקה יוצר מערכת מורכבת של יחסי גומלין ביניהם לבין העמותות והגופים העוסקים בחלוקת המזון. הגופים העוסקים בחלוקת המזון חייבים לייחד חלק גדול מזמנם וממאמציהם בפעולות שדולה אצל הגורמים האלה, שרובם הם חלק מן הממסד הכלכלי הקיים. פעולות שדולה אלה הן הכרחיות כדי להבטיח זרימה נמשכת של תרומות מזון, החיוניות לרצף הפעולה של חלוקת מזון. מצב עניינים זה יוצר מעין סתירה פנימית בדרכי הפעולה של הגופים שקיבלו על עצמם במוצהר לדאוג לרעבים ולבני־אדם השרויים במצוקה. כדי לשמור על קשריהם עם הגורמים הממסדיים והמסחריים התורמים מצרכי מזון הם נאלצים להימנע מנקיטת עמדות או פעולות העלולות לפגוע בתורמים או להרגיזם. הצורך להימנע מנקיטת עמדות ביקורתיות מונע את העמותות והגופים האחרים מלמלא את התפקיד העיקרי שלהם ולפעול במישור הציבורי והפוליטי ולהתריע על המצב של גידול במצבי המצוקה כדי להביא לידי שינויים במדיניות החברתית הקיימת. המאמץ

לגייס תרומות מזון מגורמים שהם לב לבו של הממסד הכלכלי מנטרל אפוא את יכולתם של גופים האמורים לפעול כמבקרים את המצב החברתי הדורש תיקון מלפעול למען שינוי המצב החברתי.

יזמים פרטיים ובתי־תמחוי פרטיים

תופעה חדשה יחסית בזירה הציבורית הישראלית, נוסף על עמותות העוסקות בחלוקת מזון ושמאחוריהן עומד גוף ציבורי כלשהו, היא אנשים פרטיים, בייחוד כאלה שיש להם זיקה כלשהי לדת, המנהלים בתי־אוכל ובתי־תמחוי כמעין עסק פרטי (לוינסון, 2005, עמ' 11). תופעה זו יצרה בכל מיני מקומות בארץ מעין שוק חופשי של גופים הפועלים בנפרד, בלי תיאום ביניהם, ובמקרים מסוימים אף מתחרים זה בזה. לכאורה אפשר לראות ביוזמות אלה סימנים מבורכים של פעולות החברה האזרחית לטובת הנזקקים בקהילה; ואולם השאלה היא מה עומד מאחורי תופעה חדשה זו ומה משמעותה לרווחת הקבוצות הנזקקות ולחברה הישראלית בכלל.

מצבי חירום ומצוקה מעלים באופן טבעי על פני השטח יוזמות כדוגמת בתי־תמחוי. תופעה זו קיבלה תנופה בתקופת המשבר הכלכלי הגדול בארצות־הברית בשנות השלושים של המאה ה־20. בעלי יוזמה לקחו על עצמם לספק מזון לרעבים לאחר שהפעולה המאורגנת של הכלל לא מנעה רעב ומצוקה בקרב קבוצות גדולות באוכלוסייה. הדוגמה הידועה והבולטת של יוזמה כזאת היא בית־התמחוי הגדול שייסד והפעיל בשיקגו בשנות השלושים הגנגסטר אל קפונה, שחילק אלפי ארוחות ביום למובטלים ונזקקים אחרים (http://www.u-s-history.com/pages/h1660.htm).

הדוגמה של חלוקת מזון ושל ארוחות בידי גורם עברייני כמו אל קפונה היא כמובן קיצונית. רוב הגורמים המעורבים בארץ בחלוקת מזון הם מוסדות ואישים שיש להם בסיס לגיטימי בקהילה שהם פועלים בתוכה. ואולם כאשר חלוקת מזון נעשית תחום פעולה שהכניסה אליו חופשית וכל אדם יכול לפתוח מעין מוסד פרטי למטרה זו, מובן שאין מניעה שלא ייכנסו אליו גורמים לא רצויים, העשויים להפוך את הנושא לעסק פרטי או למעין קרדום לחפור בו, אם כי אין לנו מידע מספיק על הקורה בתחום הזה (ראו למשל: בן יהודה, הארץ, 11 ביולי 2005). המידע המוגבל הקיים מראה בכל זאת כי השכר של בכירים בעמותות הפועלות למען הנזקקים גבוה בהרבה מן השכר של בעלי תפקידים מקבילים בשירות הציבורי (גולן, הארץ, 14 בספטמבר 2004). יתרה מזו, המגמה הרווחת בישראל לעודד את התפתחות החברה האזרחית מביאה לעתים לידי הכרה מוטעית בגורמים פרטיים המעורבים בחלוקת מזון לנזקקים כסימן היכר של גידול הפעילות הנעשית במסגרות של החברה האזרחית.

המגבלות של התוכניות לחלוקת מזון

הגידול הנרחב של התוכניות לחלוקת מזון בשנים האחרונות מעלה שאלה הנוגעת למגבלות הטמונות באופי האינהרנטי של דרכי הפעולה של תוכניות מסוג זה. המגבלות נוגעות קודם לכול למי שנאלצים לפנות ולבקש מזון. אדם המבקש מזון או פונה לקבל אוכל בבית־תמחוי צריך להצהיר בפומבי שהוא עני ואין הוא מסוגל לדאוג למילוי צרכיו הבסיסיים, דהיינו לספק לעצמו את המזונות לקיומו. ברוב המקרים הוא גם נאלץ לעבור בדיקת נזקקות ואמצעים כדי להוכיח את היותו עני ונתון במצוקה. האדם המבקש מזון נאלץ גם לוותר על חופש הבחירה שלו של סוגי מזונות לפי דפוסי הצריכה שהיה רגיל אליהם. אדם או משפחה התלויים בקבלת מזונותיהם מגורם חיצוני מאבדים במידה רבה את העצמאות האישית של ניהול המרכיב היסודי ביותר של חייהם.

המגבלות נוגעות גם לדרכי הפעולה של המוסדות לחלוקת מזון. מוסדות אלה תלויים על־פי־רוב תלות כמעט מוחלטת בכל הגורמים שתורמים ומספקים את המשאבים המאפשרים את פעולתם. המשאב העיקרי הוא מזון. לפי טבע העניין, רוב מצרכי המזון שהם מקבלים עמידים זמן קצר. נוסף על הפעולה הקבועה והנמשכת של השדולה לגיוס המשאבים, המשימה הקשה של תוכניות אלה היא לפתח לוגיסטיקה מורכבת של איסוף, אגירה, שמירה ושימוש במצרכי המזון בדרך משביעת רצון. משימה נוספת היא לקבוע כללים בנוגע לאוכלוסיית היעד שאליה תכוון התוכנית את פעולותיה ולחלוקת המזונות או האוכל המוכן למי שיוגדרו זכאים לקבלתם.

כאמור, המשאבים של התוכניות הם בהכרח מוגבלים ולכן הן חייבות להתמודד גם עם בעיה של קיצוב, דהיינו קביעת אמת־מידה של זכאות וצורות נגישות לנקודות החלוקה. במחקרה של לוינסון (2005, עמ' 36) נמצא שקצת יותר ממחצית העמותות לחלוקת מזון עושות בעצמן בדיקות נזקקות של הפונים אליהן. הן עושות זאת על־ידי ביקורי בית, בדיקת תלושי שכר, אישורים של קבלת תשלומים מן הביטוח הלאומי ותשאול גורמים שונים. גם מי שהופנו באמצעות לשכות הרווחה עוברים בדיקה נוספת של העמותות. מקצת העמותות עורכות גם בדיקות תקופתיות במהלך הזמן שבו מוגש הסיוע. בכל סוגי הבדיקות הללו יש ודאי פגיעה לא קלה בצנעת הפרט (על האופי הפוגע והמרתיע של מבחני אמצעים ראו: דורון, 1987, עמ' 130-133).

הפגיעה במעמדו ובכבודו של הנזקק למזון

אחת הבעיות הקשות בחלוקת מצרכי מזון או אוכל מוכן לנזקקים היא הפגיעה בפומבי בכבודו של האדם הנאלץ לפנות ולבקש מזון כדי להתקיים. אדם הנאלץ לפנות לקבלת מזון חייב גם להצהיר שהוא עני ואינו מסוגל לספק לעצמו את המזון לקיומו וגם להודות בכשלונו האישי. בחברה מצליחנית שאנו חיים בה, ההערכה כלפי אדם קשורה להישגיו הכלכליים

ולמידת יכולתו לעמוד ברשות עצמו. הכישלון שלו נעשה פומבי ובולט לעיני כול בבואו לבקש מזון.

חלוקת מצרכי המזון והאוכל המוכן נעשית ברוב המקרים בפומבי בלי שניתנת לאדם האפשרות להימנע מלגלות את עצמו ואת מצבו הרעוע. חלוקת המזון נעשית בדרך־כלל באווירה כללית שבה אנשים נדרשים לחשוף את חוסר הביטחון התזונתי שלהם או את רעבונם. צילומי הטלוויזיה המראים בני־אדם עומדים בתור לקבלת מצרכי מזון או סועדים בבתי־תמחוי נעשו תופעה נפוצה. גילויים אלה בכלי התקשורת נעשים על־פי־רוב בלא תשומת לב לצורך לשמור על צנעתו של הפרט. העובדה שאדם הפך להיות נזקק למזון מבטלת אפוא את פרטיותו ומאפשרת הלבנת פניו ברבים.

פעמים רבות גילויים כאלה נעשים במכוון כדי לאפשר לגורמים המחלקים מזון ליהנות מפרסום ולזכות בתמיכה ציבורית לפעולתם. צילום ושידור בטלוויזיה של בני־אדם המבקשים מזון נעשה לפעמים כדי להבטיח את הרייטינג של התוכנית המשודרת. לדברי אחד הפרשנים, החרפה של העוני הפכה 'לאסון המצטלם היטב' (גולן, הארץ, 14 בספטמבר 2004). באחד המקרים שדווח עליו, ביקש כתב טלוויזיה במפתיע מעמותה הפועלת לחלוקת מזון ליצור אירוע כזה הראוי לשידור. הכתב ביקש 'תייצרו התנפלות, כי אם זה לא [יקרה, האירוע לא] משודר'. והוא הסביר: 'אם לא תיצור התנפלות, מה אני אשדר'? במקרה המדווח, האחראי לחלוקת המזון טען ש'כל הרעיון פה שכל אחד ייקח [את המצרכים] וילך'. הכתב השיב: 'לא, אם לא תהיה התנפלות אין לי מה לצלם' (הכנסת, הוועדה לפניות הציבור, עמ' 20).

פן אחר של הפגיעה בכבודו של האדם הוא, שחלוקת מזון שוללת למעשה מן האדם את עצמאותו כאדם מבוגר לבחור את מזונותיו. למשל, חבילות מצרכי מזון מכילות בדרך־כלל מצרכים שנתרמו ונמצאים בידי הגורם המחלק, ואין אלה בהכרח תואמים את ההעדפות האישיות של מקבלי המצרכים. בחירה של סוג מצרכי מזון היא חלק מן הכישורים הייחודיים שאדם רוכש לעצמו ומצביעה על מידת האינדיבידואלית שלו (Poppendieck, 1999, pp. 240-241). היא גם חלק מדפוסי צריכת מזון המקובלים בשכבת האוכלוסייה שהאדם משתייך אליה. קבלת חבילת מזון שלאדם אין בחירה מה מצוי בתוכה יש בה מידה רבה של פגיעה בתחושת העצמאות של האדם ובכושר ההחלטה האינדיבידואלית שלו בנושא בסיסי בחייו.

עקב הפגיעה בכבודו של האדם ובשל הבושה הקשורה בכך יש מי ששרויים במצוקה אבל נמנעים מלבוא ולקבל מזון. עמותות שחילקו חבילות מזון לקראת החגים מצאו שיש משפחות נזקקות שאינן מוכנות לבוא למקומות חלוקת המזון משום שהן מתביישות לגלות בדרך זו את מצבן הנחות (סיני, הארץ, 4 באפריל 2004). יש גם מצבים שחלוקת מזון בלא תשומת לב מספקת לצורכיהם של הנזקקים, או להעדפות האישיות שלהם בסוגי המזון ולדברים שהם זקוקים להם, עשויה לגרום בזבוז מיותר של משאבים. באחד המקרים של חלוקת חבילות מזון לאימהות לילדים קטנים בקהילת המהגרים בתל־אביב נמצא שמרבית מצרכי המזון שחולקו נזרקו לפח משום שהם לא תאמו את צורכי האימהות (סיני, הארץ, 1 באפריל 2005).

התגובה השלילית נגד הנזקקים מקבלי מזון

ריבוי העמותות והגופים מחלקי המזון גם יוצר באופן טבעי תגובה שלילית (backlash) נגד הנזקקים הפונים לגופים האלה. מקצת התורמים והמתנדבים הפועלים במסגרות לחלוקת המזון נוטים לפתח גישה שלילית כלפי אוכלוסיית הפונים. בגישה שלילית זו בא לידי ביטוי היחס האַסימטרי והאמביוולנטי בין הנותן למקבל, בין עושה מעשה הצדקה לבין מקבלה. ההבדל במעמד החברתי בין 'הנותן' לבין 'המקבל' טבוע בתרבות החברה שלנו. הנותנים רואים עצמם מיטיבים עם הנזקקים ונוטים לגלות את הצדדים שלא תמיד נראים חיוביים של הפונים לקבלת מזון. הציפייה שהעניים יתגלו תמיד 'ראויים' לחמלתם של המיטיבים מתבדה לעתים. קשה לצפות שכל הנזקקים יתנהגו לפי אמות־המידה שהמיטיבים מן המעמד הבינוני מצפים מהם. התוצאה היא תגובה שלילית, הפוגעת במעמדם של הנזקקים ועשויה להוביל לערעור יסודות פעולה של הכלל למען שיפור מצבה של האוכלוסייה במצוקה.

הטענות המועלות נגד הפונים הן שהם כפויי טובה ואינם מעריכים במידה הראויה את המאמץ הנעשה כדי לספק להם מזון. הנטייה של המיטיבים היא להתעלם על־פי־רוב מן המצוקה הממשית שבני־האדם נתונים בה ולגלות אצלם תרבות בוטה של לקיחה – 'נותנים, אני לוקח' – של פיתוח דרכים מניפולטיביות לניצול לרעה של מה שניתן להם, למשל עמידה 'בתור בשביל לקבל ארגז מצרכים ולחזור הביתה [עם הארגז הזה] במונית', או של הליכה מעמותה לעמותה לשם קבלת מצרכים מכל אחת מהן. העמדה הרווחת בין המיטיבים היא, שעל אף מיטב מאמציהם לעזור, הם נתקלים באי שביעות רצון של המקבלים ובביקורת שלהם על מה שנעשה בעבורם, או לדברי אחד המתבוננים: 'נותנים פה לסועדים [בבית־תמחוי] הרגשה עד כדי כך טובה שהם מרשים לעצמם להתלונן' (אהרונוביץ, הארץ (מוסף), 1 באוקטובר 2004).

עמדות אלה של תורמים ומתנדבים כלפי אוכלוסיית המקבלים מאירה את התרבות הנדבנית שהתפתחה בארץ. הן מגלות טפח מפניה של החברה האזרחית האמורה לתפוס את המקום של דאגת הכלל לרווחת מי שנקלעו למצבי מצוקה. בעמדות אלה מתגלה, שהאמפתיה של מי שלכאורה התגייסו לסייע לנזקקים מוגבלת מאוד. העמדות של 'אצולת הנדבנות', כפי שכינתה אותה אחת הפרשניות, אין בהן סבלנות וסובלנות למי שמצאו את עצמם בתחתית הריבוד הכלכלי והחברתי. התופעה של התגובה השלילית כלפי הנזקקים מראה מחדש שאין בכוחן של פעולות צדקה מסוג של חלוקת מזון להיות תחליף למדיניות רווחה נאותה, האמורה למנוע מצוקה מקבוצות רחבות באוכלוסייה ולדאוג לרווחתן כזכות חברתית של אזרחות (ראו: יחימוביץ', הארץ (מוסף), 8 באוקטובר 2005; Tarasuk & Eakin, 2005).

שמירת העצמאות של הצרכן העני

אספקת מצרכי מזון או אוכל מוכן באמצעות בתי־תמחוי לקבוצות אוכלוסייה נזקקות מסמלת מעבר ממתן סיוע בכסף לסיוע בעין (Assistance in kind), כלומר סיוע בשווה כסף. שינוי

זה של המדיניות יש בו מעין חזרה למדיניות של תקופות קודמות. חוקי העניים של המאה ה־19 קבעו שהסיוע לעניים יינתן בעיקרו בעין ולא בכסף. בחוק העניים האחרון שנחקק בבריטניה בשנות השלושים של המאה הקודמת נקבע כי לפחות מחצית מן הסיוע שיוגש לעניים תינתן בעין בלבד ולא בכסף (Clark, 1934). הסיוע שמדינת ישראל הגישה לעולים החדשים בשנות החמישים במחנות העולים היה בדרך של חלוקת אוכל או מצרכי מזון. מוסדות הצדקה המסורתיים נהגו בעבר, ונוטים לנהוג כך גם בימינו, להגיש לנזקקים עזרה בעין בלבד. אחד היסודות של מדיניות רווחה חדישה יותר בעולם ואצלנו היה זניחת ההסדרים של הגשת סיוע בעין ומעבר למתן סיוע בכסף בלבד. בחוק הביטחון הסוציאלי, למשל, שהתקבל בארצות־הברית במסגרת החקיקה של ה־New Deal בשנת 1936, נאסר להגיש סיוע בעין ונקבע שסיוע יינתן בכסף בלבד (Schottland, 1963; Burns, 1951; Hoey, 1944).

בכל החלטה של הגשת סיוע בעין יש משום פגיעה בעצמאותו של הפרט והתערבות בחופש הבחירה שלו ושל משפחתו. באספקת מצרכים או אוכל יש כאמור צעד ברור של הכתבת דפוס הצריכה שלהם בתחום מרכזי של החיים, צריכת מזון. בהחלטה לספק סיוע בעין, מצרכי מזון או אוכל, קובעי המדיניות לוקחים לעצמם זכות ליישם הלכה למעשה גישה פטרנליסטית ולקבוע לא רק מה טוב בשביל קבוצות האוכלוסייה החלשות אלא גם לכוון את צריכת המזון של הנזקקים. גישה זו הופכת את הנזקקים למושא סביל של סוג הסיוע הזה. יתר על כן, הגשת סיוע במצרכי מזון או באוכל משיגה את יעדה החברתי במקרים בודדים בלבד.

הגשת סיוע במצרכי מזון או אוכל במקום מתן גמלאות בכסף כדי לאפשר לבני־אדם לספק את צורכיהם עומדת גם בסתירה ברורה לעמדה של מרבית הכלכלנים. העמדה הכלכלית המקובלת תומכת בחופש הבחירה של הפרט ובריבונותו כצרכן. ריבונות זו ודאי נוגעת בראש ובראשונה בחופש הבחירה שלו את מזונותיו. הכלכלן האמריקני הידוע לסטר טורו הבהיר בזמנו את העמדה הכלכלית הזאת בקבעו כי 'הטיעון הבסיסי שלא להתערב בהחלטות הוצאה של אנשים אחרים הוא כה חזק, שהוא מחייב כי עומס ההוכחה לצורך זה יוטל על מי שמציעים להגביל את מתן הגמלאות בכסף' (Thurow, 1976). למצער, עמדה זו של הכלכלנים, שזוכה בדרך־כלל לבכורה בימינו, אינה נשמעת במידה הראויה בשעה שמתקבלות ההחלטות הנוגעות לחלשים ביותר באוכלוסייה, שעמדתם כצרכנים אינה נחשבת כנראה.

דיון וסיכום

המצוקה הכלכלית שפגעה בקבוצות גדולות במדינת ישראל מאז תחילת שנות האלפיים הביאה לגידול במספר הסובלים חוסר ביטחון תזונתי ואף רעב. המדיניות המכוונת של שחיקת רשת הביטחון הסוציאלי, שהיתה אמורה להגן על בני־אדם מפני מצבי מצוקה אלה, החמירה את הפגיעה. עקב כך גדל מאוד היקף הפעולות של חלוקת מצרכי מזון ואוכל מוכן לנזקקים, כמעין פתרון למצוקה הקשה. ואולם חלוקת מצרכי מזון ובתי־תמחוי אינם פתרון

למצוקתן של קבוצות גדולות באוכלוסייה ואינם תחליף ראוי של מדיניות רווחה בחברה מתוקנת בת זמננו.

חלוקת מצרכי מזון ומתן אוכל בבתי־תמחוי הם בעצם נסיגה אל תקופה קודמת בהתפתחות הדאגה של המדינה לרווחת אזרחיה. זו נסיגה מהפעלתה של רשת ביטחון אוניברסלית שצריכה להיות מופעלת מכוח אחריות כלל־חברתית, שמשמעותה הגנה נאותה לכל אחד בחברה שלנו מפני מצבי מצוקה ומרעב. החזרה לחלוקת מזון מנסה להחליף את רשת הביטחון הפועלת מטעם המדינה בתלות רעועה ואקראית בגופים מקומיים, הפועלים לפי יוזמה פרטית ומחלקים מצרכי מזון ואוכל לפי שיקול דעתם ובלי אחריות ברורה של הכלל על פעולתם. זו נסיגה משמירה על זכותו של האדם לבחור לו את מזונותיו ופגיעה בחופש הבחירה שלו כצרכן. מנקודת ראותו של הפרט הנזקק, שינוי זה פירושו נסיגה מקבלת המינימום הנחוץ לו למחיה כחלק מזכות חברתית מוקנית של אזרחות (citizenship), זכות המעוגנת בפעולה לגיטימית של השלטונות. יש כאן ניסיון להציג תחליף לזכות לגיטימית זו באמצעות פעולות צדקה פרטיות.

שינוי זה, שמנסים לעתים להציגו כסימן היכר של הרחבת פעולתה של החברה האזרחית, יש בו משום הטעיה וניסיון לתאר את התופעה בצורה מעוותת. הפעולות המתפתחות במסגרת החברה האזרחית לא נועדו להחליף את אחריות הממשלה לקיים רשת של ביטחון סוציאלי, המספקת הגנה לכלל האוכלוסייה. הגדרת פעילותם של הגופים המחלקים מצרכי מזון ואוכל כפעילות של החברה האזרחית נועדה להסתיר את הסתלקותה של המדינה מאחריותה לקיים את רשת הביטחון לתושביה בצורתה הנאותה. הסברים אלה משמעותם מתן מעין לגיטימציה למעבר ממדיניות של רווחה באחריות המדינה למדיניות של צדקה, שהיא מעשה חסד של פרטים.

אין אולי מקום לשלול לחלוטין את התפקיד של חלוקת מזון, אף כי עצם השם 'בית־תמחוי' יש בו משהו מבזה ומצביע על חזרה לתקופה קודמת. המקום השמור למוסדות אלה צריך להיות שולי לגמרי ומוגבל לקבוצות קטנות של מי שמסיבות שונות אינם מסוגלים להבטיח לעצמם מזון מבושל. הכנת אוכל והגשתו בבתי־אוכל עשוי לספק את צורכי האוכל של מחוסרי בית ודרי רחוב, או של מי שמפאת גילם או מצבם הבריאותי אינם מסוגלים להכין לעצמם ארוחות מבושלות. ואולם אין בתי־האוכל תחליף ראוי של מדיניות רווחה נאותה, החייבת להבטיח לכלל האוכלוסייה הכנסה מינימלית שתספיק למנוע הגעה למצב של חרפת רעב.

אחד מיעדיה המרכזיים של מדינת הרווחה בת זמננו היה להביא לידי אינטגרציה מלאה יותר של קבוצות האוכלוסייה החלשות והמקופחות בזרם המרכזי של חיי החברה. הצעדים להשגת יעד זה נעשו באמצעות דאגה לקיום בכבוד לכל אדם ומשפחה בארץ. הדבר התאפשר בזכות רשת ביטחון סוציאלי שהציבה לה למטרה להבטיח לכל אחד רצפה מסוימת של הכנסה ושל תזונה נאותה (Wilensky, 1975). ההבטחה של רצפה כזאת נבעה מן ההכרה בצורך של המדינה לטפל בבעיות הקיום היסודיות, כמו ביטחון תזונתי, באמצעות פעולה קולקטיבית ומאורגנת. שחיקת רשת הביטחון הסוציאלי, ואולי אף הניסיון לבטל אותה

ולהשאיר את מילוי תפקידיה בידי מוסדות צדקה, טומנים בחובם סכנות רבות. הסכנה היא ערעור מידת האינטגרציה החברתית שהושגה במרוצת השנים והרחבת הבקיעים הרבים בחברה הישראלית. הפגיעה ביסודות האינטגרטיביים האלה עלולה לאיים על יציבותה של החברה הישראלית כולה ולהיות מכשול להמשך קיומו של המשטר הדמוקרטי בישראל.

ביבליוגרפיה

אהרונוביץ אסתי, 'הלכנו ממקום למקום ולקחנו', **הארץ** (מוסף), 1 באוקטובר 2004.

אוחיון כרמית, דסקל חיה ודרור נילי, **נייר עמדה ותכנית להתמודדות עם חוסר ביטחון תזונתי כתוצר של עוני**, ירושלים 2003.

אינס־קניג אורלי, בן שלום יגאל וסבטו יצחק, 'שינויים חברתיים וביטחון סוציאלי בישראל', **ביטחון סוציאלי**, 67 (דצמבר 2004), עמ' 9-38.

בן יהודה עינב, משרד המשפטים, 'ראשי עמותות "לתת מכל הלב" ניצלו כספי תרומות למטרות אישיות', **הארץ**, 11 ביולי 2005.

בתי־תמחוי, מזכר למנכ"ל משרד העבודה והרווחה מאת חיים פוזנר, מנהל אגף בכיר, מיום 11 בדצמבר 2002, משרד העבודה והרווחה, האגף לשירותים חברתיים ואישיים.

גולן אבירמה, 'המוסד לפירוק לאומי', **הארץ**, 17 בדצמבר 2002.

גולן אבירמה, 'הכי מוצלח – משפחה עם מקרר ריק', **הארץ**, 14 בספטמבר 2004.

דורון אברהם, **מדינת הרווחה בעידן של תמורות**, ירושלים 1987.

דורון אברהם, 'שירותי הרווחה האישיים בישראל – שינויי המנהיגות והשלכותיהם על עיצוב המערכת', **ביטחון סוציאלי**, 65 (מרס 2004), עמ' 11-32.

הארץ (מוסף 'תוכן שיווקי'), '100 מתנדבים יוצאים מדי לילה לאסוף ולחלק מזון לנזקקים', מאי 2005, עמ' 5.

הכנסת, הוועדה לפניות הציבור, **פניות ציבור לגבי טיפול בשאריות מזון של רשתות השיווק**, פרוטוקול מישיבת הוועדה מיום 22 בנובמבר 2004.

המוסד לביטוח לאומי, **ממדי העוני והפערים בהכנסות 2004: ממצאים עיקריים**, ירושלים, אוגוסט 2005.

יחימוביץ' שלי, 'אצולת הנדבנות מזועזעת', **הארץ** (מוסף), 8 באוקטובר 2004.

לוינסון אסתר, **מיפוי עמותות מזון: היקף ודפוסי פעילות 2004**, המרכז הישראלי לחקר המגזר השלישי באר שבע, ספטמבר 2005.

מבקר המדינה, **דו"ח שנתי 43 לשנת 1992 ולחשבונות שנת הכספים 1991**, ירושלים 1993, עמ' 475.

ניראל נורית ואחרים, **ביטחון תזונתי בישראל: תמצית מחקר**, ג'וינט, מכון ברוקדייל, בשיתוף משרד הבריאות, משרד הרווחה, המוסד לביטוח לאומי והפורום לביטחון תזונתי ועוני, ירושלים, ספטמבר 2003.

נירא‏ל נורית וארז שירה, דגמים של ארגוני סיוע במזון בישראל, מרכז סמוקלר לחקר מדינית הבריאות, ירושלים 2005.
סיני רותי, 'עמותות הצדקה: יש די אוכל לכל הנזקקים, אין צורך לסיוע המדינה', הארץ, 16 בדצמבר 2002.
סיני רותי, 'מתביישים לקחת סלי מזון לחג', הארץ, 4 באפריל 2004.
סיני רותי, 'מי צריך כל כך הרבה ארגזי מזון', הארץ, 1 באפריל 2005.
פרכטר ורד, 'היום אין בשר, שילמנו חשבון חשמל', הארץ (בריאות), 26 ביולי 2004.
קאופמן רוני, 'הרבה יותר רעבים', הארץ, 9 באוקטובר 2003.
קאופמן רוני וסלונים־נבו ורד, 'חוסר ביטחון תזונתי ורעב בקרב אוכלוסיית מצוקה בנגב: ממצאים ממחקר גישוש', ביטחון סוציאלי, 65 (מרס 2004), עמ' 33-54.
קים חנה, 'גמ"ח גדול אחד', הארץ, 27 בספטמבר 2004.

Burns Eveline M., *The American Social Security System*, New York 1951.

Center on Hunger and Poverty Bulletin, Brandeis University, Waltham MA, November 2004.

Clark John J., *Public Assistance*, London 1934, Chapter on The Poor Law Act of 1930.

Curtis Kathleen, 'Urban Poverty and the Social Consequences of Privatized Food Assistance', *Journal of Urban Affairs*, 19, 2 (1997), pp. 207-226.

David Barbara & Tarasuk Valerie, 'Hunger in Canada', *Agriculture and Human Values*, 11, 4 (September 1994), pp. 50-57.

Dowler Elizabeth, Turner Sheila & Dobson Barbara, *Poverty Bites: Food, Health and Poor Families*, Child Poverty Action Group, London 2001.

Hawkes Corinna & Webster Jacqui, *Too Much and Too Little? Debates on Surplus Food Redistribution*, London 2000.

Hoey Jane M., 'The Significance of the Money Payment in Public Assistance', *Social Security Bulletin*, (September 1944), pp. 3-5.

Koc Mustafa, MacRae Mougeot, Rod Luc J.A. & Welsh Jennifer (eds.), *For Hunger Proof Cities: Sustainable Urban Food Systems*, Ottawa 1999.

Poppendieck Janet, 'The USA: Hunger in the Land of Plenty', in: Graham Riches (ed.), *First World Hunger: Food Security and Welfare Politics*, London 1997, pp. 134-165.

Poppendieck Janet, *Sweet Charity? Emergency Food and the End of Entitlement*, Harmondsworth 1999.

Power Elaine M., 'Combining Social Justice and Sustainability for Food Security', in: Koc and Others (eds.), *For Hunger Proof Cities*, pp. 30-40.

Riches Graham (ed.), *First World Hunger: Food Security and Welfare Politics*, London 1997.

Riches Graham, 'Advancing the Human Right to Food in Canada: Social Policy and the Politics of Hunger Welfare and Food Security', *Agriculture and Human Values*, 16 (1999), pp. 203-211.

Riches Graham, 'Food Banks and Food Security: Welfare Reform, Human Rights and Social Policy. Lessons from Canada', *Social Policy and Administration*, 36, 6 (December 2002), pp. 648-663.

Schottland Charles I., *The Social Security Program of the United States*, New York 1963.

Sullivan Ashley F. & Choi Eunyoung, *Hunger and Food Insecurity in the Fifty States: 1998-2000*, Center on Hunger and Poverty, Brandeis University, Waltham MA, August 2002.

Tarasuk Valerie, 'A Critical Examination of Community Based Responses to Household Food Insecurity in Canada', *Health Education & Behavior*, 28, 4 (2001), pp. 487-499.

Tarasuk Valerie & Eakin Joan M., 'Food Assistance Through Surplus Food: Insights From an Ethnographic Study on Food Bank Work', *Agriculture and Human Values*, 22 (2005), pp.177-186.

Thurow Lester C., 'Government Expenditures: Cash or In Kind?', *Philosophy and Public Affairs*, 5, 4 (1976).

Wilensky Harold L., *The Welfare State and Equality: Structural and Ideological Roots of Public Expenditures*, Berkeley, CA 1975.

http://www.u-s-history.com/pages/h1660.htm

שקיעת הציונים־הכלליים וכשלון האלטרנטיבה הליברלית, 1961–1959

אמיר גולדשטיין

על מפלגה שנעלמה וכמעט לא השאירה זכר...

הציונות הכללית היא זרם כמעט נשכח בתודעה הקיבוצית הישראלית. נוכחותה מצומצמת הן בהכרה ההיסטורית והן במחקר האקדמי. חוקר המבקש להתחקות אחר דרכם של הציונים־הכלליים בסוף שנות החמישים ובתחילת שנות השישים נאלץ לגשר תחילה על עשרות שנים אבודות בתולדות הימין הבורגני המתון של התנועה הציונית ומדינת ישראל. החוסר בא לידי ביטוי בשלוש רמות: הרמה האחת היא דלותם של המקורות הראשוניים. לעומת מפלגות מרכזיות אחרות בתנועה הציונית ובמדינת ישראל בולטים הציונים־הכלליים במיעוט החומר הארכיוני וספרי הזכרונות שהותירו אחריהם לדורות הבאים. נראה כי היעלמותה של המפלגה הליברלית שנספגה בתוך הליכוד בשלהי שנות השמונים ובראשית שנות התשעים[1] הביאה לידי אובדן הארכיון המפלגתי המרכזי שהיה עשוי לשמש את חוקרי הציונות הכללית. לזרם הציוני הכללי לא נותרו ממשיכים בעלי זיקה ומחויבות למורשת התנועתית ואין מוסד מחקרי המנסה למנוע את ירידתו של זרם זה לתהום הנשייה.[2] סיבה נוספת למיעוט התיעוד הראשוני טמונה להערכתי בכך שהציונים־הכלליים סבלו מתודעה היסטורית מצומצמת מזו שאפיינה את מנהיגי תנועת העבודה מכאן ואת מנהיגי התנועה הרוויזיוניסטית ותנועת החרות מכאן. הרגישות הפחותה למה שייכתב על אודות הזרם הציוני הכללי ב'משפט ההיסטוריה' תרמה אף היא לדלות החומר העומד לרשות חוקרי

1. החלטת ועידת המפלגה להתאחד עם תנועת החרות התקבלה בשנת 1988 אך המפלגה הליברלית נעלמה סופית רק ערב הבחירות לכנסת ה־13 בשנת 1992.
2. יש גופים מעטים, כגון המדרשה הליברלית, המייחדים תקציב לפעילות לשימור המורשת הליברלית, אך היומרה לעודד פעילות מחקרית העוסקת בזרם הציוני הכללי רחוקה מלהתממש.

התנועה.[3] הרמה השנייה היא תולדה של קודמתה: עד תחילת המאה ה־21 נכתבו ספרי מחקר מעטים ביותר על הציונים־הכלליים.[4] באיחור רב נעשו אמנם מחקרים על החוגים האזרחיים בארץ־ישראל ועל ראשית התגבשותה של הציונות הכללית בתפוצות, בשנות העשרים והשלושים של המאה ה־20,[5] אולם התקופה שמתחילה בשנות הארבעים לא זכתה עד היום ולו למחקר היסטורי מקיף אחד. לפיכך אין להתפלא על החוסר המאפיין גם את הרמה השלישית: מיעוטן של תובנות היסטוריות בנוגע לתהליך התגבשותו של הזרם שראשיתו ב'סתם ציונות' ואחריתו במפלגה הליברלית.[6]

מאמר זה יתאר את שקיעתם של הציונים־הכלליים לקראת סוף שנות החמישים ואת הניסיון שעשו באמצעות הברית עם המפלגה הפרוגרסיבית להעניק לזרם הציוני הכללי כוח פוליטי ממשי שיאתגר את ההגמוניה של מפא"י במדינת ישראל. על קורות המפלגה הפרוגרסיבית בעשור הראשון למדינה נכתב מחקר מקיף כבר בשנות השישים המוקדמות ויחד עם הביוגרפיה של פנחס רוזן שכתבה רות בונדי הם משרטטים את נקודות הציון הבולטות בהתפתחות המפלגה הפרוגרסיבית.[7] בשל החוסר ההיסטוריוגרפי שתואר לעיל, אפרוס תחילה תיאור תמציתי של נקודות הציון הבולטות בתולדות הציונים־הכלליים מהקמת המדינה ועד הבחירות לכנסת הרביעית (1959).

3. בתוך הזרם הציוני הכללי הותירה המפלגה הפרוגרסיבית תיעוד רב בהרבה משהותירה מפלגת הציונים־הכלליים על אף יחסי הכוחות ההפוכים ביניהם לאורך השנים. ארכיון משואה מציע לחוקר חומר מגוון על תולדות הזרם הפרוגרסיבי, תנועות הנוער שהזינו אותו, 'העובד הציוני' ועד ימי מפלגת הליברלים העצמאים. מנהיגי הפרוגרסיבים, שהיו קרובים יותר לאתוס של תנועת העבודה ולכן גם למודעות ההיסטורית שאפיינה את ראשיה, גם כתבו ספרי זכרונות וקובצי מאמרים רבים יותר. הפניות לספרות זו ראו להלן. גם בארכיון הציוני המרכזי (אצ"מ) יש תיעוד חשוב של הציונות הכללית בארץ ומחוצה לה.

4. יצחק ארצי כתב על הציונות הכללית: 'אני מעז לומר שהמחנה הזה רשם כמה דפים מפוארים, אלא שמעטה אבק מכסה עליהם'. יצחק ארצי, **דווקא ציוני**, תל־אביב 1999, עמ' 195.

5. המחקרים העיקריים שעסקו בשנות העשרים והשלושים: יגאל דרורי, **בין ימין לשמאל: החוגים האזרחיים בשנות העשרים**, תל־אביב 1990; דוד שערי, **מסתם ציונות לציונות כללית: איחוד ופילוג בראשית דרכה של הציונות הכללית העולמית 1929-1939**, ירושלים 1990; נעמי שילוח, **מרכז הולך ונעלם: החוגים האזרחיים בארץ־ישראל בשנות השלושים**, ירושלים וחיפה 2003.

6. הניסיון המוכר ביותר להציע תובנות על התפתחות הציונות הכללית הוא של שניאור־זלמן אברמוב, שהיה חבר כנסת בשנים 1959-1977. ראו פרק המבוא, 'ראשי פרקים לתולדות הציונות הכללית והמפלגה הליברלית', בספרו **על מפלגה שנעלמה ועל ליברליזם**, תל־אביב 9931, עמ' 15-62. לניסיון מוכר פחות ראו: תמר הנקין (עורכת), **הציונות הכללית כזרם רעיוני: סקירה על קווי היסוד בהתפתחות הרעיונית־פוליטית של המפלגה הליברלית בישראל**, ירושלים 1979. העיתונאי אריה אבנרי פרסם ספר לא מחקרי אך מקיף ורב־ערך בנושא. אריה אבנרי, **הקשר הליברלי**, תל־אביב 1984.

7. ראו: Khayyam Paltiel, 'The Progressive Party: A Study of a Small Party in Israel', Ph.D. dissertation, The Hebrew University, Jerusalem 1963; רות בונדי, **פליקס: פנחס רוזן וזמנו**, תל־אביב 1990.

הישג חד־פעמי: 'הסתדרות הציונים־הכלליים – מפלגת מרכז' בשנות החמישים

במהלך העשור הראשון לקיומה של מדינת ישראל עברה 'הסתדרות הציונים־הכלליים – מפלגת מרכז' תהפוכות אלקטורליות דרמטיות. הבחירות לאסֵפה המכוננת העניקו למפלגת הציונים־הכלליים שבעה מנדטים ושיקפו את קשיי ההתארגנות של המפלגה לנוכח המציאות המשתנה במדינת ישראל הצעירה. אולם עקב מדיניות הצנע והקיצוב של ממשלת ישראל התנקזה המחאה הפוליטית של שכבות הביניים לעבר הציונים־הכלליים והמפלגה זכתה תחילה בהישג מרשים בבחירות לרשויות המקומיות שנערכו בשלהי שנת 1950 וכעבור חודשים מספר היתה למפלגה השנייה בגודלה בכנסת.[8] הקמפיין הפוליטי המוצלח של הציונים־הכלליים שליווה את מערכת הבחירות לכנסת השנייה, ובמרכזו הסִסמאות 'תנו לחיות בארץ הזאת' ו'מספיק ודי לשלטון מפא"י', העניק למפלגתם של פרץ ברנשטיין וישראל רוקח 20 מנדטים, שיחד עם שלושת המנדטים שזכו בהם הרשימות העדתיות הקרובות לה היו להישג האלקטורלי הבולט ביותר של מפלגה ישראלית, חוץ ממפא"י, עד שנת 1965. לאחר שנה וחצי של פעילות אופוזיציונית אפורה למדי הצטרפו הציונים־הכלליים לממשלה וארבעת מנהיגיהם הבכירים קיבלו תיקים ביצועיים,[9] אולם בשנתיים וחצי שהשתתפו הציונים־הכלליים בממשלות דוד בן־גוריון ומשה שרת הם התקשו להטביע את חותמם על מדיניותן. מפא"י שלטה בממשלה לא רק מפני שלמפלגת השלטון הובטח רוב בהצבעותיה החשובות, אלא גם מכיוון שמנהיגיה הם שהכתיבו את המדיניות בתחומים המרכזיים. ככל שהתקרבה מערכת הבחירות לכנסת השלישית התחלפה תחושת הנוחות האישית של שרי הציונים־הכלליים בחשש מיכולתה של המפלגה להציג 'קבלות' לפני הבוחרים בעקבות שנות השתתפותה בממשלה. ההכרה כי השפעת שרי הציונים־הכלליים על מדיניות הממשלה היא מועטה וכי תנועת החרות הולכת וצוברת לעצמה תנופה פוליטית בזכות עמדותיה האופוזיציוניות התקיפות העלתה בקרב שרי הציונים־הכלליים את שאלת כדאיות המשך השותפות בשלטון. 'פרשת קסטנר' הזינה את תעמולת הבחירות של תנועת החרות והעמידה לפני הציונים־הכלליים צורך לגבש לעצמם עמדה שלא תציג אותם כגרורים של מפא"י. החלטת הממשלה לערער על פסק הדין החמור במשפט גרינוולד-קסטנר נתפסה בעיני מנהיגי הציונים־הכלליים כהזדמנות להפגין עמדה עצמאית. בישיבת הממשלה התנגד ישראל רוקח בחריפות להגשת הערעור. דוברי המפלגה יצאו נגד כוונת הממשלה 'להמשיך ולחפות על קסטנר',[10] וכשהועלה הנושא לדיון בכנסת החליטו הציונים־הכלליים להימנע מהצבעה. להפתעתם החליט שרת

8. להרחבה בנושא זה ראו: יחיעם ויץ, 'המהפך שלא היה', **פנים**, 9 (1999), עמ' 91-99; אורית רוזין, 'מגוף ראשון רבים לגוף ראשון יחיד: תהליכי אינדיווידואליזציה בחברה הישראלית בראשית העשור הראשון למדינה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב 2002.
9. פרץ ברנשטיין שימש שר המסחר והתעשייה (תפקיד שמילא גם בממשלה הזמנית), ישראל רוקח שר הפנים, יוסף ספיר שר התחבורה ויוסף סרלין שר הבריאות.
10. תום שגב, **המליון השביעי: הישראלים והשואה**, ירושלים 1992, עמ' 272.

(בעידודו של בן־גוריון) כי הימנעותם פגעה באחריות המשותפת של הממשלה והודיע על התפטרותו, ובו ביום הקים ממשלה חדשה – ללא שרי הציונים־הכלליים הנבוכים שמצאו עצמם באופוזיציה, בלי שיכלו לפרוש מיוזמתם במהלך שיסייע לתעמולת הבחירות שלהם.[11]

הציונים־הכלליים הגיעו למערכת הבחירות לכנסת השלישית במצב לא נוח. סדר היום של בחירות 1955 היה שונה בתכלית מזה של מערכת הבחירות לכנסת השנייה. תוצאות הבחירות לכנסת השלישית לא היטיבו עם שתי המפלגות המרכזיות בממשלת שרת שהוקעה בידי תנועת החרות ואחדות־העבודה האקטיביסטיות. שיעור ירידת הציונים־הכלליים היה החריף ביותר: מ־20 מנדטים שקיבלו בכנסת השנייה (ו־23 חברי כנסת ובכלל זה נציגי המפלגות העדתיות) ירדה המפלגה ל־13 מנדטים בלבד (מפא"י ירדה מ־45 ל־40 חברי כנסת). שרת תיאר בלשונו הציורית את השינוי במעמדם של הציונים־הכלליים בכנסת השלישית: 'ברדתי לאולם הכנסת מצאתיו מלא ושוקק. [...] "הכלליים" לא עוד מהווים גוש מכובד אלא הם מכווצים ומטושטשים בין "חרות" לבין הדתיים [...]'.[12] מפלת הציונים־הכלליים הביאה לחילופי גברי בצמרת המפלגה: הצמד יוסף ספיר ויוסף סרלין דחק לאחור את צמד המנהיגים הוותיקים הבכירים פרץ ברנשטיין וישראל רוקח.

בעקבות הבחירות חידשה המפלגה את חיפושיה אחר בעל־ברית פוליטי. אם כשנה לפני בחירות 1955 ניסו הציונים־הכלליים להתאחד עם המפלגה הפרוגרסיבית כדי להקים מפלגת מרכז שתשמש אלטרנטיבה למפא"י (ראו להלן), הרי בשנים 1955-1958 נעשו שני נסיונות אינטנסיביים להתמזג עם תנועת החרות ל'מפלגה לאומית־ליברלית' שיהיה לה סיכוי לערער את ההגמוניה הפועלית. הדיון במגעים בין הימין הלאומי לימין הבורגני חורג ממאמר זה; אסתפק בטענה כי מסיבות שהיו תלויות בעיקר בהתנגדות הפנימית בקרב הציונים־הכלליים לא הבשיל המשא־ומתן לכלל הסכם. חברי כנסת ופעילים מרכזיים במפלגה, כמו אליעזר רימלט, צבי צימרמן, יוסף תמיר ושמחה ארליך הודיעו כי החלטה על מיזוג עם 'חרות' תביא לפרישתם ולהקמת מפלגה עצמאית. באמצע שנת 1958 התברר שגם לבחירות הבאות תתייצב המפלגה בגפה. בד בבד, בראשית שנת 1959 ניסה בן־גוריון לצרף את שרי הציונים־הכלליים לממשלה ולחץ על מפ"ם להימנע מלהציג אולטימטום שיטרפד את המהלך, אולם גם אצל הציונים־הכלליים התנגד הוועד הפועל לכניסה לממשלה עם מפלגות השמאל – זמן כה קצר לפני הבחירות.[13]

11. בונדי, פליקס, עמ' 491. ראו מודעת הציונים־הכלליים, 'על מה פורקה הקואליציה', הבוקר, 3 ביולי 1955; וכן: 'מפרקי הימים: הממשלה החדשה', הפועל הצעיר, 5 ביולי 1955, שם נכתב: 'הציונים הכלליים יצאו מן הממשלה כשאוזניהם מקוטפות'.
12. משה שרת, יומן אישי, ד, תל־אביב 1978, עמ' 1134 (15 באוגוסט 1955).
13. יומן בן־גוריון (יב"ג), 20 בינואר 1959, ארכיון בן־גוריון, מכון בן־גוריון (אב"ג).

מערכת הבחירות לכנסת הרביעית

למערכת הבחירות לכנסת הרביעית נכנסו הציונים־הכלליים מנקודת מוצא קשה במיוחד: המגעים שניהלו לאורך הקדנציה האחרונה עם תנועת החרות לא הובילו להקמת גוש פוליטי משותף אך הם חתרו תחת יכולתה של המפלגה להציע לציבור דמות ייחודית לקראת הבחירות הקרובות. הפרוגרסיבים ומפא"י, שנאבקו עם הציונים־הכלליים על הקולות שבמרכז המפה הפוליטית, השתמשו רבות במשא־ומתן הממושך עם 'חרות' כדי להרתיע את המצביעים מלתמוך במפלגה שהסכימה לקבל את התורה הפוליטית של בגין וחבריו ושעשויה למהר ולהתאחד עמם בעתיד.[14] יתרה מזו, המגעים הממושכים יצרו ציפייה בקרב חברי הציונים־הכלליים להופיע ברשימה בעלת גב ציבורי רחב יותר בבחירות, וכשלונם העמיד רבים מהפעילים במבוכה.

הלחץ הפנימי שהלך וגבר בקרב הנהגת הציונים־הכלליים בא לידי ביטוי גם בתהליך הרכבת הרשימה לכנסת. תחושת הדכדוך והרפיון והחשש מהצטמקות הרשימה לכנסת הגבירו את הלחץ שהפעילו החוגים האינטרסנטיים השונים במפלגה בניסיון להבטיח את ייצוגם גם בכנסת הרביעית. מלבד נציגי החוגים נאבקו גם אישים מרכזיים על מעמדם. ישראל רוקח זעם על חיים לבנון שירש את מקומו בראשות עיריית תל־אביב על שסירב לפנות לו את המשרה הרמה כאשר נאלץ לעזוב את משרד הפנים. רוקח איים לרוץ ברשימה עצמאית אם לא יוצב במקום השני ברשימה. במרס 1959 הוא פרסם, בצעד מתריס, מאמר לכבוד חג היובל של תל־אביב בדבר, במקום בבטאון המפלגה. בסופו של דבר נמצא פתרון שמנע את רוקח מלממש את איומו, אלא שבעיצומה של מערכת הבחירות נפטר רוקח והוא בן 74. חברת כנסת ותיקה שמצאה את עצמה מחוץ לרשימה היתה שושנה פרסיץ. פרסיץ, שבלטה בתפקידה כיושבת־ראש ועדת החינוך של הכנסת ובמסגרתה נאבקה על ביטול הזרמים במערכת החינוך, איבדה בהדרגה ממעמדה במפלגה: תחילה לא מונתה לשרה עם הצטרפות הציונים־הכלליים לממשלה בשלהי שנת 1952, לאחר זמן נדחקה מהשורה הראשונה של ההנהגה כשספיר וסרלין, שביקשו לכרסם במעמדה, הקימו ארגון נשים מפלגתי מקביל לארגון הנשים שהנהיגה. במהלך הרכבת הרשימה לכנסת הרביעית גילתה פרסיץ כי אין כוונה לשבץ אותה במקום ראלי. עלבונה הביא אותה לצאת בפומבי נגד מפלגתה – מהלך שתרם לתדמית המסוכסכת של הציונים־הכלליים.[15] גם שמחה בבה, בן־ציון הראל וזלמן סוזאייב לא נכללו במקומות ראליים ברשימה שהרכיבו מקורבי ספיר וסרלין (בראש הוועדה המסדרת עמד חיים לבנון).[16]

14. ראו לדוגמה: יצחק ארצי, 'מסע הירידה של הכלליים', **העובד הציוני**, ז, אפריל 1959, עמ' 12.
15. ש' פרסיץ, 'נזרקתי מהמפלגה. צביעות ושקר שולטים בה', **למרחב**, 16 בספטמבר 1959.
16. ראו גם: אבנרי, **הקשר הליברלי**, עמ' 45.

הפרשה המסעירה ביותר שנבעה מהרכב הרשימה נקשרה לחבר הכנסת הצעיר ביותר בתולדות הכנסת – משה ניסים. ההחלטה לצרף את ניסים לרשימה היתה תוצאה של שינוי סדר היום במערכת הבחירות בעקבות התפרצות אירועי ואדי סאליב. משה ניסים, בנו של הרב הראשי הספרדי יצחק ניסים, שבד בבד עם לימודיו בישיבה למד גם עריכת דין באוניברסיטה, היה בשנת 1959 בן 24 והצבתו במקום השביעי ברשימה נועדה לעודד את המזרחים להצביע בעבור הציונים־הכלליים שנתפסו עד אז כמפלגה אשכנזית המרוחקת מהעלייה החדשה.[17] לאחר הכישלון בבחירות התרחשה בציונים־הכלליים מסכת של האשמות הדדיות, שנסבה בין היתר סביב השאלה מי יזם את צירופו של ניסים לרשימה. ספיר וסרלין היו הכתובת העיקרית לזעם, אך סרלין טען בשיחה עם בן־גוריון כי היוזמה היתה דווקא של אלימלך רימלט.[18] נראה כי הכוח שהניע את המהלך היה אברהם קריניצי, ראש עיריית רמת־גן, שהיה מקורב לרב ניסים. קריניצי, שנתמך פוליטית בידי קהילת יוצאי עיראק בעירו, היה הפטרון של המועמד הצעיר ואף איים לעזוב את המפלגה אם בן חסותו יוצא לבסוף מרשימת המועמדים.[19] כך או כך, הצבתו של ניסים במקום כה בכיר ברשימה, כשהוא מדלג על שורה של עסקנים מזרחים ותיקים במפלגה וגם על פעילים מקרב חוגי הצעירים, שעמלו שנים מספר בניסיון להגיע לעמדת השפעה בכנסת, עוררה כעסים ומתחים פנימיים חריפים כבר במהלך מערכת הבחירות.[20] תוצאות בחירות 1959 לימדו כי הציונים־הכלליים זכו לתמיכה מצומצמת ביותר בקרב ריכוזי העולים המזרחים. אלה לא ראו בניסים סמל לניסיון לפתור את מצוקותיהם והתקשו להתעלם מהעמדה הפטרונית של הנהגת הציונים־הכלליים, שהווייתם היתה נטועה עמוק בתרבות האליטה האשכנזית ביישוב ורחוקה מרחק רב מעולמם של העולים החדשים. דוגמה לעמדה זו אפשר למצוא בדברי רוקח במהלך הדיון בכנסת על אירועי ואדי סאליב:

> בציבור ידוע שאותם התושבים הנקראים בני עדות המזרח מרגישים עצמם – אינני חושב שכל־כך בצדק – מקופחים, מופלים לרעה, מנוצלים. על הכנסת לעקר הרגשה זו, להוציאה מלבם, אני חושב שהרגשה זו בלתי מוצדקת בכל מאת האחוזים. [...] בכל

17. שם, עמ' 50.
18. יב"ג, 10 בנובמבר 1959, אב"ג.
19. נפתלי לביא, 'הציונים הכלליים מחכים לניסים', הארץ, 15 בספטמבר 1959; ישעיהו בן־פורת, 'חזית כללית – נגד הליברלים', ידיעות אחרונות, 12 במאי 1961. משה ניסים סיפר לי בריאיון על מסע לחצים שניהלו יוסף ספיר ואחרים בניסיון לשכנע אותו להצטרף לרשימה. לדבריו, הוא הביע התנגדות מכיוון שהעריך שצירופו יתקבל כבלתי־טבעי, יעורר כעס בקרב פעילים שיידחקו לאחור ויטענו שהוא לא יספק את הסחורה האלקטורלית המקווה. מי ששכנע אותו, לבסוף, לקפוץ למים הפוליטיים היה הסופר ש"י עגנון. יוסף תמיר וגדעון פת טענו בראיונות שקיימתי עמם, כי הנהגת הציונים־הכלליים ביקשה תחילה לצרף לרשימה דווקא את אחיו של משה, בנימין ניסים, אולם הרב יצחק ניסים הוא שהמליץ להם לפנות לאח הצעיר.
20. יוסי ביילין, בנים בצל אבותם, תל־אביב 1984, עמ' 109.

> אופן, יש ביניהם אלמנטים מצויינים, ואין להם גישה פשוטה כל־כך בממשלה וגם בחיים הציבוריים. אומרים לי שבשטח החינוך הם אינם מיוצגים אפילו לא ייצוג קטן ביותר יחסית למספרם. הם גם בעצמם אשמים לא מעט בזה שאינם זורמים לחינוך התיכון, אינם זורמים לאוניבריסטה ולמדע, אבל הם צריכים להתגבר על זה בעצמם, בעזרתנו [...].[21]

על רקע הניכור המתמשך בין הציונים־הכלליים לבין אוכלוסיית העולים החדשים לא היה כל סיכוי שתעלול בחירות כגון הצבת ניסים במקום ראלי יסיט את תמיכת העולים לעבר המפלגה. העובדה שבעיית שחרורו של המועמד החדש משירות בצה"ל בעקבות הצבתו ברשימה לכנסת התפרצה בעיצומה של מערכת הבחירות העיבה כבר בעיצומן על אמונתם של הציונים־הכלליים שמהלך העדתי יניב פֵּרות אלקטורליים.

פרשה אחרת שהתרחשה בראשיתה של מערכת הבחירות המחישה את מקומה הבעייתי של מפלגת הציונים־הכלליים על קו התפר שבין אופוזיציה לקואליציה. בסוף יוני פרץ משבר ממשלתי בעקבות הידיעות על מכירת פגזים מישראל לצבא גרמניה. הנושא עלה בישיבת הכנסת ומפלגות השמאל הצטרפו לתנועת החרות באופוזיציה שקראה לביטול עסקת הנשק. מי שנחלצו להציל את הצעת הממשלה היו הציונים־הכלליים, שזנחו לשעה קלה את העמדה האופוזיציונית שלהם, תמכו בממשלה והעניקו רוב להצעתה.[22] התנהגותם של הציונים־הכלליים בעיצומה של מערכת הבחירות סיפקה לירידותיה תחמושת נוספת במאבק על הקולות במרכז המפה הפוליטית. מקומה הלא מוגדר של המפלגה בין קואליציה לאופוזיציה בא לידי ביטוי בעקבות התפטרותו של בן־גוריון, שזעם על מפלגות השמאל שהפרו את האחריות המשותפת של הממשלה. כשפנה ראש הממשלה לראשי הציונים־הכלליים בניסיון לצרפם לממשלה החדשה שהקים, הבהירו לו ספיר וחבריו כי אין בכוונתם להצטרף לממשלה כה סמוך לבחירות.[23] על רקע זה התעוררה שאלת מגמתם של הציונים־הכלליים: אם הם רואים את עצמם כה קרובים למפא"י, מדוע נמנעו במשך השנים האחרונות מלהצטרף לממשלה ומה ההבדל המעשי בינם לבין הפרוגרסיבים? לעומת זאת, תמיכת הציונים־הכלליים בממשלת מפא"י בהצבעה שימשה קלף חשוב בתעמולה של תנועת החרות. דוברי 'חרות' הציגו את יריביהם בימין המתון כגרורים של מפא"י המשרתים את ההגמוניה שלה ומעצימים אותה, ואף הוסיפו רמזים על אינטרסים כלכליים שעמדו מאחורי הצבעת הציונים־הכלליים.[24]

21. **דברי הכנסת, 13 ביולי 1959, כרך 27, עמ' 2499. ראו: עוז אלמוג, פרידה משרוליק: שינוי ערכים באליטה הישראלית, א, חיפה 2004, עמ' 83.**
22. **יחיעם ויץ, 'הדרך לגרמניה האחרת: דוד בן־גוריון ויחסו לגרמניה, 1952-1960', בתוך: אניטה שפירא (עורכת), עצמאות: 50 השנים הראשונות, קובץ מחקרים בין־תחומי, שי לשלמה הלל במלאת לו שבעים וחמש שנה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 260.**
23. **יב"ג, 17 ביולי 1959, אב"ג.**
24. **שלמה נקדימון, 'סוד שהוא גלוי... מדוע תומכים הציונים הכלליים בעיסקת הנשק?', חרות, 30 ביוני 1959; יוחנן בדר, 'הכלליים בשירות מפא"י', חרות, 10 ביולי 1959.**

הציונים־הכלליים השקיעו מאמץ רב במערכת הבחירות. ראשיהם הבינו שזו מלחמת מאסף כדי למנוע את מחיקת שארית הישגה של המפלגה בבחירות לכנסת השנייה. כבר בחודש מאי 1959, חצי שנה לפני יום הבחירות, נקראו צירי הוועידה הכ"א של המפלגה לכנס מיוחד לקראת הבחירות ובו הוצגה לפניהם 'תוכנית ארבע השנים' שגיבשה הנהגת המפלגה כמצע שיוצג לציבור וינחה את המפלגה לאחר הבחירות.[25] הציונים־הכלליים הניפו שני דגלים עיקריים בתעמולת הבחירות שלהם: האחד, הדגל הכלכלי – הצגת המצב הכלכלי במדינת ישראל והצורך לשחרר את הכלכלה מריכוזיות היתר ומהעדפת המשק ההסתדרותי על פני הפרטי. דוברי הציונים־הכלליים קשרו בין הרפורמות הכלכליות הנדרשות בישראל, שיסייעו למעמד הבינוני ויקרבו את כלכלת ישראל לכלכלת המערב, לבין חידוש העלייה של יהודים מבוססים לישראל.[26] הדגל השני היה שינוי שיטת הבחירות – עמדה עקיבה של מפלגתם. נושא זה שימש את הציונים־הכלליים בשתי דרכים: הוא העניק למפלגה ממד חדשני בהציגו אותה כשואפת לרפורמות מקיפות במדיניות הפנים, בניגוד לדימוי השמרני שלה. בו בזמן שימשה התביעה לשינוי שיטת הבחירות אמצעי לניגוח המפלגות היריבות: תנועת החרות הואשמה כי דבקותה הנחרצת בשיטה הקיימת מנציחה את שלטון מפא"י ואילו הפרוגרסיבים הוצגו כמי שמעדיפים אינטרס מפלגתי צר על פני שיטת בחירות שתיטיב עם הדמוקרטיה בישראל אף שייתכן כי תביא להיעלמותם או תאלץ אותם להתמזג עם מפלגה גדולה יותר.[27]

לקראת סיום מערכת הבחירות הממושכת והסוערת לכנסת הרביעית נעשה מאחורי הקלעים ניסיון לתאם מהלכים בין הנהגת הציונים־הכלליים לבין הנהגת מפא"י. בן־גוריון היה מוטרד ממה שתפס כהתלהמות תנועת החרות נגד מפלגתו והיה מעוניין להרגיע את חזית הפולמוס עם הציונים־הכלליים[28] כדי למזער את הפגיעה במפא"י ולהשאיר אפשרות לשיתוף־פעולה קואליציוני בין שתי המפלגות לאחר הבחירות. ראש הממשלה ביקש מראשי הציונים־הכלליים למתן את ההשמצות המוטחות במפא"י ולסייע לה במאבקה בתנועת החרות, ובתמורה הבטיח לעשות מאמץ לשתף את הציונים־הכלליים בקואליציה. הוא אף התחייב,

25. 'נגעל כנס צירי הוועידה הכ"א של הציונים הכלליים: אושרה התוכנית להרחבת סמכות השלטון המקומי', **הבוקר**, 8 במאי 1959.

26. ראו לדוגמה דבריו של אריה דולצ'ין: 'אנו חיים מן היד אל הפה (דברים באסיפה בחדרה), 18 ביולי 1959', בתוך: משה קלכהיים (עורך), **בשירות האומה: חצי יובל לפועלו הציוני של אריה לייב דולצין, תשט"ז-תשמ"ג/1956-1982**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 34. דולצ'ין היה אז חבר הנהלת הסוכנות מטעם הציונים־הכלליים ועל אף מעמדו הבכיר במפלגה העדיף את פעילותו בתנועה הציונית מחברות בכנסת.

27. הסתדרות הציונים־הכלליים/מפלגת מרכז, תדריך למרצים מס' 1, ארכיון מפלגת העבודה ע"ש משה שרת, בית ברל (אמ"ע) 2-13-1959-441 באין ארכיון של הציונים־הכלליים הופכת המחלקה למחקר פנימי של מפא"י למקור חשוב למי שמנסה להתחקות אחר המתרחש בציונים־הכלליים במהלך הבחירות לכנסת הרביעית. מחלקה זו סיפקה למפא"י שירותי ריגול מפלגתי ודיווחיה ליוו את הפעילות במערכת הפוליטית בחודשי הקיץ והסתיו של 1959.

28. בשלב המוקדם יותר של מערכת הבחירות היו כמה אירועים של הפרעה הדדית לאספות הסברה של שתי המפלגות.

אם ייענו הציונים־הכלליים לבקשתו וינמיכו את עוצמת המתקפה על מפא״י, לשלב מקורבים של הציונים־הכלליים בתפקידים בכירים כשגרירים גם במקרה שהמפלגה תישאר לבסוף באופוזיציה.[29] מנהיגי הציונים־הכלליים דנו בהצעה החשאית אך לא מיהרו להיענות לה: הם ראו בפנייתו של ראש הממשלה 'מלכודת דבש' שתשלול ממפלגתם את האפשרות להחריף את הטונים במערכת הבחירות ותתרום להמשך ירידת כוחה של המפלגה. בן־גוריון המשיך במאמציו במשך כשבועיים, בסוף ספטמבר ובראשית אוקטובר. הוא הזמין אליו לשיחה את ספיר וטען כי מנהיגי שתי המפלגות צריכים להימנע מלהפוך לשונאים וביקש תיאום בין נציגי המפלגות להבטחת השקט בחודש האחרון של מערכת הבחירות. הציונים־הכלליים נענו להצעות באופן חלקי. על־פי הדיווחים הסכימה הנהלת המפלגה לפגישה של ראשי מערכות ההסברה בשתי המפלגות ולתיאום בעניין אסֵפות ההסברה.[30] הימים האחרונים של מערכת הבחירות עמדו בסימן 'מסע האופנועים' של מנחם בגין ברחובות תל־אביב והתחדדות העימות בין מפא״י ל'חרות' – עובדה זו הרחיקה את הציונים־הכלליים ממוקד ההתעניינות הציבורית בבחירות שנערכו בתחילת נובמבר.

תוצאות הבחירות והתגובות בעקבותיהן

עם פרסום התוצאות חוו הציונים־הכלליים תחושה של מפלה קשה. לא די בכך שהמפלגה לא הצליחה לבלום את הצטמקותה אלא שמספר חברי הכנסת שעתידים לייצג את המפלגה בכנסת הרביעית הגיע לשמונה בלבד – ירידה של 40 אחוז לעומת הכנסת השלישית. הכישלון האלקטורלי היה דרמטי לנוכח המשך המגמה של ירידה תלולה בכוחם האלקטורלי של הציונים־הכלליים לאורך שנות החמישים. להמראתה של המפלגה בראשית העשור נלוותה יומרה לשמש אלטרנטיבה למפא״י ועתה היא היתה למפלגה קטנה שניהלה מאבק צמוד עם אחדות־העבודה על המקום החמישי בין הרשימות לכנסת. ברמת ייצוגם בכנסת חזרו הציונים־הכלליים לנקודת המוצא הפוליטית שלהם בבחירות לאספה המכוננת.

במישור אחר, מצבם של הציונים־הכלליים היה קשה בהרבה משהיה בימיה הראשונים של המדינה. לקריסה הפוליטית של הציונים־הכלליים היה ביטוי ממשי במישור המוניציפלי לאחר שהמפלגה איבדה בשנת 1959 מכוחה גם ברשויות המקומיות ונאלצה להודות בהגמוניה של מפא״י, שחלשה מעתה גם על חלק הארי של העיריות והמועצות. המפלה הסמלית ביותר התרחשה בתל־אביב, שם ניצחה מפא״י את הציונים־הכלליים והביאה לידי סיום עידן של 23 שנות שלטון אזרחי בעיר העברית הראשונה.[31] המפלגה שרבים ממנהיגיה צמחו מהפעילות

29. ראו הדוח מ־24 בספטמבר 1959 על המגעים בין מפא״י לציונים־הכלליים, אמ״ע 2-13-1959-441.
30. ראו הדיווח מ־11 באוקטובר 1959 על ישיבת הנהלת הציונים־הכלליים שהתקיימה יומיים קודם לכן, שם.
31. לאחר הבחירות התקיים קרב בין מפא״י לציונים־הכלליים על הרכבת הקואליציה בתל־אביב ומפא״י יצאה כשידה על העליונה.

המוניציפלית וששורשיה בהנהגת ערים ומושבות היו נטועים עמוק בתקופת המנדט[32] איבדה לאורך שנות החמישים את המאחז החשוב ביותר שלה, שבו הציבה, עד לא מכבר, אתגר של ממש למפא"י. היחלשות הציונים־הכלליים בזירה הכלל־ארצית בשנת 1955 תרמה למפלתם בבחירות לרשויות המקומיות ב־1959 מכיוון שמנהיגי המפלגה נותרו מחוץ לקואליציה הממשלתית ולא יכלו לספק לראשי הרשויות מטעמם סיוע ממשלתי מוגבר, ברוח המדיניות שנקט רוקח כשהיה שר הפנים במחצית הראשונה של שנות החמישים.[33]

ההתרסקות בבחירות עוררה תסיסה רבתי בקרב הנהגת הציונים־הכלליים. בעקבות הכישלון בבחירות לכנסת השלישית הופנה עיקר הזעם כלפי רוקח וברנשטיין, והפעם ספיר וסרלין הם שנתפסו באופן טבעי אחראים לכישלון. האופוזיציה למנהיגותם עמדה לחולל הפיכת חצר נוספת, בדומה לזו שעשו השניים ארבע שנים לפני כן לקודמיהם בהנהגת המפלגה,[34] אולם ברנשטיין הפגין מנהיגות אחראית והטיל את כל כובד משקלו נגד חזרה על שגיאת הפוטש המהיר.[35] הוא הוביל מהלך שבסופו התגבשה למפלגה הנהגה קולקטיבית בתקווה ששילוב הכוחות יאפשר ראשיתם של תהליכי בדק־בית ותיקון.[36] אחת הפעולות הראשונות שהחליטה עליהן ההנהגה המשותפת היתה להקים ועדה שתערוך סקר מעמיק בניסיון לעמוד על עמדת חברי המפלגה בשאלת הגורמים לכשלונה האלקטורלי. העבודה על הסקר נמשכה כחצי שנה, וכשנמסרו ממצאיו להנהגה[37] כבר היתה מדינת ישראל על סף התפוצצות 'פרשת לבון', שהיתה עתידה להביא לשינוי דרמטי בהיערכות הפוליטית של הזרם הציוני הכללי.

בינתיים שקד בן־גוריון על הקמת ממשלתו החדשה. מנהיג מפא"י, שמפלגתו היתה המנצחת הגדולה של בחירות 1959, התאכזב מכך שמפא"י והציונים־הכלליים לא השיגו יחד רוב בכנסת, שהיה מאפשר להן לשנות את שיטת הבחירות – מטרה שהיתה מרכזית בעיני ראש הממשלה בסוף שנות החמישים.[38] כדי לנסות ולגבש רוב לכינון שיטת בחירות אזורית, כמו גם כדי לדחוק לשולי הימין הקיצוני את מנחם בגין – יריבו הגדול – פעל בן־גוריון

32. שבח וייס, **הפוליטקאים בישראל: ייצוג, מקורות וסגנונות גיוס**, תל־אביב 1973, עמ' 60, 64, 131.
33. אשר אריאן, **העם הבוחר**, רמת־גן 1973, עמ' 160.
34. שלמה נקדימון, 'תסיסה בקרב הצ"כ – דרישה להעביר את סרלין וספיר מתפקידיהם', **חרות**, 8 בנובמבר 1959.
35. פרץ ברנשטיין,'עתיד הציונות הכללית', **הבוקר**, 13 בנובמבר 1959.
36. 'מתנגדי קו ספיר-סרלין צורפו להנהלת הכלליים', **מעריב**, 15 בנובמבר 1959; 'נדחה אי־אמון להנהלת הכלליים', **הבוקר**, 24 בדצמבר 1959.
37. שלמה נקדימון, 'מה אמרו בועדת הסקר של הכלליים על מנהיגי המפלגה?', **חרות**, 14 ביוני 1960. אבנרי עוסק בהרחבה בסקר ובתוצאותיו. ראו: אבנרי, **הקשר הליברלי**, עמ' 26. לפי הסקר, הסיבות שנמצאו מרכזיות לירידת כוחם של הציונים־הכלליים היו, לדברי אבנרי: הצבת משה ניסים במקום בכיר ברשימה, מריבה בהנהגה, הצהרת סרלין על הצטרפות לקואליציה עם מפא"י, פרשת רוקח, אדישות הסניפים, חוסר בקו מדיני וכלכלי ברור.
38. יב"ג, 5 בנובמבר 1959, אב"ג.

מיד עם היוודע תוצאות הבחירות להקמת מפלגה ליברלית חדשה שתורכב מהציונים־הכלליים, מהפרוגרסיבים ומהגורמים המתונים בתנועת החרות. זו לא היתה הפעם הראשונה שבן־גוריון פעל לקידום מהלך כזה. הוא נפגש עם נחום גולדמן כבר בקיץ 1954 בניסיון לסייע ליוזמתו למיזוג הציונים־הכלליים והפרוגרסיבים.[39] בן־גוריון קיווה שאיחוד המפלגות יקבע את דמותה של המפלגה המתחרה במפא"י מימין כמפלגת ימין מתון במקום תנועת החרות שנתפסה בעיניו כיריב קיצוני ומסוכן יותר. ראש הממשלה הראשון גם העריך שבמפלגה המשותפת תהיה לפרוגרסיבים השפעה איכותית על אף משקלם הקטן והם יוכלו להשפיע על הנהגתה בכיוון ליברלי ומתקדם יותר ולדחוק את השפעת האינטרסים הבורגניים של בעלי ההון מהחוגים האזרחיים. סיבה חשובה לא פחות היתה תקוותו כי איחוד בין הציונים־הכלליים לפרוגרסיבים יסייע להתגבר על התנגדותם של הפרוגרסיבים לשינוי שיטת הבחירות וכך תיסלל הדרך לגיבוש שיטת בחירות אזורית־רובית במדינת ישראל.[40]

ב־10 בנובמבר, שבוע לאחר הבחירות, קיים ראש הממשלה שלוש פגישות בנושא הזה. הראשונה היתה עם גולדמן, השנייה עם יזהר הררי מהמפלגה הפרוגרסיבית והשלישית עם סרלין מהציונים־הכלליים. בן־גוריון זיהה את היעדר המנהיגות בציונות הכללית ועודד את גולדמן לסייע בהקמת המפלגה החדשה ולהתייצב בראשה. המנהיג הציוני תמך עקרונית ביוזמה אך טען שהוא זקוק לזמן להתארגנות.[41] גם בשיחה עם הררי פירט בן־גוריון את תוכניתו לשידוד מערכות במערכת הפוליטית וטען שכדי שהמפלגה החדשה תהיה באמת ליברלית, צריכה הנהגתה לבוא מקרב המרכיב 'הבעלבתי' בפרוגרסיבים שאינו נגוע בשנאת פועלים ולא מדמויות כמו יוסף ספיר, שעל אף יושרו וחוכמתו נוטה ימינה. בן־גוריון קיווה שבמקרה כזה יצטרף הררי למפא"י (או למפלגות הפועלים המתאחדות, כפי שעתיד להתרחש כמעט עשור לאחר מכן) ועמו יצטרפו גם אנשי 'העובד הציוני' במפלגה הפרוגרסיבית. הררי לא הסתייג מהתוכנית אך היה סקפטי באשר לסיכויים ליישמה. על השיחה עם סרלין לא מרחיב ראש הממשלה ביומנו, אך מציין כי למד מסרלין שהציונים־הכלליים יהיו מוכנים להמשיך ולפעול לשינוי שיטת הבחירות.[42] חמישה ימים אחר־כך שמע מראש הממשלה על תוכניתו גם שותפו של סרלין להנהגת הציונים־הכלליים – יוסף ספיר.[43] בשלב זה החלו

39. ראו לדוגמה: שם, 7 ביוני 1954.
40. על קולות שונים במפא"י בעניין הצעת האיחוד בציונות הכללית ראו: פרוטוקול ישיבת מזכירות מפא"י, 25 ביוני 1954, אב"ג, חטיבת פרוטוקולים.
41. שם, 10 בנובמבר 1959. כשנפגשו כעבור שישה שבועות שני המנהיגים טען גולדמן שכל עוד הוא נשיא ההסתדרות הציונית לא יוכל לקדם את הרעיון. שם, 23 בדצמבר 1959.
42. שם, 10 ו־11 בנובמבר 1959.
43. שם, 15 בנובמבר 1959. ראש הממשלה פנה גם למזכיר 'העובד הציוני' הלל זיידל ושטח לפניו את תוכניתו ליצור מפלגה חלוצית־פועלית מאוחדת, ממפ"ם ועד 'העובד הציוני', אולם זיידל דחה את הצעתו וקבע שהחתך המעמדי הוא מיושן וכי החלוציות אינה נחלתו של מעמד אחד בלבד. דוד בן־גוריון להלל זיידל, 10 בנובמבר 1959; זיידל לבן־גוריון, 13 בנובמבר 1959. ראו גם תשובת בן־גוריון, שלא ראה בתשובתו של זיידל סוף פסוק, 15 בנובמבר 1959 – אב"ג, חטיבת התכתבויות.

להופיע תגובות על יוזמתו של בן־גוריון גם בעיתונים,[44] אך שאיפתו לשנות את שיטת הבחירות לא זכתה לתמיכה מספקת ואילו הרעיון להקים מפלגה ליברלית נזקק עוד לשנה בערך של גישושים ולמשבר פוליטי גדול, 'הפרשה', כדי לקרום עור וגידים. במשא־ומתן הקואליציוני תמך ראש הממשלה דרך קבע בשיתוף הציונים־הכלליים כדי לאזן את השפעת מפלגות השמאל, לאפשר ייצוג למעמד הבינוני ולהגדיל את מרחב התמרון של מפא"י בממשלה. ואולם נסיונותיו לשכנע את מנהיגי מפ"ם ואחדות־העבודה עלו בתוהו.[45] בסופו של דבר שוב נותרו הציונים־הכלליים מחוץ לממשלה.

הסיבות לירידת כוחם של הציונים־הכלליים בשנות החמישים

שקיעתם של הציונים־הכלליים במהלך שנות החמישים התרחשה בשני שלבים עיקריים: בבחירות לכנסת השלישית ובבחירות לכנסת הרביעית. בבחירות לכנסת השלישית איבדה המפלגה שליש מכוחה וזכתה ב־13 מנדטים בלבד; המפלה היתה כבדה אך הכישלון היה עשוי להיתפס כחד־פעמי על רקע העובדה שהפער מתנועת החרות, המפלגה השנייה בגודלה בכנסת השלישית, היה של שני מנדטים בלבד. ואולם בבחירות לכנסת הרביעית בשנת 1959 נחלו הציונים־הכלליים את מפלתם הסופית: הם איבדו כ־40 אחוז מכוחם וירדו לשמונה מנדטים בלבד – פחות ממחצית חברי הכנסת של תנועת החרות. בחירות אלה קבעו שתי עובדות רבות חשיבות מבחינת מעמדם של הציונים־הכלליים במערכת הפוליטית הישראלית: הן המחישו את הפסדם לתנועת החרות בקרב על הבכורה בימין הציוני, וכמו כן הם איבדו את היתרון על המפלגה הפרוגרסיבית. בשעה שהציונים־הכלליים קרסו במהלך העשור מ־20 מנדטים לשמונה, עלו הפרוגרסיבים בהדרגה מארבעה לשישה מנדטים ואיימו לזכות בבכורה במרכז המפה הפוליטית. על עוצמת הכישלון מלמדת העובדה שזו היתה הופעתם העצמאית האחרונה בבחירות. המפלגה שזכתה במספר המנדטים הגדול יותר מכל מפלגה אחרת חוץ ממפא"י בחמש מערכות הבחירות הראשונות לא העזה עוד להתמודד לבדה. חמישה גורמים מרכזיים תרמו לשקיעתם של הציונים־הכלליים ולכשלונם להיות אלטרנטיבה שלטונית:

א. מדיניותה הכלכלית של מפא"י. מפלגת השלטון למדה היטב את לקח הפסדה בבחירות לרשויות המקומיות בשנת 1950 ואת לקח הישגם המרשים של הציונים־הכלליים בבחירות לכנסת השנייה. מפא"י נקטה מדיניות כלכלית חדשה שהוציאה את המשק מימי הצנע והקיצוב ובכך נטרלה את עוקץ המחאה שהזינה את התמיכה בציונים־הכלליים. העלייה

44. ראו לדוגמה: 'ב.ג. הציע לרוזן ליזום גוש ליברלי שיכלול גם החלק המתון של חרות', מעריב, 18 בנובמבר 1959.

45. יב"ג, 18 ו־25 בנובמבר 1959, אב"ג; 'אחה"ע נגד צירוף הכלליים לממשלה', הארץ, 25 בנובמבר 1959.

ברמת החיים, שהושגה עקב צעדי ממשלת מפא"י, גרמה בהכרח לירידה בכוחם של הציונים־הכלליים, שזינוקם בראשית שנות החמישים נבע רק ממחאה כלכלית חד־פעמית שמערכת ההסברה של המפלגה ניצלה ביעילות.[46] בשנות החמישים הפכה מפא"י למפלגה ממלכתית שהשתמשה לעתים ברטוריקה סוציאליסטית אך לא הנהיגה מדיניות סוציאליסטית, בין השאר מתוך כוונה שלא להרחיק ממנה את שכבות הביניים. בהדרגה, ובעיקר על רקע המחלוקות שפרצו יותר ויותר בין הנהגת מפא"י לשליחיה בהסתדרות, פחת חששם של חוגי הביניים, שבעבר צוירו כאויבי הפועלים, ממפלגת השלטון. פנייתה של מפא"י אל מרכז המפה הפוליטית צמצמה את שטח המחיה של הציונים־הכלליים והותירה להם רק את ציבור התומכים הנאמן ביותר מקרב בעלי ההון, התעשיינים, הסוחרים הגדולים והפרדסנים. ספציפית בבחירות לכנסת הרביעית הצליחה התעמולה האפקטיבית של מפא"י למשוך לזרועותיה את קולותיהן של שכבות הביניים באמצעות ההסברה התקיפה נגד סכנת ערעור הסדר החברתי הגלומה בתנועת החרות, על רקע אירועי ואדי סאליב ו'מסע האופנועים'. העובדה שהציונים־הכלליים ניהלו עם בגין וחבריו משא־ומתן ממושך הקטינה עוד את תמיכתם של בוחרי המעמד הבינוני במפלגה.

ב. כשלונם של הציונים־הכלליים למסד את תמיכת החוגים שהצביעו בעבורם בראשית שנות החמישים קשור בחולשת מחוז הבחירה הבורגני בגלל התנאים המיוחדים ששררו בארץ. המשימות שנגזרו מהמפעל הציוני חייבו מדיניות כלכלית ריכוזית המכוונת את הכלכלה מלמעלה כדי לאפשר פרויקטים לאומיים, כמו קליטת עלייה המונית.[47] כוח עצום התרכז בידי הממשלה, שחלשה על ההון הציבורי ועל כספי המגביות והשילומים והיתה לפטרון של המגזר הפרטי, המספק לו תקציבי השקעות והטבות שונות. עקב כך נאלצו החוגים הבורגניים להשלים עם כללי המשחק של המדינה הצעירה והעדיפו מיקוח באמצעות ארגונים כלכליים כדי להשיג מהממסד רשיונות, אשראי, הזמנות ועסקים במקום להיאבק בעקיבות למען שינוי המשטר באמצעות המערכת הפוליטית.[48] על רקע זה נשמט הבסיס מהביקורת הימנית הקלאסית הדורשת לצמצם את תפקידי המדינה בשמו של השוק החופשי. יתרה מזו, הציונים־הכלליים שהיו מעוניינים להחליש את עוצמתה של ההסתדרות נאלצו לסטות מהדגם הקלאסי של ימין בורגני ודרשו דווקא להרחיב את מעורבות המדינה על חשבון החברה האזרחית בתחומים כמו שירותי הבריאות או יחסי העבודה (כשהמטרה היא להוציאם מן ההסתדרות).[49] תהליכים אלה תרמו להשלמת שכבות הביניים ובעלי ההון עם

46. 'מיום ליום: מפא"י עשתה חיל בבחירות לכנסת ולרשויות המקומיות', הארץ, 5 בנובמבר 1959. יהושע גלבוע, 'הציבור זכר את 1591', מעריב, 11 בנובמבר 1959.
47. אמיר בן־פורת, היכן הם הבורגנים ההם? תולדות הבורגנות הישראלית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 125.
48. דן הורביץ ומשה ליסק, מצוקות באוטופיה: ישראל – חברה בעומס יתר, תל־אביב 1990, עמ' 182-183.
49. אבי בראלי, 'הממלכתיות ותנועת העבודה בראשית שמות החמישים – הנחות מבניות', בתוך: מרדכי בר־און (עורך), אתגר הריבונות: יצירה והגות בעשור הראשון למדינה, ירושלים 1999, עמ' 27-28.

ההגמוניה התרבותית של מפא"י, שסומלה בדמותו של האב־המייסד הממלכתי – בן־גוריון.[50] דמותו של מנהיג מפא"י נתפסה בשנות החמישים יותר ויותר כמייצגת לא רק את המפלגה שבראשה עמד אלא את מנהיגות העם והמדינה כולה. בתנאים כאלה איבדו הציונים־הכלליים בהדרגה את תמיכת המעמד הבינוני, שהיה אמור להיות האלקטורט המרכזי של המפלגה. ההגמוניה של מפא"י משכה לשורותיה גם את האינטליגנציה הצעירה מכיוון שהחברות במפלגת השלטון יכלה להבטיח לה קריירה ציבורית. לציונים־הכלליים, לאורך רוב שנות קיומם, היה הרבה פחות מה להציע.

ג. כשלונם של הציונים־הכלליים לחדור לאוכלוסיית העולים המזרחים. בבחירות לרשויות המקומיות בשנת 1950 זכו הציונים־הכלליים בתמיכה רחבה של האוכלוסייה הוותיקה, בעיקר האשכנזית, שזעמה על תנאי החיים שנכפו עליה בעקבות גלי העלייה ההמונית. ואולם כבר בבחירות לכנסת השנייה נוטרלה הצלחתם של הציונים־הכלליים במידה מסוימת בעקבות הצבעתם המסיבית של העולים החדשים למפא"י. הציונים־הכלליים לא הצליחו להציע לעולים החדשים מצע רעיוני העונה על צורכיהם.[51] המינימליזם הציוני הכללי בענייני חוץ וביטחון, מחויבותם לאינדיבידואליזם וריחוקם מהאתוס הקולקטיביסטי, כמו גם חוסר הבהירות הרעיונית שנקטו בתחום הדת – כל אלה צמצמו מראש את פוטנציאל התמיכה של העלייה המזרחית במפלגה שנתפסה כמייצגת את הציבור הוותיק, האמיד והמנוכר לעולים מאסיה ומאפריקה. בתנאים אלה קטפה מפא"י את תמיכת העולים שהוקירו את הממסד הקולט, ואילו תנועת החרות קלטה את מחאת העולים כנגד הממסד. המפלגה השלישית שזכתה בנתח נכבד מהאלקטורט המזרחי היתה המפד"ל בשל זהותה הדתית־הלאומית־המסורתית. בנסיבות אלה לא היה לציונים־הכלליים כל סיכוי להתחרות על קולם של העולים. על רקע השינויים הדמוגרפיים העמוקים שהתחוללו בחברה הישראלית בשנות החמישים, היה הכישלון לפרוץ לשכבות 'ישראל השנייה' קריטי בכל הקשור לסיכוייהם האלקטורליים של הציונים־הכלליים. ככל שחלף הזמן הלך והצטמצם משקלו באוכלוסייה של מאגר התומכים הוותיק של המפלגה – וקבוצות חדשות לא הצטרפו אליה.[52]

ד. אי־הצלחת המפלגה לגבש לעצמה סדר יום אידאולוגי ברור שיצליח לרכז סביבו ציבור תומכים רחב. התפיסות הבורגניות השמרניות, שהתאימו לקבוצה מצומצמת של בעלי רכוש, יצרו לציונים־הכלליים דימוי של אינטרסנטים ואף של רודפי בצע. הדרישות לרפורמה כלכלית־חברתית בכיוון של שוק חופשי לא נתפסו כחלק מהשקפת עולם ליברלית מוצקה אלא כניסיון להבטיח לחוגי התעשיינים, הסוחרים והחקלאים הגדולים נתח גדול יותר

05. בן־פורת, היכן הם הבורגנים ההם?, עמ' 123-124.

15. ויץ, 'המהפך שלא היה' (לעיל הערה 8), עמ' 98.

25. שלמה צדוק מדגיש גורם זה במחקרו. לטענתו, הציונים־הכלליים לא הצליחו להסתגל ולהיענות לאירוע המכריע שהתרחש בשנות החמישים: העלייה מארצות האסלאם. שלמה צדוק, 'הציונים הכלליים – המפלגה הליברלית 1948-1973: התגבשותה וגוויעתה של מפלגה', עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת תל־אביב 1991, עמ' 6.

מהעוגה. ההאשמות על העדפת המשק ההסתדרותי על חשבון המגזר הפרטי לא יכלו להספיק בהיעדרה של תוכנית פעולה חלופית שלמה המביאה בחשבון קבוצות רחבות יותר בחברה. חוסר התשתית הרעיונית היה בעוכרי המפלגה גם בנסיונותיה להקים תנועת נוער, ואלה עלו בתוהו למרות הכספים הרבים שהושקעו בהם.[53] הציונים־הכלליים לא נענו לקריאה שיצאה משורותיהם לגבש מצע ליברלי ובכך למעשה הכריעו בדילמה בין מפלגה מעמדית למפלגה עממית – לטובת האפשרות הראשונה. התוצאה היתה שהכוחות הליברליים במרכז המפה הפוליטית התרכזו מחוץ למפלגה – בעיקר בקרב הפרוגרסיבים שבחרו אסטרטגיה של השפעה על מפא"י מתוך המחנה. ההגמוניה הפועלית מנעה, עד שנת 1961, אפשרות של צירוף הכוחות הפרוגרסיביים והליברליים בציונים־הכלליים לכינונה של מפלגה דמוקרטית ולא שמרנית, שתנסה למצות את הפוטנציאל האלקטורלי במרכז המפה הפוליטית.

ה. חסרונו של מנהיג מרכזי אחד שיגבש סביבו את הגורמים השונים במפלגה ויסמל את דמותה. כבר לפני שקמה מדינת ישראל בלט היעדרו של מנהיג בזרם הציוני הכללי אך הבעיה הלכה והחריפה לאורך שנות החמישים. העובדה שאת מפלגת הציונים־הכלליים ניהלו דרך קבע צמד מנהיגים העידה יותר מכול שלאף אחד מראשיה לא היו הכישורים הנדרשים ממנהיג כריזמטי. רוקח וברנשטיין הובילו את המפלגה במשותף בשנות המדינה הראשונות, אך אפילו הצלחתם האלקטורלית לא עשתה אותם למנהיגים בקנה־מידה לאומי ואף לא לקובעי הדרך העיקריים בתוך מפלגתם. לאחר הכישלון בבחירות 1955 ניהלו את המפלגה ספיר וסרלין. השניים הסתכסכו כעבור שנתיים וספיר היה לדמות המרכזית במפלגה עד פטירתו בשנת 1972. בשנות הנהגתו הממושכות לא הצליח יוסף ספיר לבסס לעצמו מעמד דומה למעמדם של ראשי מפלגות אחרות בארץ, קטנות כגדולות. תופעת הצמדים (המלְווה בסכסוכים פנימיים) נמשכה כשבצדו של ספיר השתלב רימלט בהובלת המפלגה הליברלית ולאחר מכן פעלו במשותף רימלט ושמחה ארליך.[54] מפלגת הציונים־הכלליים לא זכתה לאורך שנות קיומה למנהיגות כריזמטית שתצליח ללכד סביבה את קבוצות האינטרס הרבות במפלגה ולהוביל כיוון פוליטי ברור. הסכסוכים הפנימיים שהתגלעו במהלך הכנת רשימת המועמדים לכנסת הרביעית היו תוצאה של חוסר המנהיגות והחלישו עוד את התדמית הציבורית של המפלגה. המנהיגות האפורה התקשתה להתמודד עם מפלגות בעלות אתוס מובהק ופחותה היתה יכולתה להצליח מול מפלגות אקטיביסטיות שנאבקו עמה על ציבור הבוחרים.[55] בעיית האתוס והדימוי של הציונים־הכלליים עמדה בבסיס התמיכה המועטה של

53. אברמוב, על מפלגה שנעלמה, עמ' 32. ראו בעניין זה שני מאמריו הקלאסיים של אברמוב: 'נצחון הבורבונים – עקב אכילס של הציונים הכלליים', **בטרם**, יח (1951); 'מפלגת אלטרנטיבה – כיצד', שם, יט (1951).

54. אבנרי, הקשר הליברלי, עמ' 39.

55. אביבה חלמיש הצביעה בעניין זה על חולשתה של הסִסמה 'תנו לחיות בארץ הזאת', לעומת הסִסמה 'טוב למות בעד ארצנו'. אביבה חלמיש, 'הנושאים את שם הליברליזם לשווא', **הארץ** (ספרים), 15 במרס 1995 (ביקורת על ספרו של אברמוב, על מפלגה שנעלמה). מערכות הבחירות לרשויות המקומיות ולכנסת השנייה היו היחידות שבהן הצליח האתוס הציוני הכללי לגרוף תמיכה ציבורית ניכרת.

האוכלוסייה הצעירה במפלגה – אחוזים בודדים בלבד. הצעירים שניצבו מימין למפא"י העדיפו בבירור את תנועת החרות: המדד המרכזי המלמד על שיעור תמיכת הצעירים במפלגה הוא הצבעת החיילים. לדוגמה, בשנת 1955 זכתה תנועת החרות ב־13.74 אחוז מקולות החיילים, ואילו הציונים־הכלליים קיבלו בצבא רק 6.37 אחוז מהקולות.[56] ארבע שנים אחר־כך עלה שיעור התומכים ב'חרות' בקרב המצביעים בצבא ל־16.8 אחוז, ואילו הצבעת החיילים לציונים־הכלליים ירדה ביותר ממחצית – ל־3.2 אחוז בלבד![57] ועוד יש לזכור, שהציבור האזרחי דווקא היה זקוק לדמות של מנהיג שתלכד אותו ותניע אותו לפעולה בגלל הנטייה האינדיבידואליסטית של המשתייכים למעמד הביניים. חוגים אלה מאופיינים פעמים רבות ברתיעה מפני התארגנות ומפני קולקטיביות מכל סוג שהוא ולכן בלא מנהיגות שתלכד ותפעיל את חבריה נדונים החוגים האזרחיים לחולשה ארגונית לעומת קבוצות בעלות תודעה פועלית או לאומנית.

חולשת המנהיגות והיעדרו של סדר יום פוליטי ברור הכריעו בשביל הציונים־הכלליים את הדילמה בין אלטרנטיבה לקורקטיבה ('כוח מתקן' בתוך הממשלה) לטובת האפשרות השנייה. בלי מנהיג כריזמטי אי־אפשר להתיימר לכונן אלטרנטיבה, ולכן לאורך רוב שנות קיומה ניהלה המפלגה מגעים על האפשרות להצטרף לממשלה – מה שרק הגביר את תהליך הצטמקותה. גם בתחום זה התרחשה הפגיעה העיקרית בציונים־הכלליים ערב הבחירות לכנסת הרביעית מכיוון שהחודשים שקדמו לבחירות ביטאו את התנדנדותה של המפלגה על קו התפר שבין הצטרפות לממשלה לבין הישארות באופוזיציה. ההצבעה עם ממשלת בן־גוריון בסוגיית מכירת הנשק לגרמניה והצהרותיו של סרלין במהלך מערכת הבחירות על רצונה של המפלגה להצטרף לממשלה לאחריהן טשטשו עוד יותר את ייחודם של הציונים־הכלליים. בסיכומו של תהליך אבדה לציבור הבוחרים הרחב כל סיבה לבחור בציונים־הכלליים: מי שרצה במדיניות כלכלית פרגמטית ולא סוציאליסטית וקיווה לבוא על סיפוקו מהטבות הממשל – בחר במפא"י. מי שביקש למחות על מדיניות הממשלה או לבטא השקפות אקטיביסטיות – בחר ב'חרות'. ואילו מי שביקש להשפיע על דרכה של מפא"י בכיוון ליברלי יותר – בחר במפלגה הפרוגרסיבית. בין שלוש המפלגות הללו הלך והצטמצם המרחב האלקטורלי של הציונים־הכלליים. למפלגת הציונים־הכלליים נותרה האפשרות לבחור באיזה כיוון תשליך את יהבה: האם תתאחד עם הפרוגרסיבים במרכז או שמא תחבור לתנועת החרות בימין? במונחים של דילמת קורקטיבה מול אלטרנטיבה, העדפת השותפות בממשלה חייבה לחבור לפרוגרסיבים, ואילו העדפת הניסיון להציב למפא"י אתגר פוליטי של ממש חייבה הצטרפות לתנועת החרות. המפלגה ניסתה את האפשרות הראשונה ומשנכזבה ממנה – הקימה את גח"ל, וסופה שנבלעה בתוך הליכוד.

56. ראו הנתונים שהגיעו לידי בן־גוריון בעניין זה, יב"ג, 1 באוגוסט 1955, אב"ג.
57. 'חלוקה סופית של המנדטים לכנסת', מעריב, 11 בנובמבר 1959.

הרקע להקמת המפלגה הליברלית בראשית שנת 1961

ניסיון ממשי למזג את הציונים־הכלליים עם המפלגה הפרוגרסיבית עשה המנהיג הציוני נחום גולדמן בין סתיו 1953 לקיץ 1954. גולדמן שקל בימים ההם להשתקע בישראל וניהל מגעים ראשונים עם סרלין ורוזן כדי לגבש גוש פרלמנטרי של שתי המפלגות הציוניות הכלליות שיפעל במשותף כשלב ראשון לפני איחוד מלא.[58] היוזמה זכתה לתגובה חיובית בקרב מנהיגי הציונים־הכלליים; אלה ראו בצירוף הפרוגרסיבים למפלגתם מהלך שעשוי להפיח רוח חדשה במפלגה לקראת הבחירות לכנסת השלישית ולקרב אל המפלגה חוגים ליברליים יותר בציבור, שעד אז נרתעו ממנה. מנהיגי הציונים־הכלליים הניחו שיחסי הכוחות החד־משמעיים יביאו לבליעת הפרוגרסיבים בקרבם וגם יאפשרו להם לזכות בראשונה בתמיכה תקציבית וציבורית מכל זרמי הציונות הכללית בתפוצות. לעומת זאת, בקרב המפלגה הפרוגרסיבית התפתחה מחלוקת פנימית קשה בנוגע ליוזמת גולדמן. הדיון הרציני ביותר בסוגיה התקיים בוועידת המפלגה ביוני 1954. פנחס רוזן מנהיג המפלגה תמך ביוזמה,[59] וכמוהו גם ישעיהו פרדר ואברהם גרנות, אולם קבוצות חשובות במפלגה התנגדו בתוקף להצעה ואף איימו שלא יצטרפו למפלגה המתאחדת. זו היתה עמדתו של יזהר הררי, אך את נס הסירוב הניפו בעיקר חברי 'העובד הציוני' בהנהגתו של משה קול. בעיני סיעה זו היו לאיחוד שני חסרונות בולטים: (א) חוסר היכולת לגשר על הפערים הרעיוניים והחברתיים בין בוגרי תנועת הנוער החלוצית, חסידי הליברליזם הסוציאלי וההתיישבות השיתופית בקרב 'העובד הציוני' לבין התעשיינים, הפרדסנים וחוגי הבורגנות באגף השמרני של הציונים־הכלליים. (ב) חוסר האיזון ביחסי הכוחות בין שתי המפלגות: אם בכנסת הראשונה לא היה פער גדול בין כוחם של הציונים־הכלליים לכוחם של הפרוגרסיבים (שבעה מנדטים לעומת חמישה), הרי על רקע העוצמה האלקטורלית שצברו הציונים־הכלליים התפתחה סכנה לבליעת הכוחות הליברליים בתוך מפלגת המעמד הבינוני.[60] יש להניח שראשי 'העובד הציוני' חששו לאבד במפלגה המאוחדת את ההשפעה הרבה שהיתה להם במפלגה הפרוגרסיבית, מכוח המסגרת הארגונית שעמדה לרשותם. ההתנגדות העזה בתוך המפלגה גרמה להחלטת הוועד הפועל שלה לדחות את הצעתו של גולדמן.[61]

58. פלתיאל, **המפלגה הפרוגרסיבית**, עמ' 335-340.
59. בונדי, **פליקס**, עמ' 482. ראו גם עדותו המאוחרת בישיבת הנהלת המפלגה הפרוגרסיבית, 23 בפברואר 1961, ארכיון משואה מ-10/9. גרשום שוקן, עורך הארץ, אף הציע להצטרף למפלגה המאוחדת, ללא חברי 'העובד הציוני'. פלתיאל, **המפלגה הפרוגרסיבית**, עמ' 337.
60. השנים הבאות הוכיחו שהערכתו של משה קול היתה נכונה והאיחוד בין שתי המפלגות היה עתיד להתבצע בתנאים טובים בהרבה מבחינתם של הפרוגרסיבים. ראו להלן.
61. 'תגובת הציונים הכלליים על החלטת הפרוגרסיבים', **הארץ**, 3 באוגוסט 1954. השוו: בונדי, **פליקס**, עמ' 482-483.

בעקבות כשלון המגעים לאיחוד הציונות הכללית הוסיפו המפלגות להתחרות זו בזו בשתי מערכות הבחירות הבאות. הפיצול במחנה הציוני הכללי לא היה מקרי אלא תוצאה של הבדלים מהותיים בין שני הזרמים. הציונים־הכלליים הדגישו את ההיבט הכלכלי של הליברליזם ולא את ההיבט החברתי־התרבותי שלו. בעלי הרכוש והסוחרים הגדולים בציונות הכללית היו שמרנים בעמדותיהם החברתיות והדתיות. גם הזעיר בורגנות הישראלית תמכה במגמות ליברליות בכלכלה אך היתה ביסודה שמרנית ורחוקה מהעמדות הפרוגרסיביות. לפיכך הוסיפה המפלגה הפרוגרסיבית לייצג בעיקר בעלי מקצועות חופשיים, פקידי מדינה, אנשי רוח ואת האינטליגנציה העובדת, חוגים שהיו קרובים לליברליזם החברתי, לרוחב האופקים האוניברסלי ולפלורליזם התרבותי והדתי שייצגה המפלגה.[62] הציונים־הכלליים חשו לאורך השנים רגשי נחיתות מסוימים כלפי המפלגה הפרוגרסיבית, שייצגה סדר יום ליברלי אמיתי ולא רק אינטרס מעמדי. תחושה זו רק חיזקה את התעמולה נגד מפלגת האחות הקטנה, שכרתה ברית כמעט קבועה עם מפא"י ונתפסה בעיני הציונים־הכלליים כזרוע האזרחית שלה וכדרך של מפלגת השלטון לנקז אליה תמיכה של חוגים אזרחיים המתקשים להצביע בעבורה: אלה יתמכו במפלגה הפרוגרסיבית בידיעה שתשתף פעולה עם מפא"י לאחר הבחירות. מתברר כי רק אירוע בסדר גודל של 'פרשת לבון' היה יכול להביא לידי גישור הפערים בין שני פלגי הציונות הכללית.

'יש לנו כעת פגישה עם הגורל' – 'פרשת לבון' כזרז לאיחוד

בראשית שנות השישים עשו שני הפלגים של הציונות הכללית את הניסיון האחרון להתאחד. אירוע חיצוני היה הגורם המרכזי שאִפשר את הקמת 'המפלגה הליברלית'. 'פרשת לבון' שזעזעה את המערכת הפוליטית יצרה, החל בסתיו 1960, סדר יום חדש בציבוריות הישראלית והציבה במרכזו נושאים הנוגעים לדמותו של המשטר הדמוקרטי במדינת ישראל וליחסים בין מנהיגותו הסמכותית של בן־גוריון לבין החברה האזרחית בישראל. הבחירות לכנסת החמישית שהוקדמו לקיץ 1961 נסבו על שאלות שמעולם לא עמדו במרכז מערכת בחירות בישראל. מפא"י, שאך לפני שנתיים הגיעה לשיא עוצמתה, נגררה למערכת הבחירות בתנאים קשים, אך גם בתנועת החרות שררה אווירת רפיון כמו גם ידיעה שהדגלים הבולטים של התעמולה התנועתית קשורים לנושאים הצפויים להידחק ממרכז תשומת הלב הציבורית על רקע 'הפרשה'. בין מפא"י לתנועת החרות התרחב שטח המחיה הפוטנציאלי של מפלגת מרכז בעלת סדר יום אזרחי – זה היה הרקע העיקרי להקמתה של המפלגה הליברלית. משה קול, יוזם המהלך, טען כי רעידת האדמה המדינית והחברתית שהולידה 'הפרשה' מחייבת

62. בן־פורת, היכן הם הבורגנים ההם?, עמ' 127. ש"נ איזנשטדט, החברה הישראלית בתמורותיה, ירושלים 1989, עמ' 183.

היערכות חדשה לפתרון המשבר.[63] בדיון במפלגה הפרוגרסיבית באמצע פברואר 1961 על האפשרות להקים את המפלגה החדשה, העריך יהודה שערי, ממנהיגי 'העובד הציוני': 'זה לא משבר ממשלתי אלא משבר הדמוקרטיה. [...] מפא"י תפסיד עשרה מנדטים שיתחלקו בין כל המפלגות. [...] צריכים לגשת למלאכה. אין אפשרות לדחות את ההכרעה. י ש ל נ ו כ ע ת פ ג י ש ה ע ם ה ג ו ר ל. אם כעת נבזבז אותה אינני יודע אימתי תבוא ההזדמנות של המפלגה הפרוגרסיבית'.[64]

נוסף על 'הפרשה' התחזקו בתחילת שנות השישים תהליכים שהקלו את אפשרות האיחוד בין הציונים־הכלליים למפלגה הפרוגרסיבית. המכשול הראשון שהוסר בדרך לאיחוד היה קשור להקמת סיעת העובדים הציונית הכללית בהסתדרות הכללית. המחלוקת בשאלת היחס להסתדרות הכללית עמדה החל באמצע שנות השלושים בלב המחלוקת הפנימית בזרם הציוני הכללי, והקמתו של ארגון עובדים ציוני כללי עצמאי גרמה בסופו של דבר לפילוג לשתי מפלגות.[65] גם כשנעשה הניסיון האחרון בתקופת המנדט, בשנת 1946, לאיחוד הזרמים הציונים־הכלליים, מנע עניין זה את חברי 'העובד הציוני' מלהיות חלק במפלגה המאוחדת. ההחלטה שקיבלו הציונים־הכלליים בוועידתם בשנת 1952 להקים איגוד עובדים בהסתדרות הכללית, כדי לשוות למפלגה אופי עממי יותר וביורגני פחות, התגלתה בתהליך מימושה כאמצעי יעיל להתקרבות למפלגה הפרוגרסיבית. שיתוף־הפעולה בין 'העובד הציוני' לבין 'איגוד העובדים', כשני גורמים אזרחיים יחידים בהסתדרות הכללית, התחזק במהלך שנות החמישים והגיע לשיאו בוועידה התשיעית של ההסתדרות הכללית. בוועידה זו בפברואר 1960 ביטאו שתי הסיעות עמדות משותפות ברוב סעיפי ההחלטות. טבעי היה שראשי הזרם הפועלי בציונים־הכלליים ימצאו שפה משותפת עם קול וחבריו. חשוב יותר היה תהליך השינוי שעבר על ראשי 'העובד הציוני', שהתנגדו בעקיבות ליוזמות האיחוד בציונות הכללית. קבוצה זו למדה מהפעילות המשותפת בהסתדרות שחילוקי הדעות אינם חריפים כפי שנדמה לפני כן, וכי שיתוף־פעולה בסיעה אחת עשוי להעצים את כוחם ואת השפעתם בהסתדרות. ההחלטה לאחד את הסיעות בהסתדרות קדמה למיזוג הכללי של המפלגות. במאמר שכתב בעקבות ההחלטה על הקמת סיעת העובדים הליברלית המאוחדת בהסתדרות טען שערי, כי 'העובד הציוני' צבר הרבה צדק, אבל לא צבר די כוח: 'קבעה כאן המטרה המשותפת בתוך ההסתדרות ולא המסגרת המפלגתית הנפרדת מחוץ להסתדרות. והחידוש ההסתדרותי הוא בזה, שבפעם הראשונה בתולדות ההסתדרות קם כוח לא־סוציאליסטי, שבבחירות האחרונות למוסדותיה השיג כ־10% מהקולות ונוצר אגף ליברלי בעל משקל בתוכה'.[66] שיתוף־הפעולה

63. משה קול, 'מפלגה ליברלית רחבה – התשובה למשבר', **משעולים בציונות ובליברליזם**, ירושלים ותל־אביב 1964, עמ' 70.
64. פרוטוקול ישיבת הנהלת המפלגה הפרוגרסיבית, 16 בפברואר 1961, ארכיון משואה מ-4/10 [ההדגשה שלי, א"ג].
65. אז סירבו הציונים־הכלליים ב' להצטרף להסתדרות, מה שהביא לפיצול הזרם הציוני הכללי לשני פלגים.
66. יהודה שערי, 'תנועה ליברלית בתוך ההסתדרות', **תמורות**, ו (מרס 1961), עמ' 14.

בוועידת ההסתדרות סגר מעגל שנפתח 52 שנה קודם לכן, עם הקמת איגוד העובדים הציוני הכללי, והתפרש כהודאה של הציונים־הכלליים בצדקת דרכו של 'העובד הציוני' הדבק בהסתדרות העובדים הכללית. כך קרה ששערי וחבריו, שטרפדו בשנת 1954 את נסיון האיחוד של גולדמן, הפכו בראשית שנות השישים למנוע העיקרי של היוזמה החדשה לאיחוד.

מכשול אחר, שהיה קשור גם הוא להפגת חששותיהם של מנהיגי המפלגה הפרוגרסיבית, הוסר עקב השחיקה המתמשכת בכוחם האלקטורלי של הציונים־הכלליים. העובדה שבבחירות לכנסת הרביעית זכו הציונים־הכלליים בשמונה מנדטים ואילו ייצוגה של המפלגה הפרוגרסיבית עלה לשישה חברי כנסת אִפשרה להתאחד במפלגה משותפת כשני גורמים השווים במשקלם.[67] חששם של מנהיגי המפלגה הפרוגרסיבית כי במפלגה אחת יהפכו לחסרי השפעה וייבלעו בקרב הציונים־הכלליים הרתיע רבים מהם מלתמוך ביוזמת האיחוד באמצע שנות החמישים. במהלך שנות החמישים הצטמצם הפער האלקטורלי בין המפלגות והפרוגרסיבים יכלו להניח שיתרונם האיכותי יהפוך אותם לגורם בעל השפעה מכרעת במפלגה החדשה. גם בעניין זה היה משקל רב להערכת ראשי 'העובד הציוני' את מעמדם בתנאים החדשים. בעשור הראשון למדינה ביססו קול ושותפיו את שליטתם הארגונית במפלגה הפרוגרסיבית והיו לגורם המרכזי בצומתי ההכרעות שעמדו לפניה. כל עוד נטה היחס בין הציונים־הכלליים לפרוגרסיבים באופן ברור לטובת הראשונים, היה אפשר להניח ש'העובד הציוני' יהפוך במפלגה בעלת דומיננטיות בורגנית לסיעה בעלת השפעה מוגבלת. לעומת זאת, על רקע הרפיון הארגוני הבולט בקרב הציונים־הכלליים ושחיקתם האלקטורלית הניחו ראשי ה'עובד הציוני' וקול בראשם, שגם במפלגה המאוחדת יוכלו להיעשות בהדרגה למרכיב רב עוצמה והשפעה.

נראה כי מנהיגי המפלגה הפרוגרסיבית מאסו בתפקיד שמילאה מפלגתם במשך 31 שנות המדינה – מפלגה קטנה ואיכותית הנסמכת על שולחנה של מפא"י. כבר בעקבות הבחירות לכנסת השלישית החלו אנשים בתנועת העובד הציוני להרהר בקול רם בבעיית קפאונה של המפלגה: קול וחבריו חשו שהמפלגה הגיעה לקצה גבול יכולתם הארגונית, קצו במעמדם כמפלגה קטנה נצחית וביקשו דרך להרחיב את שורותיה. בשנת 1957 וב־1958 גברו הקולות שקראו להקמת מפלגה ליברלית באמצעות גורמים נוספים שיצטרפו למפלגה הפרוגרסיבית (בין היתר משורות הציונים־הכלליים במקרה שהמפלגה תחליט להתאחד עם 'חרות').[68] אירועי 'הפרשה' שהתרחשו במדינה בין סתיו 1960 לאביב 1961 הגבירו את כעסו האישי של רוזן על בן־גוריון[69] והמחישו לחבריו כי תוספת של מנדט או שניים למפלגתם[70] לא תוכל

67. ארצי, דווקא ציוני, עמ' 206.
68. פלתיאל, המפלגה הפרוגרסיבית, עמ' 344.
69. ראו לדוגמה דברי רוזן בישיבת הנהלת המפלגה, 26 בפברואר 1961, ארכיון משואה מ-4/10.
70. המפלגה הפרוגרסיבית זכתה בבחירות בתמיכה שבין 3.2 אחוזים (1951 – 4 מנדטים) ל־4.6 אחוזים (1959 – 6 מנדטים).

להביא לשינוי של ממש במידת השפעתם על דמותה של מדינת ישראל. הם הבינו שההגמוניה של מפא"י מונעת מראש משר פרוגרסיבי בודד כל סיכוי להיות גורם מרכזי בעיצוב מדיניות הממשלה. מנהיגי הפרוגרסיבים הגיעו למסקנה שהדרך היחידה לפריצה פוליטית טמונה ביצירת מסה אלקטורלית שתאפשר להביא לידי ביטוי את האיכות האינטלקטואלית, שההכרה בערכה עמדה בלב תודעתם העצמית. האיחוד עם הציונים־הכלליים היה אמור לספק את הממד הכמותי שחשקו בו.

לעומתם איבדו הציונים־הכלליים בבחירות לכנסת הרביעית את שארית בטחונם העצמי בסיכוי מפלגתם להתאושש בהתמודדות עצמאית בבחירות. תהליך ההתרסקות המדורג שחוותה הנהגת המפלגה בשנות החמישים גרם לרבים מהם לחתור לאיחוד עם גורם קרוב במפה הפוליטית. ההתנגדות הפנימית שהתעוררה במפלגה במהלך המגעים עם תנועת החרות בשנת 1958 הבהירה כי גיבוש הימין הציוני ייעשה רק במחיר של קרע בקרב הציונים־הכלליים. התעמולה החריפה של מפא"י נגד מנחם בגין במערכת הבחירות לכנסת הרביעית והצגת 'חרות' כגורם העלול לערער את הסדר החברתי הרחיקה את אפשרות האיחוד עמה. על רקע זה נותר האיחוד עם המפלגה הפרוגרסיבית אפיק הפעולה הפוליטי היחיד שעשוי להפיח תקווה ורוח חיים בשורות פעילי הציונים־הכלליים. ראשי המפלגה היו זקוקים לאיחוד עם הפרוגרסיבים כאמצעי חיצוני שיסייע להם לגבש צביון פוליטי חדש, ליברלי יותר ושמרני פחות, אשר יסיר, כך קיוו, את משקולת התדמית הבורגנית שהכבידה על הציונים־הכלליים. ספיר, שבשנות הארבעים היה בין מנהיגי 'האיחוד האזרחי', האגף השמרני בציונים־הכלליים, כתב בעקבות איחוד הסיעות בהסתדרות: 'החלוקה בין ציבור פועלים לציבור "אזרחי" אינה תואמת יותר את הסולם החברתי ואיננה מובנת יותר למרבית האוכלוסייה ובעיקר לנוער'.[71]

על השינוי הרטורי שהתבטא בעמדות הציונים־הכלליים מלמדת תגובתו של רוזן, שכינה את מאמרו של ספיר 'מאמר פרו־הסתדרותי קיצוני' וטען כי במהלך קריאת המאמר חשב שהגיעו 'ימות המשיח'.[72] הרטוריקה הציונית הכללית החדשה העידה על הכרתם של ספיר וחבריו כי הם זקוקים למפלגה הפרוגרסיבית כדי לפרוץ למעגל תומכים חדש הנרתע מגיבנת הדימוי השמרני והאינטרסנטי של הציונים־הכלליים. כמו כן קיוו ראשי הציונים־הכלליים כי מיזוגם עם הפרוגרסיבים יגרום לראשונה זה שנים רבות להצטרפותם לממשלה. מאז הדחת שרי המפלגה ממשלת שרת ערב הבחירות לכנסת השלישית, לא צורפו הציונים־הכלליים לאף ממשלה קואליציונית. הם נאלצו לראות את השרים המופקדים על התיקים הכלכליים מבצעים מדיניות שנתפסה בעיני הציבור כ'ליברלית' בעוד הם עצמם מנוטרלים מכל אפשרות להשפיע על מדיניות הממשלה ורחוקים מעמדות הכוח שהשלטון המרכזי עשוי להעניק. רוזן הבהיר לחבריו להנהלת המפלגה בעת הדיון ביוזמת הקמת המפלגה החדשה מהו המניע המרכזי של הציונים־הכלליים, העומד לדעתו מאחורי התלהבותם מהמפלגה

71. יוסף ספיר, 'צעד ראשון בכיוון הנכון', **הבוקר**, 17 בפברואר 1961.
72. פרוטוקול ישיבת הנהלת המפלגה הפרוגרסיבית, 23 בפברואר 1961, ארכיון משואה מ-4/10.

החדשה: 'אבל אני צריך לומר לכם שכל העניין שלהם באיחוד הוא לחפש דרך לחזור לממשלה מפני שנמאסת להם האופוזיציה. הם למדו את הלקח שהטפתי במשך הרבה שנים שכל זמן שאין אפשרות לאלטרנטיבה אז העמדה האופוזיציונית היא מאוד עקרה, לפי טבע הדברים. ואני שמעתי מאנשי הצ"כ: "זה משעמם". ומי שהיה בממשלה יודע שיכול להשפיע הרבה יותר מאשר באופוזיציה'.[73] מנהיגי הציונים־הכלליים קיוו כי הכוח שיתרכז סביב המפלגה הליברלית החדשה יהפוך אותה בעיני מפא"י לשותף רצוי וזמין לממשלה ויחזיר אותם לעמדה של שותפות בהנהגת המדינה. הם העריכו כי חברותם במפלגה אחת עם רוזן, הררי וקול תסיר מהם את חרם השותפות שהטילו עליהם מפלגות השמאל ותחזיר את המפלגה למרכז העשייה הציבורית.

תהליך הקמת המפלגה החדשה

עם התפטרותו של בן־גוריון מראשות הממשלה ביום האחרון של חודש ינואר 1961, בעקבות קבלתה של הממשלה את מסקנות 'ועדת השבעה', נכנסה המערכת הפוליטית לכמה שבועות של סחרור. תהליך הקמת המפלגה הליברלית התנהל במקביל למאמציה של מפא"י למנוע בכל מחיר בחירות חדשות, שבהן תוכל המפלגה רק להפסיד. האפשרות המעשית הראשונה שנבדקה היתה הקמת ממשלה צרה בהשתתפות מפא"י, המפד"ל והמפלגה הפרוגרסיבית. הנהגת המפד"ל הודיעה שתסכים להצטרף לממשלה רק אם תצטרף עמה עוד מפלגה לשותפות עם מפא"י. המפלגה הפרוגרסיבית היתה צריכה לגבש את עמדתה בנושא: הצורך להחליט בעד או נגד הצטרפות לממשלה חדשה היה קשור במידת הנחישות להקים מפלגה חדשה עם הציונים־הכלליים; היה ברור בשלב ההוא ששתי האפשרויות לא יכלו להתקיים בו בזמן. בסופו של דבר החליטו הפרוגרסיבים שלא להיענות לפניות מפא"י.[74] קול קבע את הטון הפסקני נגד הצטרפות בעוד הררי ואפילו רוזן נטו להצטרף, אך ההחלטה שלא להצטרף התקבלה ברוב מכריע.

לאחר חודש, כשהמפלגה הליברלית כבר היתה בעיצומו של תהליך הקמתה, העמידו מנהיגי מפא"י את הנהגות הפרוגרסיבים והציונים־הכלליים בדילמה דומה: בניסיון אחרון למנוע את הקדמת הבחירות הוצע למפלגה הליברלית, שפורמלית עדיין לא הוקמה, להצטרף לממשלת מפא"י בלי בן־גוריון בראשות הממשלה. עקיבא גוברין[75] (וייתכן שגם פנחס

73. שם.

74. 'הפרוגרסיבים החליטו לא להצטרף לממשלה עם ב"ג', הבוקר, 12 בפברואר 1961.

75. על־פי עדותו של יוסף תמיר, שדבריו הם מקור עיקרי לאירוע זה: יוסף תמיר, מאחורי הקלעים: אגרות אישיות מהכנסת, תל־אביב 1991, עמ' 114.

ספיר[76]) נדברו עם הררי על ההצעה שלוי אשכול ירכיב ממשלה חדשה בהרכב מפא"י-ליברלים. ראשי הפרוגרסיבים נטו לקבל את ההצעה ויזמו פגישה עם מנהיגי הציונים־הכלליים לליבונה. ואולם יוסף ספיר וחיים לבנון זעמו על המגעים הסודיים שהתנהלו בלא ידיעתם בין שותפיהם החדשים לבין מפא"י והודיעו על התנגדותם החריפה לרעיון. לבנון שאל: 'מה יאמרו עלינו – הנה הקימו מפלגה כדי לבצע קנוניה ולהיכנס לממשלה. יבוזו לנו!'.[77] בעצם העלאת הרעיון היה משום ערעור יחסי האמון בין שתי ההנהגות. בעקבות הפגישה חזרה ועלתה בקרב הציונים־הכלליים המחשבה לבדוק את האפשרות להתמזג עם 'חרות' במקום עם המפלגה הפרוגרסיבית.[78] ואולם יוסף ספיר היה מודע להתנגדות הנחרצת של האגף המתון בציונים־הכלליים לחידוש מגעי המפלגה עם תנועת החרות. יוסף תמיר, שהיה בין הדמויות המרכזיות באגף הזה, מספר בזכרונותיו על פגישה שלו עם אלימלך רימלט, שמחה בבה ושמחה ארליך בקפה 'רוול' בתל־אביב שמטרתה היתה לנטרל כל אפשרות של פנייה נוספת של הציונים־הכלליים למנחם בגין לבדיקת אפשרות האיחוד 'ששוב ריחפה באוויר'.[79] בסופו של דבר נשמר עצם קיום הפגישה בסוד והבחירות החדשות שהוכרזו סייעו למפלגה החדשה להתגבר על משברי ההקמה.

כאמור, השלב הראשון בדרך לאיחוד המחודש בציונות הכללית התקיים כבר בינואר 1961 עם ההחלטה על איחוד סיעות העובדים של שתי המפלגות בהסתדרות.[80] בסיעה המאוחדת, שהיתה אמורה לייצג עשרה אחוזים מחברי ההסתדרות הכללית, נשמר לחברי 'העובד הציוני' רוב של 60 אחוז בייצוג במוסדות השונים. כאשר התקיים כנס ההקמה של תנועת העבודה הליברלית, ב־20 בפברואר באולם 'אוהל שם', כבר נוצרה הדינמיקה לאיחוד המפלגות גם בזירה הארצית.[81] המשבר הממשלתי שנוצר עקב הפולמוס על החלטות 'ועדת השבעה' הפיח רוח חיים בקרב הנהגת הציונים־הכלליים. ואולם בקרב חברי המפלגה הפרוגרסיבית התעוררו חילוקי דעות בנוגע להצעת האיחוד. המפלגה שהיתה מורגלת לקיים אורח חיים הדומה לזה של משפחה אינטימית[82] היתה צפויה לאבד באחת את היתרונות

76. על־פי הדיווח בישיבת הנהלת המפלגה הפרוגרסיבית. פרוטוקול מיום 15 במרס 1961, ארכיון משואה מ-4/10.
77. מצוטט אצל תמיר, מאחורי הקלעים, עמ' 114.
78. על־פי עדותו של מנחם בגין אכן התקיימו בסוף חודש פברואר 1961 גישושים בין הנהגת תנועת החרות לציונים־הכלליים כדי לבדוק את האפשרות לחדש את המשא־ומתן להקמת מפלגה מאוחדת. ראו מכתבו של מנחם בגין ליוסף קלרמן, 1 במרס 1961, מכון ז'בוטינסקי בישראל (מזב"י) פ 63/9-20.
79. תמיר, מאחורי הקלעים, עמ' 115.
80. 'העובד הציוני אישר הקמת סיעה משותפת עם איגוד העובדים הציונים הכלליים', הבוקר, 20 בינואר 1961.
81. 'יוסף ספיר קורא ליצירת גוש ליברלי כאלטרנטיבה לשלטון', הבוקר, 19 בפברואר 1961; 'הוקמה סיעת העובדים הליברליים בהסתדרות', שם, 20 בפברואר 1961.
82. על החשש מאובדן האינטימיות ראו רשימתו הביקורתית של אורי קיסרי, 'בעקבות התרשמויות ליברליות', הארץ, 5 במאי 1961.

שהפיקה במשך שנים ממעמדה המיוחד. הררי התנגד למהלך שירחיק את חבריו ממפא"י הקרובה להם ברוחה, יהפוך את הפרוגרסיבים לחלק מגוש בורגני העתיד לדעתו להיסחף, מכורח העימות הפוליטי, ימינה, הרחק מצביונה המתקדם של המפלגה הפרוגרסיבית.[83] הררי הוביל מהלכים שכוונו למנוע את תהליך ההתקרבות לציונים־הכלליים. הוא ניהל מגעים עם מנהיגי מפא"י, גישש בעניין אפשרות ההשתלבות מחדש בממשלה ואף הצהיר שבמקרה של מיזוג עם הציונים־הכלליים, יפרוש מהמפלגה ויצטרף למפא"י.[84] לצד הררי הביעו התנגדות לאיחוד המתגבש גם חלק ניכר מחברי הקיבוצים של תנועת הנוער הציוני וחלק מתומכי המפלגה בחו"ל. קול פעל במלוא המרץ לשכנע את שותפיו לדרך הארוכה באגף השמאלי של המפלגה הפרוגרסיבית להסיר את התנגדותם למהלך. הוא הפעיל את כל כובד משקלו בכינוס של חברי קיבוצי התנועה באושה והצליח לשכנע אותם לתמוך באיחוד בהבטיחו להם שהמפלגה תוקם רק לאחר שתובטח דרכה הליברלית והמתקדמת.[85] גם לאחר הכינוס באושה הוסיפו חברי קיבוצים של 'הנוער הציוני' להתנגד למהלך וקול המשיך בנסיונות השכנוע שלו, בעיקר על בסיס הטענה כי משקלו של 'העובד הציוני' במפלגה החדשה יהיה רב כמו גם סיכוייו להשפיע על דרכה בכיוון סוציאלי והומני.[86] ספיר נרתם אף הוא למסע הסברה בקיבוצי התנועה ובמושביה כדי לשבור את הדימוי הימני המאיים של הציונים־הכלליים.[87] בד בבד פעל יצחק ארצי לרכך את התנגדותם של חברי המרכז הלטינו־אמריקני של 'הנוער הציוני' למהלך המתגבש. הוא הדגיש כי לא נותרו חילוקי דעות מהותיים בין שתי המפלגות וטען כי 'הבדלי הגוונים' הובלטו והורחבו בעקבות היריבות והשהות משני צדי המתרס של ממשלה ואופוזיציה. ארצי גם הזהיר את המתנגדים להקמת המפלגה הליברלית שבלעדיה עלול להתפתח גוש ימני חרות-הציונים־הכלליים.[88]

בין הנימוקים שהעלו המהססים במפלגה הפרוגרסיבית, ובהם גם רוזן, היתה התחושה שדווקא מערכת הבחירות של 1961 מציבה לפרוגרסיבים תנאים נוחים במיוחד להגברת עוצמתם הפוליטית. עמדתו הנחרצת של רוזן במהלך ה'פרשה', התייצבותם של אנשי רוח מול מה שתפסו כגילויי עריצותו של בן־גוריון והתחושה שבקרב החברה האזרחית מתפתחת תסיסה חיובית העשויה לעורר אנשים לפעולה ולהעברת תמיכתם ממפא"י לפרוגרסיבים, גרמו לאחדים ממנהיגי המפלגה להסס בטרם הצביעו בעד המיזוג עם הציונים־הכלליים או

83. ראו דבריו בישיבת הנהלת המפלגה הפרוגרסיבית ב־16 בפברואר 1961, ארכיון משואה מ-4/10.
84. יב"ג, 21 באפריל 1961, אב"ג. הררי, שהציג עצמו כמי שקרוב לרוחה של מפלגת הפועל־הצעיר ההיסטורית, הצטרף בסופו של דבר למפלגה הליברלית, אך בשנת 1968 עזב את חבריו למפלגה הליברלית העצמאית והצטרף למפלגת העבודה.
85. משה קול, מאבקים ומפעלים: פרקים אוטוביוגרפיים, תל־אביב 1984, עמ' 87; בונדי, פליקס, עמ' 558.
86. משה קול לשלום גרוס ואחרים מקיבוץ אושה, 21 באפריל 1961, ארכיון משואה מ-3/32.
87. ארצי, דווקא ציוני, עמ' 207.
88. יצחק ארצי לגלזרמן ואחרים, 13 במרס 1961, ארכיון משואה מ-3/32.

להציע אפשרות של איחוד לאחר הבחירות.[89] ואולם בסופו של דיון התקבלה ההכרעה במפלגה הפרוגרסיבית ברוב מכריע מול מתנגד יחיד.[90]

ההחלטה על המיזוג במוסדות הציונים־הכלליים התקבלה ביתר קלות על רקע מצבה הקשה של המפלגה. ועדה בהרכב חמישה מראשי המפלגה – ברנשטיין, ספיר, איכילוב, רימלט ולבנון – גיבשה את ההצעות לסיכום המשא־ומתן עם המפלגה הפרוגרסיבית והביאה אותן להנהלת המפלגה.[91] בהצבעה בתום ישיבה של עשר שעות לא הצביע איש מחברי ההנהלה נגד ההצעה להתאחד עם הפרוגרסיבים.[92] שניים משלושת הנמנעים היו יוצאי התנועה הרוויזיוניסטית, והם נימקו את הימנעותם ברצון להקים גוש שיכלול כשותף שלישי גם את תנועת החרות. גם סרלין דרש שהאיחוד הליברלי יהיה רק שלב ראשון בדרך לשותפות עם תנועת החרות, מה שיאפשר להציג אלטרנטיבה ממשית למפא"י.[93] זו היתה דעתם של רבים ממשתתפי הדיון בהנהלת הציונים־הכלליים, אלא שרוב חברי ההנהלה מיהרו להשלים עם התנאי החד־משמעי שהציבו מנהיגי הפרוגרסיבים: להוציא מראש מכלל אפשרות דיון על צירוף תנועת החרות למפלגה החדשה.

סיכול הנסיונות לצרף את תנועת החרות למפלגה המאוחדת

בעבור הפרוגרסיבים היתה ההחלטה להשאיר את תנועת החרות מחוץ למהלכי הקמת המפלגה החדשה תנאי בל־יעבור ומהותי, וזה על רקע ניגודי ההשקפות והמזג בין רוזן, קול ותומכיהם מצד אחד לבין בגין ותומכיו מהצד האחר. הדיונים הפנימיים במפלגה הפרוגרסיבית וכן המכתבים שנשלחו במסגרת המאמצים לקידום היוזמה הליברלית משובצים בהתבטאויות

89. ראו דברי פנחס רוזן בהנהלת המפלגה ב־23 בפברואר 1961, ארכיון משואה, מ־10/9. רוזן חשש שציבור מאוכזבי מפא"י יירתע מהמפלגה המשותפת עם הציונים־הכלליים, ואילו במקרה של הופעה עצמאית של הפרוגרסיבים יהיה קל יותר לקהל תומכים זה לתמוך בהם.

90. 'ברוב של 29 נגד 1: הפרוגרסיבים מסכימים למפלגה ליברלית', הבוקר, 24 בפברואר 1961. המתנגד היה יוחנן כהן, נציג קיבוצי 'הנוער הציוני'. בוועד הפועל של המפלגה התקבלה ההחלטה ברוב של 85 תומכים מול 13 מתנגדים.

91. 'הנהלת הצ"כ מתכנסת לדיון בהצעות לליכוד ליברלי', שם, 7 במרס 1961.

92. הוועד הפועל אישר את התוכנית ברוב של 152 תומכים מול 4 נמנעים. 'הוע"פ של הצ"כ אישר הקמת המפלגה הליברלית', שם, 3 באפריל 1961.

93. תמיר, מאחורי הקלעים, עמ' 112. ד"ר זאב פון־וייזל, 'מדוע נמנעתי מלהצביע בעד חיסול הציונים הכלליים', ידיעות אחרונות, 6 באפריל 1961. גם ברוך ויינשטיין נמנע לאחר שדרש להציג את ההחלטה כצעד ראשון בדרך להקמת גוש לאומי־ליברלי. 'מפלגה ליברלית תוקם בישראל', הבוקר, 10 במרס 1961. יוסף סרלין, 'ריכוז ליברלי – הכיצד?', שם, 24 בפברואר 1961. המאמר עורר את רוגזם של מנהיגי הפרוגרסיבים, ומנהיגי הציונים־הכלליים מיהרו להבטיח כי הנושא לא יעלה עוד על דפי בטאונם. ראו מכתב משה קול ליצחק ברקאי, 9 באפריל 1961, ארכיון משואה מ־7/32.

המדגישות את מקומה של תנועת החרות מחוץ למחנה. קול כתב לגולדמן: 'בשום פנים אינני מביא בחשבון את "חרות" בתכנית הזאת, מכיוון שדמגוגיה וליברליזם עומדים בסתירה',[94] ובמקום אחר טען:

> איננו רואים שותפות רעיונית בינינו ובין 'חירות', שהיא קיצונית במדיניות החוץ, ודמגוגית במדיניותה הסוציאלית ונוגדת את גישתנו להסתדרות העובדים, למשקה ולמפעלי העזרה ההדדית שלה. איננו מקבלים את הנוסח של בן־גוריון 'פרט לחירות ומק"י'. איננו גורסים חרמות בחיים פוליטיים אלא ויכוחים הגונים המתקיימים על רמה ומושמעים מתוך אחריות לאומית. אך מפלגה צריכה להיות מושתתת על בסיס רעיוני ברור, והרי בסיס כזה אינו קיים בין הליברליזם המתקדם וההומני שלנו ובין 'חירות'.[95]

קבלתם של הציונים־הכלליים את ההתנגדות הפרוגרסיבית לאיחוד משולש עם תנועת החרות שירתה את קול ושותפיו למהלך גם בוויכוחיהם הפנימיים מול הקולות במפלגה שהסתייגו מעצם הקמת המפלגה הליברלית, מכיוון שלנימוקיהם השונים של המהססים הצטרף החשש כי סופו של המיזוג עם הציונים־הכלליים להוביל גם לרשימה משותפת עם תנועת החרות.[96] לפיכך נדחו הקריאות שהופיעו בעיתונות להקמת מפלגה משותפת לתנועת החרות, לציונים־הכלליים ולפרוגרסיבים. מאמר המערכת של הארץ ביטא את עמדתו של גרשום שוקן, עורך העיתון וחבר הכנסת השלישית במפלגה הפרוגרסיבית. הוא הביע את צערו על שהפרוגרסיבים מיהרו לסגור את הדלת בפני תנועת החרות אשר מרכיבים לא מבוטלים שלה הם ליברלים.[97] גם אברהם ויינשל, מוותיקי המפלגה הרוויזיוניסטית בארץ ונשיא לשכת עורכי הדין, פעל לקידום האפשרות של צירוף 'חרות' למפלגה החדשה. זמן־מה לפני כנס היסוד של המפלגה ניהל ויינשל התכתבות עם גולדמן ובה שטח לפניו את נחיצות צירופה של תנועת החרות למהלך החדש. עורך הדין מחיפה הטיל ספק בסיכוייה של המפלגה הליברלית החדשה להפוך לאלטרנטיבה או 'לפחות גורם בעל כח מספיק לשנות את מהלך העניינים במדינה'. הוא העריך כי המפלגה לא תוכל לעבור את מחסום 20 המנדטים שקיבלו הציונים־הכלליים בבחירות לכנסת השנייה והזכיר כי מול כוחה של מפא"י קשה להאמין שהסיעה הליברלית תשיג השפעה מכרעת על המתרחש בישראל. להערכתו של ויינשל, רק סיעה שתזכה במספר חברי כנסת דומה או לפחות קרוב לייצוגה של מפא"י תוכל לבשר על מפנה במערכת הפוליטית. על רקע זה הציע ויינשל לגולדמן ולשותפיו להנהגת המפלגה הליברלית לצרף את תנועת החרות למפלגה החדשה:

94. משה קול לנחום גולדמן, 26 בפברואר 1962, ארכיון משואה, מ-4/32.
95. מצוטט אצל קול, מאבקים ומפעלים, עמ' 90.
96. ראו לדוגמה את מכתבו של אברהם גרנות למשה קול, 12 במרס 1961, ארכיון משואה מ-7/32.
97. ראו לדוגמה: 'מיום ליום: מפלגה ליברלית – עקרון, ארגון ומצע', הארץ, 8 במרס 1961.

אין כל הבדלים יסודיים בעמדות של כל שלוש המפלגות לגבי בעיות יסוד. קיימת אנטיפטיה של 'מנהיגים' אחד לשני (זה נחשב ל'דמגוג' וזה ל'סמרטוט'), אך האם יש להתחשב בזה? יש לקוות שהיחסים הללו ישתפרו, כשיהיה עניין להופיע כגוש מלוכד. בשאלות מדיניות כלכלית בכלל קשה למצוא הבדלים בין שלוש המפלגות הנ"ל. בשטח מדיניות חוץ לא 'השקפת עולם' קובעת, כי אם המציאות עם אפשרויותיה והזדמנויותיה. אין כל אסון בכך, אם בתוך המפלגה ישנן דעות שונות וזה גם טבעי, אם מדובר על מפלגה גדולה ולא על כת קטנה. חשוב, אם ישנה גישה כללית משותפת, וזו ישנה.[98]

ויינשל הביע את חששו כי ללא איחוד משולש תאופיין מערכת הבחירות לכנסת החמישית בעיקר במלחמה בין תנועת החרות למפלגה החדשה, מה שיפגע בסיכוי לגבש אלטרנטיבה למפא"י. הוא צירף למכתב גילוי דעת הקורא לצירופה של תנועת החרות למפלגה החדשה והביע את תקוותו כי נשיא ההסתדרות הציונית יסכים לצרף את חתימתו לרשימת התומכים בהצעתו.[99]

במפלגה הליברלית שהלכה והתגבשה באביב 1961 לא זכתה קריאתם של שוקן וויינשל להד של ממש. רק תאי הסטודנטים של הפרוגרסיבים והציונים־הכלליים הודיעו על תמיכתם במיזוג המשולש ואף היו קרובים לחתימה על הקמת גוש סטודנטיאלי משותף שמטרתו להעמיד את המפלגות בפני עובדה.[100] בקרב המנהיגות הבוגרת התקבלה ההכרעה להותיר את תנועת החרות מחוץ למפלגה. ספיר, שהיה בקרב הציונים־הכלליים ה'שושבין' המרכזי של המהלך, הבין שאין כל אפשרות לגשר על חילוקי הדעות, על הטמפרמנט ועל האווירה השונה המאפיינת את החיים הפנימיים במפלגה הפרוגרסיבית ובתנועת החרות בעוד 'בין הציונים הכלליים לפרוגרסיבים יש הווי משותף, אפשרות של הידברות מתאימה וכל זה איפשר מיזוג מלא'.[101] על רקע הדיון הציבורי בשאלת צירוף תנועת החרות למפלגה הליברלית לא הסתפקו ראשי המפלגה הפרוגרסיבית בנטרול הצירוף הנוכחי של מנחם בגין למפלגה החדשה. בפגישה בביתו של קול בהשתתפות ספיר ורימלט דרש המארח ממנהיגי הציונים־הכלליים להבהיר אם שאלת המיזוג עם תנועת החרות ירדה מהפרק ולא תהפוך להיות סוגיה קבועה על סדר היום של המפלגה הליברלית.[102] נראה כי מנהיגי שתי המפלגות

98. אברהם ויינשל לנחום גולדמן, 18 באפריל 1961. אצ"מ S 80/228.
99. ראו גם תשובת גולדמן הדוחה את העמדות שביטא ויינשל: גולדמן לוויינשל, 24 באפריל 1961, שם. עורך הדין החיפני לא נואש. ימים ספורים לאחר כנס היסוד של המפלגה הליברלית הוא שלח מכתב דחוף לנחום גולדמן וביקש לנצל את החודשים שנותרו עד הבחירות כדי להשלים את המלאכה באמצעות הקמת רשימה מאוחדת חרות-ציונים־כלליים-פרוגרסיבים. ויינשל לגולדמן, 28 באפריל 1961, שם.
100. ארכיון משואה מ-3/32.
101. שלמה עמיר וצבי אלירז, 'פנים חדשות במראה המפלגתית', **פנים אל פנים**, 17 במרס 1961.
102. בונדי, **פליקס**, עמ' 558; אבנרי, **הקשר הליברלי**, עמ' 66.

המתאחדות הגיעו לסיכום סודי בעניין זה, שהיה עתיד להחזיק מעמד כארבע שנים.[103] מבחינתם של הציונים־הכלליים היה מדובר בוויתור רב־משמעות: צירופה של תנועת החרות למפלגה המתאחדת היה עשוי להפוך את ספיר, רימלט וחבריהם לגוף המרכזי במפלגה ולהעניק להם הזדמנות למלא תפקיד מפתח ככוח המאזן בין תנועת החרות למפלגה הפרוגרסיבית. כניעתם לדרישה האולטימטיבית של רוזן וקול היתה אולי בלתי־נמנעת, אך לא יעבור זמן רב עד שיתברר כי במפלגה החדשה הובטחה הבכורה לראשי הפרוגרסיבים, שעשו בשלב זה מאמצים לגייס למפלגה המתאחדת מנהיגות שתהיה קרובה לצביונם ולהשקפותיהם.

בחיפושים אחר מנהיג – נחום גולדמן

עוד סוגיה שהעסיקה את מנהיגי המפלגה החדשה קשורה לנחום גולדמן, נשיא ההסתדרות הציונית העולמית. ראשי הציונים־הכלליים ועוד יותר מהם ראשי המפלגה הפרוגרסיבית היו ערים לחולשה המאפיינת את יומרת האלטרנטיבה באין מנהיג בקנה־מידה לאומי שיוכל לשאת אותה על גבו. שני הנשיאים המיועדים של המפלגה הליברלית, פנחס רוזן (בן ה־74) ופרץ ברנשטיין (בן ה־71), היו עסקנים ציונים בעלי זכויות ואף זכו להערכה ציבורית בשל רמתם האינטלקטואלית והאנושית, אך אף אחד מהם לא היה יכול להתיימר להציג את עצמו כמנהיג לאומי. בשורה הראשונה של ראשי שתי המפלגות לא נמצא ולו אדם אחד בעל כריזמה שיוכל להתייצב בין בן־גוריון מכאן ובגין מכאן. לפיכך הם פנו אל נחום גולדמן. גולדמן, שהיה ציוני בעל שם זה עשרות שנים ומילא תפקיד בכיר בתנועה הציונית העולמית, היה עשוי, כך קיוו, להעניק למפלגה הליברלית את המנהיגות שכה נכספה לה. משה קול פנה אל נחום גולדמן מיד לאחר שהנהלת המפלגה הפרוגרסיבית החליטה בעד איחוד, סיפר לו על התוכנית המתרקמת ועל הסיכויים הרבים הטמונים בהגשמתה:

> הנני בא עכשיו לשאול אותך באופן אישי המוכן אתה לבוא לישראל ולהיות כאן ולהיות בין מקימי המפלגה הזאת ולהטביע עליה חותם משלך. הרי שנים חיכית להזדמנות כזאת והנה היא הגיעה. היית יכול להיות עכשיו גורם חשוב בארגון הגורם השלישי, הבלתי מפלגתי, מבין אנשי הרוח והאינטליגנציה ואנשי הכלכלה. לפי מיטב הכרתי אין צעד כזה מצדך צריך להביא להתפטרות מנשיאות ההסתדרות הציונית.[104]

בחודשיים שחלפו עד כנס היסוד של המפלגה הוסיף קול להפציר בגולדמן להתייצב בראש המפלגה הליברלית. הוא הצביע על התקדימים של חיים וייצמן ודוד בן־גוריון כמנהיגי

103. בונדי, פליקס, עמ' 561. משה קול כתב: 'קיבלנו התחייבות מפורשת ממנהיגי המרכז של הציונים־הכלליים שלא יעלו שוב את ההצעה לאיחוד משולש עם חרות'. קול, מאבקים ומפעלים, עמ' 87.
104. משה קול לנחום גולדמן, 26 בפברואר 1691, ארכיון משואה מ-4/32.

התנועה הציונית שהיו למנהיגים במדינת ישראל ויעץ לנשיא ההסתדרות הציונית שלא להמתין עד למועד הגשת הרשימות לכנסת אלא למהר ולהודיע על נכונותו להנהיג את המפלגה החדשה.[105] הצורך הבוער במנהיגות חדשה שתצטרף ותעצים את תנופתה של המפלגה הליברלית לא היה השיקול היחיד שהביא ללחצים שהופעלו על גולדמן. קול, רוזן וחבריהם היו זקוקים למעמדו ולמשקל מנהיגותו של גולדמן כחלק מנסיונם להקנות למפלגה הליברלית דמות מתונה ומתקדמת, הקרובה להשקפותיהם יותר מאשר לאלה של הציונים־הכלליים. הם האמינו כי בשל הערך המוסף הציבורי של המהלך לא יוכלו ספיר ורימלט להתנגד להצבת מנהיג ציוני בעל שם בקדמת הרשימה, וכך יושג רוב קבוע בצמרת הליברלית לעמדות הפרוגרסיביות.[106]

גולדמן היה מודע לציפיות הגבוהות שתלו בו מנהיגי המפלגה הליברלית, אך לאורך כל מערכת הבחירות הוסיף להתלבט. הוא נפגש עם אנשי מדע, ספרות וכלכלה, שמר על קשר רצוף, בעיקר עם מנהיגי המפלגה הפרוגרסיבית, אך חזר ודחה את החלטתו.[107] בפגישה בביתו של אברהם גרנות ב־17 באפריל 1961, כשבוע לפני כנס היסוד של המפלגה, שיתף את חבריו בהתלבטויותיו: 'בשבילי זה לא כל־כך פשוט. יש לי כל מיני תפקידים ביהדות הגלותית שאין למסובים פה', אבל בכל מקרה בדעתו 'לתת יד למפלגה הזאת, וזה אחרי שנים שבאמת התרחקתי מכל הזירה הפוליטית הפנימית של מדינת ישראל'.[108] הוא הצביע על הנזק שגרמה 'פרשת לבון' ועל היותה זרז למעורבותו הגוברת בפוליטיקה הפנימית בישראל: 'הנזק שנגרם בשטח זה קשה לתאר. כל הזוהר, כל הגלוריה, כל הלגנדה של המדינה ירד'. גולדמן הצביע על שני מרכיבים הדורשים תיקון מידי לצורך הבראת הדמוקרטיה הישראלית: האחד, חריגת המפלגות הישראליות לפעילות שאינה קשורה ישירות לפוליטיקה ('אין בעולם מפלגות שבונות שיכונים, או שמקימות קופות־חולים, או שנותנות הלוואות'); והשני – חסרונה של מפלגה אלטרנטיבית למפא"י ('האיכות לא קובעת פה [...] לא האינטליגנציה ולא השכל, אלא הרוב, הכמות והמספר קובעים').

ואולם מנהיג הציונות הבין־לאומית שכה האמין בנחיצותה של אלטרנטיבה פוליטית בישראל הודיע לבסוף כי לא יעמוד בראש רשימת המועמדים. גולדמן, שיזם כבר בשנת 1954 איחוד ציוני כללי, היה מוכן בראשית שנות השישים לעשות מעט מאוד כדי לתרום

105. משה קול לנחום גולדמן, 27 במרס 1961, ארכיון משואה מ-3/32.

106. תקווה נוספת שביטא קול היתה כי מעמדו של גולדמן יסייע למפלגה לזכות בתמיכת הקונפדרציה העולמית של הציונים־הכלליים. הפילוג בציונות הכללית שהתחולל במרס 1958 הטריד את קול וחבריו מסיבות תקציביות ואישיות כאחד. הם עשו מאמצים עילאיים להביא לאיחוד מחודש של הארגונים בארצות־הברית וקיוו שבעקבות הצטרפות גולדמן תתייצב הציונות הכללית העולמית המאוחדת מאחורי המפלגה הליברלית. ראו בעניין זה, לדוגמה, התכתבויות של משה קול עם רוז הלפרין (27 בפברואר 1961) ועם עמנואל ניומן (10 באפריל 1961) והפצרותיו בהם לפעול לאיחוד, שם.

107. 'ד"ר גולדמן החל בפעולה למען המפלגה הליברלית', הבוקר, 16 באפריל 1961.

108. ארכיון משואה מ-1/1.

לכינונו. נראה כי גולדמן היה מעוניין להתמנות לשר החוץ לאחר הבחירות לכנסת החמישית והבין שהמפלגה הליברלית עשויה לשמש קרש קפיצה למימוש מטרה זו, אולם גולדמן לא היה משוכנע בהצלחת המהלך הפוליטי החדש ואף הניח שהתייצבותו בראש המאבק הפוליטי בבחירות תהפוך אותו, כ'יהודי נודד' שאף חסר עד כה אזרחות ישראלית, מטרה נוחה לחִצי הביקורת של המפלגות השונות. הוא חשש כי עמידתו בראש המפלגה הליברלית עלולה לקומם נגדה את הציבור על רקע עמדותיו החריגות בנושאי חוץ וביטחון. גולדמן התכוון לתמיכתו בעמדה ניטרלית כלפי המעצמות ולנכונותו להחזרת פליטים לשטח ישראל. כמו כן, נשיא ההסתדרות הציונית העולמית התקשה לוותר על תפקידו הבין־לאומי ועל המעמד, היוקרה והנוחות שהתלוו אליו. גולדמן גם היסס אם להתייצב לעימות חריף עם מפא"י, שתמכה בו במאבקיו בתנועה הציונית ושקולותיה הכריעו בעד בחירתו.[109] ככל שחלפו השבועות התברר שגולדמן אינו מוכן לחצות את הרוביקון ולהכריז על נכונותו להנהיג את המפלגה הליברלית בבחירות לכנסת. הרמיזות על האפשרות שימלא תפקיד בכיר מטעם המפלגה לאחר הבחירות התקבלו בספקנות רבה.[110] נראה שחיזוריהם הנמרצים אך הנכזבים של ראשי הליברלים אחרי גולדמן רק הבליטו את בעיית המנהיגות שממנה סבלה מפלגתם. סירובו של גולדמן לקפוץ למימי הפוליטיקה הישראלית לימד את פעילי המפלגה על חששותיו מכשלונה בבחירות ויצר רפיון רוח יותר משהביא לידי הגברת ההתלהבות.[111] בשלב זה הרשתה לעצמה גם מערכת הבוקר, שעדיין נשלטה בידי הציונים־הכלליים, לבטא את הסתייגויות ראשיהם מהמהלך כולו. במאמר המערכת של העיתון נקבע כי המפלגה החדשה שגתה כשהשליכה את יהבה על מנהיגותו של גולדמן. ימים ספורים לאחר הודעתו המאכזבת, טען הבוקר: 'כמה מראשי המפלגה הפריזו ביצירת הקשר בין מועמדותו של גולדמן להצלחת המפלגה'. מאחורי המסר הגלוי של הטקסט הסתתרה אי־הנחת מהניסיון להטות מראש את יחסי הכוחות הפנימיים במפלגה החדשה לטובת המפלגה הפרוגרסיבית, שגולדמן היה מקורב

109. יוחנן בדר, **הכנסת ואני**, תל־אביב 1979, עמ' 147; בונדי, פליקס, עמ' 558; אבנרי, **הקשר הליברלי**; צבי (הנריק) צימרמן, **בין פטיש הכנסת וסדן המפלגה**, חיפה 1984, עמ' 68. להרחבה ראו מאמרו של יוסף גורני, 'שלילת הגלות ומרכזיותה של ישראל – בין נחום גולדמן לדוד בן־גוריון', **גשר**, 49 (148) (2003), עמ' 19-34. גורני הגדיר את גולדמן 'אידיאולוג של הלאומיות הגלותית' וכינה אותו ואת בן־גוריון 'אחרון הזוגות היריבים' בין מנהיגי הציונות.

110. 'ד"ר גולדמן הצטרף כחבר לליברלים', **הבוקר**, 7 במאי 1961; 'מיום ליום – הליברלים וד"ר נחום גולדמן', **הארץ**, 8 במאי 1961.

111. משה ניסים כתב על כך במכתב ששלח ליוסף ספיר: 'לאחר הודעתו של ד"ר גולדמן, היה צורך להתאושש על־ידי תנופה וזינוק, כדי שלא תשתכך ההתלהבות שתקפה את הציבור עם הקמת המפלגה החדשה'. משה ניסים ליוסף ספיר, 16 ביוני 1961, אצ"מ S 101, ארכיון אריה דולצ'ין (עדיין אינו מסודר ולכן חסר סימול תיק). במכתב מחה ניסים על דחיקתו למקום העשרים ברשימת הליברלים לכנסת.

אליה שנים רבות.[112] העיתון בחר להסביר את החולשה שעמדה בבסיס ההיתלות בדמותו של גולדמן:

> אחת התופעות המוזרות ביותר של הדמוקרטיה היא בזה, שדווקא בציבורים דמוקרטיים מתעוררת מפעם לפעם הקריאה למנהיג ה'כאריזמטי', לכוכב הנוצץ (הדיקטטורי במקצת) שרק הוא עשוי להביא את המחנה לידי נצחון. לחולשה זו נפלו במידת מה קרבן גם במפלגה הליברלית. סיכוייה, שאנו מוסיפים לחשוב לטובים, אינם תלויים במנהיג 'כאריזמטי', אלא בכוח של מחנה, שציבור רחב רואה בו, בכוונותיו ובהשקפותיו ובכושר הפעולה שמאמינים בו לא בלי צדק, תקוות רציניות למדינה.[113]

'הכוח השלישי'

הסוגיה האחרונה שהעסיקה את מנהיגי שתי המפלגות המתאחדות, בעיצומו של התהליך, קשורה לשאיפתם לצרף לשורות המפלגה החדשה קבוצת אישי ציבור בעלי שם שיעניקו לה יתר תנופה לקראת הבחירות. ההבטחה לצרף כוחות חדשים למאמץ המפלגתי עלתה במאמרים המוקדמים של מייסדי המפלגה הליברלית: 'אין זה מעשה קטן, שמפלגת הציונים־הכלליים והמפלגה הפרוגרסיבית יוכלו להתאחד לשם הקמת מפלגה ליברלית חדשה, שבהקמתה ישתתפו גם אישים מחוגים שונים, וכאלה אשר עד כה לא היו קשורים באחת המפלגות המייסדות'.[114] הן ראשי הציונים־הכלליים והן הפרוגרסיבים היו מעוניינים להציג את המפלגה החדשה כגורם חדש בפוליטיקה הישראלית ובעל פוטנציאל העולה על סכום חלקיו. הם העריכו כי הצטרפות אישים בלתי־מפלגתיים ובעלי מעמד ציבורי תגדיל את כוח המשיכה של המפלגה הליברלית כלפי קהלי מצביעים נוספים. על רקע התגברות המחאה והעירנות הציבורית בקרב שכבת בני המעמד הבינוני המשכיל, היה אפשר לצפות כי הצטרפות אישים מרכזיים, שלא השתתפו עד כה במשחק הפוליטי, תבטא את התלכדותם של קבוצות לא מאורגנות או לא מזוהות פוליטית סביב המפלגה המתאחדת. כל מפלגת־אם היתה מעוניינת לצרף למפלגה הליברלית אישים הקרובים להשקפת עולמה, אולם גם בעניין זה הפרוגרסיבים הם שגילו יותר יוזמה ופעלתנות. מהר מאוד התברר כי אישים בעלי שם ששמותיהם הועלו כמי שיכולים לחזק את האגף הציוני הכללי במפלגה, כמו שמואל תמיר,[115] אליעזר ליבנה

112. ראו לדוגמה: בונדי, פליקס, עמ' 461, 472, 511, 531.
113. 'לשאלות השעה – ד"ר גולדמן רק מצטרף...', הבוקר, 9 במאי 1961.
114. פרץ ברנשטיין, 'המפלגה הליברלית', הבוקר, 31 במרס 1961.
115. תמיר כתב כי הוא נפגש עם יוסף ספיר בתיווכו של ש"ז אברמוב, אך השניים נפרדו בידידות לאחר ש'שקלתי רבות את ההצעה, אך בכל זאת לא נעניתי. הציונים הכלליים נראו בעיני מפלגה חסרת השראה וחזון'. שמואל תמיר, בן הארץ הזאת: אוטוביוגרפיה, ב, תל־אביב 2002, עמ' 1286.

ופעילים אחרים ב'משטר החדש', לא היו מעוניינים להשתתף בניסיון הפוליטי החדש. החברים שהצטרפו ל'כוח השלישי' מהפריפריה הציונית הכללית לא השתלבו במקומות רֵאליים ברשימה. העיתונאים ד"ר זאב כץ מהארץ ויוסף לפיד ממעריב לא התמידו בפעילות מפלגתית, והיחיד שהיה עתיד להשתלב בהנהגת המפלגה הליברלית היה יצחק מודעי.[116] כך קרה שלבסוף הצטרפו לקדמת הרשימה של המפלגה הליברלית לכנסת שלושה מועמדים שהיו קרובים בהשקפותיהם למפלגה הפרוגרסיבית, זוהו ארגונית עם מוסדותיה וחיזקו את האגף המתון במפלגה: פרופ' יצחק (הנס) קלינגהופר,[117] רחל כגן, יושבת־ראש ויצ"ו, ועורך הדין ברוך עוזיאל.[118] לרוזן ולקול שימשה הצטרפותם הוכחה, כלפי המהססים במפלגתם, לצביון המתקדם והלא־בורגני של המפלגה החדשה. בסיכומו של דבר, תרומתו של 'הכוח השלישי' להצלחת המפלגה הליברלית היתה שולית למדי.[119] חסרונם של כוחות חדשים המסוגלים לפנות לקהל חדש – במרחב שבין המפלגה הליברלית לתנועת החרות מימין ולמפא"י משמאל – הורגש לאורך מערכת הבחירות ועוד יותר לאחר פרסום תוצאותיה.

כנס היסוד של המפלגה הליברלית

משאישרו מוסדות המפלגות את יוזמת האיחוד הוקמה ועדה פריטטית שתפקידה לגבש תוכנית ארגונית לתהליך הקמת המפלגה החדשה (לדוגמה שאלת הסניפים והכנת כנס

116. מודעי כתב בזכרונותיו על הציונים־הכלליים ועל הפרוגרסיבים: 'מסופקני אם הייתי יכול למצוא את מקומי באחת משתי המפלגות הללו בעת שהתקיימו בפני עצמן כמועדונים סגורים'. הוא נבחר לכנסת רק בשלהי שנת 1973. יצחק מודעי, **מחיקת אפסים**, תל־אביב 1988, עמ' 48.

117. יצחק הנס קלינגהופר נולד בשנת 1905 בגליציה, עלה לארץ ב־1953 מברזיל, שימש שנתיים דיקן הפקולטה למשפטים באוניברסיטה העברית קודם שהוצע לו להצטרף לרשימת הליברלים. להרחבה עליו ראו: יצחק זמיר (עורך), **ספר קלינגהופר על המשפט הציבורי**, ירושלים 1993. לטענת שלמה צדוק, 'הציונים הכלליים... התגבשותה וגוויעתה של מפלגה', ביקשו הציונים־הכלליים לשבץ את פרופסור בנימין אקצין תחילה, אך קול העדיף את קלינגהופר. צדוק, 'הציונים הכלליים – המפלגה הליברלית 1948־1973', עמ' 64.

118. צבי הנריק צימרמן, **בין פטיש הכנסת וסדן המפלגה**, חיפה 1984, עמ' 68. רחל כהן־כגן (לוברבקי) נולדה בשנת 1888 באודסה, ניהלה את המחלקה הסוציאלית בוועד הלאומי ונבחרה לכנסת הראשונה כנציגה היחידה של סיעת ויצ"ו. ברוך עוזיאל נולד בסלוניקי בשנת 1901, היה ממייסדי 'העובד הציוני' וחבר הוועד הלאומי.

119. כחודש לפני הבחירות פרסמו כמה וכמה אישים מודעת תמיכה במפלגה הליברלית. ראו: אבנרי, **הקשר הליברלי**, עמ' 64־65. נראה שהתגשמה האזהרה שהשמיע הררי, באחת מישיבות ההנהלה המוקדמות של הפרוגרסיבים, בנוגע לאפשרות של הצטרפות כוחות חדשים למפלגה הליברלית: 'העניין ייגמר בסופו של דבר בכך שנקבל 2־3 פרופסורים, שאני מאוד מעריך אותם, ואם נבדוק יותר אז הם הצביעו גם בעבר לפרוגרסיביים, כלומר שאנו מנהלים משא־ומתן בעצם עם עצמנו'. ראו: פרוטוקול ישיבת ההנהלה מ־16 בפברואר 1961, ארכיון משואה מ־10/9.

היסוד) ולהיות בקשר עם אישים שיבקשו להצטרף אליה.[120] כמו כן הוקמה תת־ועדה מיוחדת לקביעת שם המפלגה. הוויכוח על שם המפלגה סימל את המגמות השונות שעמדו בבסיס ההחלטה להקימה: נציגי הציונים־הכלליים, תמיר ורימלט, הציעו כי המפלגה תיקרא 'מפלגת המרכז', בעוד הררי ושערי מהמפלגה הפרוגרסיבית העדיפו לכנותה 'המפלגה הדמוקרטית'. לבסוף הוסכם – 'המפלגה הליברלית'.[121] ההחלטה להקים את המפלגה התאפיינה בנחישות שהעידה עליה מצד אחד מהירות קבלתה, ומהצד האחר הזהירות שבאה לידי ביטוי באופי המיזוג בין הציונים־הכלליים לפרוגרסיבים. הפריטטיות נשמרה בקפדנות בכל מוסדות המפלגה; נושאי התפקידים בהנהגה היו כפולים – אחד מכל מפלגת־אם: שני נשיאים (פנחס רוזן ופרץ ברנשטיין), שני יושבי־ראש (משה קול ויוסף ספיר), שני מזכירים (יצחק ארצי ויוסף תמיר) ושני בעלי תפקידים נוספים: יזהר הררי, יושב־ראש הסיעה בכנסת, ואלימלך רימלט, יושב־ראש הוועדה המדינית.[122]

ההחלטה על שוויון ברשימה בכנסת, אף־על־פי שיחסי הכוחות בכנסת הרביעית נטו לטובת הציונים־הכלליים, יצרה מצב מגוחך: בסיעה הליברלית בכנסת החמישית היו שבעה חברים פרוגרסיבים, שבעה ציונים־כלליים ושלושה חברי 'הכוח השלישי' שהיו מקורבים לפרוגרסיבים. הציונים־הכלליים, שאיבדו את בטחונם העצמי בעקבות סדרת המפלות שחוו מאמצע שנות החמישים, היו נכונים לוויתורים מפליגים. עם סירובו של גולדמן להופיע ברשימה, נמסר המקום הראשון לרוזן.[123] הם השלימו גם עם התעקשותם של הפרוגרסיבים להימנע ממיזוג רכוש המפלגות בעקבות סירובו של 'העובד הציוני' לאבד את עצמאותו הכלכלית. לעומת זאת יכלו הפרוגרסיבים ליהנות מהפיכתו של הבוקר לעיתון המפלגה הליברלית. בראשונה זה שנים מספר נוצרה להם במה מפלגתית לביטוי השקפותיהם.[124] בין שני פלגי המפלגה לא היו חילוקי דעות רעיוניים מהותיים ולכן לא פרצו ויכוחים של ממש על ניסוח המצע המשותף.[125] החגיגיות שאפיינה את ימי הקמת המפלגה הליברלית טשטשה את ההבדלים בגוונים של השקפות העולם ואִפשרה לדחות את הדיון בסוגיות השונות

120. 'מפלגה ליברלית תקום בישראל', הבוקר, 10 במרס 1961; אבנרי, הקשר הליברלי, עמ' 66.

121. שם, עמ' 21.

122. קול, מאבקים ומפעלים, עמ' 87; אבנרי, הקשר הליברלי, עמ' 80-81. ארצי כתב כי הוא מונה לתפקיד כ'כלב השמירה מטעם הפרוגרסיבים'. ארצי, דווקא ציוני, עמ' 207.

123. כנראה, צבי צימרמן היה היחיד שמחה על רגשי הנחיתות שנלוו, לדבריו, למשא־ומתן ואף איים שלא להופיע ברשימה, אך התרצה לבסוף. צימרמן, בין פטיש הכנסת וסדן המפלגה, עמ' 68.

124. אברמוב, על מפלגה שנעלמה, עמ' 37-38.

125. גם בתחום זה ניכרת הדומיננטיות הפרוגרסיבית: יהודה שערי ריכז את ניסוח רוב המצע ונעזר באידוב כהן, שניסח את הפרק הכלכלי. שני הפרוגרסיבים שלחו את טיוטת המצע לראשי המפלגה ובעקבות הערותיו של אריה דולצ'ין הוסיפו גם פרק מיוחד העוסק בקליטת העלייה. אצ"מ S 101, תיק התכתבות 1961, ארכיון דולצ'ין. רות בונדי כותבת כי פנחס רוזן הדגיש בקווים אדומים במצע הבחירות את הנקודות שניכרה בהן השפעתם של הפרוגרסיבים. בונדי, פליקס, עמ' 559.

לתקופה שלאחר הבחירות. סוכם מראש שבשאלות עקרוניות בעבור אחת החטיבות במפלגה החדשה יהיה חופש הצבעה.[126] כנס היסוד של המפלגה הליברלית היה ב־25 באפריל 1961 בהיכל התרבות בתל־אביב. הבוקר דיווח בהתרגשות: 'בשלוש נקישות פטיש ונגינת "התקוה" נפתח אמש בשעה תשע בערב בדיוק כנס היסוד החגיגי של המפלגה הליברלית בישראל, בהיכל התרבות בתל־אביב. אלפי אנשים הצטופפו ליד הכניסה להיכל התרבות כבר שעה ארוכה לפני פתיחת דלתות ההיכל. מאות אנשים נשארו מאוכזבים מחוץ לכתלי ההיכל, באשר כל הכרטיסים נחטפו והאולם היה מלא עד אפס מקום'.[127] העיתונים הבלתי־מפלגתיים לא 'יצאו מכליהם' לנוכח האירוע,[128] הרצל רוזנבלום, עורך ידיעות אחרונות, תיאר את הכנס כמרהיב עין ורב־משתתפים, אך ביטא ספקות כבדים בנוגע לסיכויי המפלגה הליברלית להיות אלטרנטיבה. הוא הצביע על חוסר התוחלת של האפשרות להתייצב מול מפא"י ללא תנועת החרות וקבע כי מפא"י תמשיך לשלוט ובצדק 'לנוכח סירוב הליברלים ו"חרות" להתייצב מולה יחדיו'.[129]

בכנס הרצה פרופ' יעקב טלמון הרצאה תאורטית ואקטואלית על חשיבותו של הרעיון הליברלי. חשיבות נוכחותו של טלמון היתה לא רק בנופך האינטלקטואלי שתרם לאירוע הפוליטי אלא גם בהיותו חוט מקשר בין אנשי הרוח שהתייצבו נגד ראש הממשלה במהלך 'הפרשה' לבין המפלגה החדשה. ואולם טלמון לא הצהיר על הצטרפותו למפלגה החדשה.[130] גולדמן הגדיר את עצמו בנאומו בכנס 'ידיד ואוהד של המפלגה ואולי בקרוב אחד מחבריה' והציג את המפלגה הליברלית כממשיכת דרכה של הציונות הקלאסית.[131] רוזן הדגיש את הצורך להמשיך בדרך שקולה במדיניות החוץ והפנים אגב דחיית קיצוניות הרפתקנית וסלידה מדמגוגיה לאומנית זולה ואף הבטיח כי המפלגה הליברלית תשמש גשר לתנועת העבודה, אם תנועה זו תהיה נאמנה לאידאלים אלה.[132] לעומתו הבליט קול את בשורת האלטרנטיבה והצהיר כי בפעם הראשונה מאז קמה מדינת ישראל עשויה להיווצר אפשרות של חילופי שלטון, ואילו ספיר ביטא תחושה כי בראשונה זה שנים רבות זוכה האסכולה הליברלית לבית פוליטי. כמוהו חשו כל הדוברים כי הם מבטאים התעוררות ציבורית אמיתית. נדמה היה למייסדי המפלגה החדשה כי הם עתידים לארגן ולייצג לראשונה כוחות אזרחיים

126. הנקין, הציונות הכללית כזרם רעיוני, עמ' 61.
127. 'הוקמה המפלגה הליברלית בישראל', הבוקר, 26 באפריל 1961.
128. ישעיהו בן־פורת כתב: 'המעמד לא הצטיין בתגיגיות יתרה'. 'המפלגה הליברלית הוקמה – מחפשת מנהיג', ידיעות אחרונות, 26 באפריל 1961.
129. הרצל רוזנבלום, 'בידידות וברצינות', ידיעות אחרונות, 26 באפריל 1961.
130. יעקב טלמון, הליברליזם במבחן זמננו: דברים בכנס היסוד של המפלגה הליברלית, [ללא מקום הוצאה] 1961.
131. אבנרי, הקשר הליברלי, עמ' 22, 63.
132. הציטוטים מגליון הבוקר, 27 באפריל 1961.

רבי־משקל שהיו קיימים אלא שעד עתה היו לרוב חבויים ומפוצלים. החגיגיות של כנס היסוד הגבירה את האופטימיות בנוגע לסיכויי ההצלחה בבחירות הקרובות.[133]

הארץ סיקר בהרחבה את כנס היסוד, כמעט כמו הבוקר. מאמר המערכת הגדיר את האירוע 'צעד פוליטי מכריע' והצביע על היווצרות כר נרחב לפעולה של המפלגה הליברלית על רקע חוסר יציבותה של מפא"י וכשלון הסתערותה של 'חרות' על השלטון בשנת 1959. לדעת המערכת, המפלגה החדשה מייצגת 'לא רק קו רעיוני עצמאי אלא גם זרמים חברתיים ומדיניים מובהקים בצבור הישראלי, בעלי דרך מחשבה מיושבת וזהירה והדוגלים בשמירה על ערכים תרבותיים והיסטוריים. זרמים אלה לא היו מיוצגים עד עתה לפי משקלם האמיתי בחיים הפוליטיים הישראליים'.[134] גם בימים שלאחר מכן הוסיפו כותבי המאמרים בעיתון להתייחס למפלגה החדשה בסקרנות אוהדת בדרך־כלל.

המפלגה הליברלית במערכת הבחירות

במערכת הפוליטית נערכו המפלגות היריבות להתמודדות עם הגורם החדש. בן־גוריון, שבמשך שנים קרא להקמת מפלגה אזרחית מאוחדת, לא בירך על המהלך ולא העריך שהוא צפוי להניב פרי אלקטורלי ניכר. ביומנו ציין בקצרה: 'נפטרה המפלגה הפרוגרסיבית', וחזה כי לאחר הבחירות תתאחד המפלגה החדשה עם תנועת החרות.[135] מפא"י, בעקבות העמדות שהשמיע מנהיגה בעבר בזכות איחוד הכוחות הפוליטיים המפוצלים בישראל, בירכה כ'מעשה נכון' את עצם ייסוד המפלגה החדשה, אך מיהרה להצביע על מגרעותיה. הפועל הצעיר הדגיש כי הליברליזם של המאה ה־19 'שבק חיים לכל חי [...] גם כתורה כלכלית וגם כתנועה פוליטית ירד מנכסיו'.[136] דוברי מפא"י ביקשו לערער על תוכנה הרעיוני של המפלגה החדשה. הם הביעו צער על בחירתה של המפלגה הפרוגרסיבית, ששיתפה פעולה עם תנועת העבודה לאורך השנים, לחצות את הקווים: 'בתוך המסגרת המאוחדת נחלש קולם של ידידי ציבור הפועלים ושותפיו וגברה ההשפעה הרעיונית של מתנגדיו ויריביו ההיסטוריים'.[137] גם מעל דפי חרות התקבל כנס היסוד בתגובות צוננות. העיתון הדגיש את הפער בין הבטחת

133. קול, מאבקים ומפעלים, עמ' 91.
134. 'מיום ליום: סיכויי המפלגה הליברלית החדשה', הארץ, 26 באפריל 1961.
135. יב"ג, 26 באפריל 1961, אב"ג. חודשיים קודם לכן, בראשית המגעים בין הציונים־הכלליים לפרוגרסיבים, העריך בן־גוריון שהמפלגה החדשה תרוויח כשני מנדטים לעומת ה־14 שהיו למפלגות בכנסת הרביעית. ראש הממשלה לא היה רחוק בהערכתו ממה שהיה עתיד להתרחש, אך סבר שהמנדטים יגיעו מתנועת החרות שתאבד מעט מכוחה: יב"ג, 17 בפברואר 1961.
136. זאב כרמי, 'נוכח הערכות הימין', הפועל הצעיר, 21 בפברואר 1961.
137. ברל פרימר, 'תשבץ ליברלי', שם, 17 באוגוסט 1961.

הליברלים לצרף קולות חדשים לבין הכנס שלא חידש דבר והציג את המפלגה החדשה כמיטת סדום הצרה מדי למידותיו של נחום גולדמן, שבחר להופיע בכנס רק כאורח.[138]

מה היתה מטרתה של המפלגה הליברלית במערכת הבחירות לכנסת החמישית? כדי לענות על שאלה זו יש לבחון בזהירות עד כמה ההצהרות על יומרת האלטרנטיבה מבטאות כוונה אמיתית או שנועדו להעניק תנופה לתעמולת הבחירות. בחוברות הסברה של המפלגה אמנם הודגש רעיון האלטרנטיבה כדרך לפתרון בעיות הדמוקרטיה בישראל: 'תפקידה העיקרי של המפלגה החדשה הוא – גיבוש גוף מדיני בעל משקל ואחריות שיהא בכוחו לשנות את יחסי הכוחות במדינה. לשמש מוקד להתלכדות קואליציונית ולאפשר חילופי שלטון, שהם נשמת אפו של כל משטר דמוקרטי תקין'.[139] ואולם נראה כי איש במפלגה הליברלית, על אף המשבר שפקד את מפלגת השלטון, לא האמין בסיכוייה להתמודד כשווה עם מפא"י. במהלך מערכת הבחירות, וככל שהתברר כי גולדמן מעדיף להמתין לתוצאותיהן ולא לנסות להשפיע עליהן וכי הבשורה שהביאו עמם מצטרפי 'הכוח השלישי' מוגבלת, גיבשו מנהיגי המפלגה הליברלית מטרות צנועות יותר. הם קיוו לנצח את תנועת החרות ולהפוך למפלגה השנייה בגודלה בכנסת, ואף העריכו שבעקבות התחזקותם בבחירות יוכלו לכפות על מפא"י קואליציה בתנאים שונים מאלה שהתקיימו עד תחילת שנות השישים (בלי רוב לשרי מפא"י).[140] ארצי כתב: 'שאיפתנו העיקרית איננה הפלת המשטר של מפא"י כי אם הקמת מפלגה חזקה שתוכל להשפיע על השלטון, הן עם מפא"י והן בלעדיה'; וקול כתב על 'מאבק איתנים למען ערכי הדימוקרטיה המתוקנת, המתבססת על משטר של צדק והגינות, על סובלנות וכבוד הדדי ועל משטר קואליציוני בריא בעתיד'.[141] מדברי מנהיג 'העובד הציוני', שהיה הכוח המניע המרכזי מאחורי מהלך האיחוד, עולה שכל כוונתו היתה לחזק את שיווי־המשקל הפוליטי בישראל ולתקן את דרכיה של מפלגת השלטון: 'אם מפא"י תדע שיש לה מתחרה רציני, העלול להיות לעומתה שווה כוח או השפעה, היא תחדל מהזלזול בזולתה, מיהירותה, ותחזור להיות מפלגה קונסטרוקטיבית־חלוצית כפי שהייתה בעבר'.[142]

מעבר לשאלת היומרה הפוליטית, ההסברה הליברלית במערכת הבחירות הבליטה את נושאי המשטר, הכלכלה והחברה. היא הדגישה את הצורך בחוקת יסוד שתבטיח את חירויות האזרח, זכויותיו וחובותיו ותגדיר את סמכויות השלטון. נושא מרכזי אחר שהובלט בתעמולת המפלגה היה הצורך להנהיג ביטוח בריאות חובה באמצעות מוסד ממלכתי ולהעביר גם את

138. 'המסוגלת המפלגה הליברלית לחולל שינוי כלשהו במשטר?', **חרות**, 25 באפריל 1961; יוחנן בדר, 'מה למדנו מהכינוס ה"ליברלי"?', שם, 28 באפריל 1961.

139. **המטרה: התחדשות הדמוקרטיה הישראלית**, הוצאת המפלגה הליברלית בישראל, ארכיון משואה אוס-11-7; 'יוסף ספיר: נציע קואליציה לאחה"ע, מפ"ם ודתיים – בלי מפא"י', **הבוקר**, 25 ביוני 1961.

140. נתן ינאי, **משברים פוליטיים בישראל: תקופת בן־גוריון**, ירושלים 1982, עמ' 171.

141. דברי ארצי, ארכיון משואה מ-3/32. דברי קול מצוטטים מספרו **משעולים בציונות ובליברליזם**, עמ' 27.

142. קול, **מאבקים ומפעלים**, עמ' 90.

שאר השירותים הממלכתיים של ההסתדרות למדינה. המפלגה הליברלית הבטיחה שוויון זכויות וחובות למיעוט הערבי וביטול הממשל הצבאי.[143] המכנה המשותף של הבטחות אלה היה ההסכמה ארוכת השנים במחנה הציוני הכללי על הצורך ברפורמות המפורטות וההנחה שצירוף התיקונים המוצעים יסייע להבראת היחסים בין הממשלה לחברה האזרחית ובכל מקרה יצמצם את כוחה של מפלגת השלטון. מערכת הבחירות המחישה למנהיגי המפלגה הליברלים את טשטוש התחומים בין פוליטיקה למשטר ובין מפא"י לממשלה. שיגור הטיל 'שביט 2' בעיצומה של מערכת הבחירות נתפס כניצול הכלים הבטחוניים־הממלכתיים לשירות התעמולה הפוליטית של בן־גוריון. ראשי המפלגה הליברלית לא המעיטו בחשיבות הבטחונית של הפיתוח הטכנולוגי־הצבאי, אולם הם מיהרו להדגיש את הסכנה הטוטליטרית הגלומה בניסיון להציג זהות בין המדינה ובטחונה לבין מפא"י.[144]

המפלגה החדשה נאלצה להתמודד עם מתקפות נמרצות משמאל ומימין.[145] תנועת החרות טענה בנחרצות כי הליברלים אינם מעוניינים באמת לאיים על 'המשטר הקיים' וכי כל מבוקשם הוא לשפר את עמדת המיקוח שלהם בעת כינון הקואליציה החדשה: 'אין הם אלא מתפללים לנתח שמן יותר בקואליציה עם מפ"ם'. נושאים אחרים שחזרו ועלו בתעמולת הבחירות של תנועת החרות כנגד המפלגה הליברלית היו הטענה על השתלטות הפרוגרסיבים על דרכה של המפלגה ועל המינימליזם המדיני והבטחוני שאפיין את מנהיגיה. הנושא הבטחוני היה אכן הבטן הרכה של המפלגה החדשה שניסתה, ללא הצלחה, לצרף לרשימתה קצין בכיר שיסייע לשנות את תדמיתה הרפה.[146] חלק ניכר מחֵצי הביקורת שהופנו כלפי הליברלים מצד שתי יריבותיה המרכזיות כוונו אל דעותיו החריגות של גולדמן. לא זו בלבד שהפוטנציאל המנהיגותי של גולדמן לא מומש אלא שהקו המינימליסטי שזוהה עמו הקל, כפי שחשש, את מלאכת התעמולה של יריבי הליברלים.[147] קול כתב על 'שיסוי מכוער נגד נשיא

143. **המטרה: התחדשות הדמוקרטיה הישראלית**, ארכיון משואה אוס-11-7.

144. מיכאל קרן, **בן־גוריון והאינטלקטואלים: עוצמה, דעת וכאריזמה**, קריית שדה בוקר 1988, עמ' 27; 'לשאלות השעה: מפא"י איננה המדינה', **הבוקר**, 12 ביולי 1961; אלימלך רימלט, 'המדינה – זה אנחנו', שם, 16 ביולי 1961.

145. מפא"י ותנועת החרות שיתפו פעולה זו עם זו בניסיון לשלול מהמפלגה הליברלית את הזכות להיות מסומנת באמצעות האות ל' בבחירות. לצורך זה הוקמה רשימת עולים מתימן שטענה כי היא ממשיכה את התאחדות התימנים שהשתמשה באות ל' במערכות הבחירות הראשונות. לבסוף, ב־19 ביולי 1961 אישר בית־המשפט העליון את האות ל' לליברלים, אולם הפרשה המחישה את ההתמודדות של הליברלים עם שתי המפלגות היריבות, משמאל ומימין, שחשו מאוימות מהמפלגה החדשה. ראו: 'לשאלות השעה: האות ל' ', **הבוקר**, 13 ביולי 1961; 'לשאלות השעה: ל' למפלגה הליברלית', שם, 20 ביולי 1961.

146. ראו לדוגמה את ביקורתו של עורך ידיעות אחרונות על עניין זה: הרצל רוזנבלום, 'חשבון ראשון', **ידיעות אחרונות**, 19 במאי 1961.

147. ראו לדוגמה מודעת בחירות של מפא"י, **הארץ**, 8 באוגוסט 1961, הרומזת שהוא משולל זכות להתערב במערכת הבחירות ומבקרת את הצהרותיו המדיניות התמוהות, ותשובתו של גולדמן: 'תשובה למבקרים',

ההסתדרות הציונית׳ והאשים כי ׳אנשים התופסים מקום נכבד במפא״י הם העושים את העבודה המלוכלכת הזאת׳.[148] רוזן לא קיבל את בקשתו של נשיא ההסתדרות הציונית להסתפק בפרסום מאמר תמיכה במפלגה החדשה עקב חששו שדברים שיאמר בלהט הוויכוח יסבו נזק למפלגה. הביוגרפית של רוזן מספרת כי הוא תבע מהמנהיג הציוני להופיע באספות הסברה ברחבי הארץ והבטיח ׳לחשוף את חזהו לחצים שנשלחים בכיוון גולדמן׳.[149] גולדמן נעתר להפצרות אלה, אך סיורו ברחבי הארץ לא עורר את ההתלהבות הצפויה. ארצי, שנלווה לאחדים מהסיורים, כתב: ׳דיפלומט הסלונים לא היה מנהיג להמונים. במפגשים עם אנשים מן השורה התגלה כאדם אפרורי. בקיאותו ברזי הציונות לא עוררה עניין. את העניינים הישראליים שעל סדר היום לא הכיר במידה מספקת, וגישתו התיאורטית עוררה בשומעים אדישות׳.[150] בסופו של דבר שהה גולדמן בארץ בשבועיים האחרונים שלפני הבחירות והשתתף בתשע אספות. על דפי הבוקר נסקר ביקורו בהבלטה ובכותרות ענקיות. הוא הוצג כ׳ריש גלותא׳, כמנהיג בעל שם עולמי וכמי שמציע אלטרנטיבה למדיניות ממשלת ישראל. הודגשו גם פעולותיו של נשיא ההסתדרות הציונית בניסיון להשיג פיצויים לניצולי שואה מהונגריה ומיוון כדי לזקוף את ההטבות הכלכליות לזכותה של המפלגה הליברלית.[151]

נושא אחר שעמד במרכז המתקפה על המפלגה הליברלית נגע להסכמתה של המפלגה הפרוגרסיבית הקונסטרוקטיבית להתאחד עם הגורם האינטרסנטי של הציונים־הכלליים. מפא״י הציגה את המפלגה הליברלית כמפלגה רֵאקציונית ששולטים בה ׳ספסרים׳, אנשי הכרס הגדולה והסיגר הגדול. בחוברת תעמולה שהוציאה מפא״י לקראת הבחירות בחרה המפלגה לשוב ולהזכיר את חטאי הבורגנות העברית מתקופת היישוב:

> הם נלחמו נגד הפועל העברי כדי להעסיק במשקיהם פועלים חורניים בגרוש. הם נעזרו במשטרה הבריטית כדי לאסור משמרות של פועלים עברים שעמדו על זכותם לעבודה במולדת. הם נלחמו אז נגד בחירות דמוקרטיות בערים ובמושבות, נגד כל מאמץ להקנות זכות בחירה למי שידו לא השיגה לשלם מסי רכוש. הם נלחמו אז נגד ההסתדרות ונגד סמכותו של הוועד הלאומי, שהיה עד לפני קום המדינה המוסד העליון של היישוב העברי,[152]

שם, 11 באוגוסט 1961. בן־גוריון בנאומיו כינה את גולדמן בלעג ׳האורח החשוב מניו־יורק׳. ראו לדוגמה את נאומו בכנס בעלי־המלאכה, 7 באוגוסט 1961, אב״ג, תכ״כ.

148. קול, **משעולים בציונות ובליברליזם**, עמ׳ 86.

149. בונדי, **פליקס**, עמ׳ 558.

150. ארצי, **משעולים בציונות ובליברליזם**, עמ׳ 208.

151. ׳ד״ר גולדמן: במסע הבחירות אעלה הבעיות הגדולות של ישראל ועתידה׳, **הבוקר**, 3 באוגוסט 1961; גרשון הל, ׳ריש גלותא עולה לישראל׳, שם, 4 באוגוסט 1961; ׳ד״ר גולדמן יצא לאתונה לשיחות פיצויים לעולי יוון׳, שם, 9 במאי 1961.

152. **דעתנו על: הדמות מאחורי הצעיף**, בהוצאת מפא״י/המרכז – מחלקת ההסברה, אמ״ע 4-13-1959-102. ראו גם מודעה של מפא״י: ׳השדות שהם לא זרעו׳, **הארץ**, 9 באוגוסט 1961.

על סמך תזכורת זו הביעו דוברי מפלגת השלטון פליאה על המפלגה הפרוגרסיבית ('מפלגה שקטה, בעלת סגנון של אפוטרופוס על נכסי המוסר הלאומיים'), שבחרה להתאחד עם מי שרק לפני שנים ספורות שקדו על הקמת מפלגת ימין עם תנועת החרות.

הליברלים היו ערים למעמדם הדחוק באתוס הציוני והשתדלו להדוף את ההאשמות[153] ולהבליט את חלקם במפעל הציוני: 'אין לנו להתבייש במעשי עברנו. ההיסטוריה יודעת חלקו של הציבור המאורגן בשורותינו בתקופה של "המדינה בדרך", בהתיישבות, בעלייה ב', בהגנה, בהבטחת מימון "המדינה בדרך". עשינו את שלנו להקמת המדינה ולהנחת יסודותיה הממלכתיים, כדי לשוות לה דמות של מדינה דמוקרטית מתוקנת'.[154]

תוצאות הבחירות והתגובות במפלגה

במהלך מערכת הבחירות הביעו מנהיגי המפלגה אופטימיות בנוגע להישג האלקטורלי המשוער הצפוי לה: ספיר הציב יעד של 25 מנדטים וקול העריך במכתב לגולדמן כי המפלגה תזכה ב־20 עד 25 מנדטים.[155] סמוך ליום הבחירות ערכו במטה המפלגה משחק ניחושים בין בכיריה. מקריאת הטפסים שנשמרו עולה כי הכול צפו שמפא"י תשמור על מעמדה ולא תרד מ־40 מנדטים, והיתה גם תמימות דעים שהמפלגה הליברלית עתידה לגבור על תנועת החרות ולגרום לירידה בכוחה.[156]

עם פרסום התוצאות התברר שהמפלגה הליברלית קיבלה בבחירות לכנסת החמישית 137,599 קולות, 13.6 אחוז מכלל המצביעים, וזכתה ב־17 מנדטים. תוצאות הבחירות התקבלו במפלגה ברגשות מעורבים. מחד גיסא, כפי שהבליטו בתגובות הרשמיות, שמחו מנהיגי המפלגה על היותה המפלגה העיקרית בבחירות לכנסת החמישית שכוחה עלה לעומת הכנסת הקודמת.[157] מאידך גיסא, העובדה שהמפלגה לא הפכה לשנייה בגודלה בכנסת ושתנועת

153. ראו לדוגמה: יוסף ספיר, 'כל ההצהרות של דוברי מפא"י, כאילו המפלגה הליברלית היא מפלגה בורגנית, אין להם שום אחיזה במציאות', הודעה לעיתונות, 24 ביוני 1961, מזב"י ה 1/19-3; יוסף ספיר, 'השמרנות לא תהיה תכונתה של המפלגה החדשה', הבוקר, 19 באפריל 1961.

154. מצוטט מתמליל שידור הבחירות של פנחס רוזן, שלושה ימים לפני הבחירות לכנסת החמישית, ארכיון משואה מ־7/42.

155. עמיר ואלירז, 'פנים חדשות במראה המפלגתית' (לעיל הערה 101); קול לגולדמן, 26 בפברואר 1961, ארכיון משואה מ־4/32.

156. ארכיון משואה, מ־5/90. השוו: אבנרי, הקשר הליברלי, עמ' 58. תחזיתו של משה ניסים, שלא הוצב במקום רֵאלי ברשימת מועמדי הליברלים, היתה הקרובה ביותר לתוצאות האמת. הוא סבר שהמפלגה הליברלית תזכה ב־18 מנדטים ואילו חרות תסתפק ב־15. שאר בכירי הליברלים היו משוכנעים כי הפער בין שתי המפלגות יהיה גדול יותר. בספרו של אבנרי מופיעה הטענה המוטעית שמשה ניסים העריך נכונה כי הליברלים יזכו ב־17 מנדטים.

157. 'נצחון לליברלים בבחירות לכנסת', הבוקר, 17 באוגוסט 1961.

החרות שמרה על כוחה והשיגה כאלף קולות יותר גרמה לאכזבה רבה. מאמר המערכת של הבוקר נאלץ להודות: 'על כל פנים לא חלה המהפכה ביחסי הכוחות שלה ציפו רבים במדינת ישראל'. הכותב הבליט את מיליוני הל"י שהשקיעה מפא"י בתעמולת הבחירות מזה, ואת קשייה הארגוניים של המפלגה הליברלית החדשה מזה, והוסיף: "היה עוד צורך בעבודת גיבוש והרחבה מאומצת, בכדי שתוכל להציג עצמה כאותה המפלגה היריבה העיקרית למפא"י. [...] חרות בניגוד לניחושים רבים, החזיקה מעמד יפה'.[158]

תוצאות הבחירות חזרו והבליטו את הדילמות שהיה על המפלגה הליברלית להתמודד עמן. התוצאות הצביעו במובהק על יחס המגזרים השונים בחברה למפלגה החדשה. בזמן שאלפי קולות של בני המעמד הבינוני האשכנזי עברו ממפא"י למפלגה הליברלית, בלטה חולשת המפלגה בשכונות העולים המזרחים ובעיירות הפיתוח. הקלפיות בשכונות השונות בתל־אביב הבהירו את התמונה: בשכונות הצפוניות נבנו הליברלים על חשבון מפא"י ואילו בשכונות הדרום נבנתה תנועת החרות מירידת התמיכה במפלגת השלטון. המפלגה הליברלית זכתה באחוזים בודדים בדרום תל־אביב.[159] יומרת ההנהגה להפוך את המפלגה לעממית התגלתה כחסרת בסיס במציאות. 'הפרשה', שסייעה לאיחוד בציונות הכללית, העסיקה בעיקר את הציבור הוותיק בישראל שיכול להרשות לעצמו להיות מוטרד משאלות של משטר ודפוסי שלטון. 'הפרשה' נותרה הרחק מתחום התעניינותה של 'ישראל השנייה', וגם גולדמן המינימליסט והזר היה רחוק מלהיות הדמות המתאימה להתחרות על קולות בוחרי תנועת החרות.[160] המסרים הליברליים התגלו בלתי־רלוונטיים בשכונות ובעיירות: מפלגה בורגנית הדואגת להסדרת היחסים בין השכבות המבוססות לבין קופת המדינה לא יכלה לזכות בתמיכת הציבור המזרחי. ראשי המפלגה הליברלית היו מודעים לתהליך, גם אם כלפי חוץ ניסו להציג שביעות רצון מהתמיכה העממית שהשיגו.[161] ארצי קבע במפורש במכתב לגולדמן, שבוע לאחר הבחירות, כי באזורי העלייה החדשה תנועת החרות היא שהתחרתה במפא"י. מזכ"ל הליברלים העריך כי שלושה מנדטים 'נדדו' ממפא"י אל חרות וקיזזו את הפסד הקולות של תנועת החרות למפלגה הליברלית בקרב המעמד הבינוני: 'חרות נהפכה לאלטרנטיבה למפא"י באיזורי הפיתוח. כל מי ששונא את מפא"י לא ראה את האלטרנטיבה בליברלים, בעלי השפה האינטלגנטית והמתונה, המדגישים גישות

158. 'לשאלות השעה: תוצאות הבחירות: רושם ראשון', הבוקר, 17 באוגוסט 1961. במאמר המערכת של חרות נכתב בשמחה 'הליברלים – למרות שחצנותה אינה אלטרנטיבה': 'בשערי חרות – הלקח הראשון', חרות, 17 באוגוסט 1961.

159. צבי אלגת, 'הליברלים בשכונות הצפון וחרות בדרום – נטלו מקולות מפא"י בתל־אביב', מעריב, 20 באוגוסט 1961.

160. 'מיום ליום: בשוך מערכת הבחירות', הארץ, 17 באוגוסט 1961.

161. ראו לדוגמה את נסיונו של קול להצביע על גידול מסוים בתמיכה העממית במפלגה המאוחדת לעומת הציונים־הכלליים והפרוגרסיבים. משה קול, 'הליברלים – מפלגה עממית', הארץ, 23 באוגוסט 1961.

קונסטיטוציונליות, כי אם ב"חרות" שדיברה בשפה פשוטה, קיצונית ואמוציונלית'.[162] ארצי קבע במפורש: 'בבחירות אלו התגלינו שוב כמפלגה של היישוב הוותיק, עלינו להתאים דרכי פעולתנו וסגנוננו כדי להתחזק גם ביישוב החדש וזו בעייה ארגונית לעתיד'. המכתב גם מגלה את הלך־הרוח בקרב יוצאי המפלגה הפרוגרסיבית ואת הזלזול, שהשתדלו להסתירו, בשותפים החדשים שלהם מהציונים־הכלליים:

> אילו הלכו שתי הרשימות בנפרד, כי אז היו הפרוגרסיבים עולים במנדט אחד שהיה בא מחוגי העילית החברתית. קולות משורות ההמונים לא היו מקבלים. שכן שוב הייתה מועלית הטענה שזו מפלגה קטנה, אריסטוקרטית ואילו הכלליים היו יורדים בהרבה לעומת כוחם בכנסת הרביעית שכן לא היה להם במה לבוא לציבור, לא מבחינה פרוגרמטית ולא מבחינה פרסונלית. והעובדה שכל מערכת הבחירות של הליברלים התנהלה בסימן של התכנית ושל אישי הפרוגרסיביים – מוכיחה זאת.

ארצי לא היה בודד בהערכתו שהמפלגה הפרוגרסיבית השתלטה למעשה על המפלגה הליברלית. הררי שוחח עם בן־גוריון ומסר לו כי בתוך הציונים־הכלליים יש הרס כללי על רקע העובדה שרק שבעה מחברי הכנסת הליברליים באו משורותיהם.[163] על־פי עדותו של ראש הממשלה, גם הערכתו של רוזן היתה דומה. בשיחה עם גיורא יוספטל מזכ"ל מפא"י הבהיר שר המשפטים רוזן כי הליברלים דורשים שלושה תיקים בממשלה: שניים מהם למנהיגי הפרוגרסיבים לשעבר (הררי וקול – רוזן הודיע שאיננו מעוניין לכהן עוד בממשלה) ואחד לספיר, מנהיג הציונים־הכלליים. רוזן תיאר את הציונים־הכלליים כהרוסים ומפוררים: 'איש לא מדבר עם חברו'.[164]

המפלגה הליברלית היתה יכולה אפוא להיות מרוצה מתוצאות הבחירות רק באופן מוגבל. לא היה אפשר לראות בגידול במספר המנדטים כישלון, אך היה מוגזם לראות בשיעור התמיכה שזכתה בו, על רקע מערכת הבחירות בעלת האופי האזרחי במהותו, הישג מבטיח. מבט מעמיק מלמד על משמעותן מרחיקת הלכת של תוצאות הבחירות לכנסת החמישית. על אף רוממות האלטרנטיבה בגרונה של המפלגה הליברלית, הצליח בגין להבהיר לכול כי אין אפשרות להקים אלטרנטיבה לשלטון מפא"י בלעדיו ובלי תנועתו. במאבק בין הימין הלאומי של 'חרות' לבין הימין הבורגני או המרכז השמרני של הליברלים בשאלה מי יוכל לגבש סביבו גרעין לאלטרנטיבה שלטונית ניצח מנחם בגין את המפלגה שמיזגה לתוכה ציונים־כלליים ופרוגרסיבים. הגורם שהגביל, כאמור, את פוטנציאל הצמיחה של המפלגה הליברלית היה התמיכה המצומצמת ביותר שזכתה בה בקרב הבוחרים המזרחים. הברית שנוצרה בין בגין לבין קבוצת המצביעים הזאת, שכוחה האלקטורלי הלך וגדל מבחירות

162. יצחק ארצי לנחום גולדמן, 22 באוגוסט 1961, אצ"מ, ארכיון נחום גולדמן, Z 6/1903 .
163. יב"ג, 13 בספטמבר 1961, אב"ג.
164. שם, 5 בספטמבר 1961.

לבחירות, חסמה למעשה כל אפשרות ליצירת אלטרנטיבה ללא שילובה של תנועת החרות. הדילמה היסודית שעמדה בבסיס זהותה של המפלגה הליברלית היתה לאן פניה מועדות: לגיבוש דרך אלטרנטיבית באופוזיציה או להמשך הניסיון ארוך השנים של הפרוגרסיבים להשפיע על מדיניות הממשלה מבפנים. תוצאות הבחירות הסירו מעל הפרק את האפשרות הראשונה. המפלגה הליברלית היתה חייבת לחפש את דרכה לעמדת השפעה בתוך ממשלת מפא"י, אלא שגם אפשרות זו היתה עתידה, לאכזבת מנהיגיה ואף לתדהמתם, לא להתממש.

הליברלים ו'מועדון הארבע'

מיד לאחר הבחירות פנה אשכול אל קול וביקש להתחיל בשיחות לגיבוש קואליציה. הליברלים בחרו ועדה פריטטית של עשרה חברים ונראה שהיו שיחות ראשוניות בין הצדדים.[165] הליברלים מיהרו להכניס את דגל האלטרנטיבה לארון והבהירו כי בוחריהם רוצים לראות אותם משפיעים בממשלה:

> נראה לנו, שציבור הבוחרים שהצביע עבור הליברלים רצה לראות אותם יותר כשותף לממשלה מאשר כאופוזיציה. אין כאן מסקנה, שהליברלים חייבים בכל מחיר להיות בממשלה. מסקנה כזאת היתה יכולה להיות הרת־אסון למפלגה החדשה. מי שרצה באופוזיציה, נתן את קולו בעיקר ל'חרות', שהכריזה שבכוונתה להישאר באופוזיציה, ומי שהצביע בעד הליברלים, רצה לראותם בממשלה, אולם בתנאים אחרים מאשר השתתפו בממשלות של ישראל מפלגות הציונים־הכלליים והפרוגרסיבים.[166]

ואולם, כעבור ימים מספר הצטרפה המפלגה הליברלית ליוזמת 'מועדון הארבע'. ההצטרפות נבעה מניתוח המציאות החדשה שנוצרה, כך היה נדמה לרבים, במערכת הפוליטית הישראלית לאחר הבחירות לכנסת החמישית. ירידתה של מפא"י ל־42 חברי כנסת והעובדה שבעקבות הקמתה של המפלגה הליברלית איבדה את בעלת־הברית הפרוגרסיבית כעוגן הצלה להקמת קואליציה צרה, יצרו לבן־גוריון תנאים שהקשו להרכיב ממשלה. עוד יותר מאובדן חמשת המנדטים של מפא"י גרמה האווירה הביקורתית שנוצרה בימי 'הפרשה' כלפי מפלגת השלטון והעומד בראשה להתארגנות חסרת תקדים של המפלגות הבינוניות בכנסת, בניסיון לכפות על בן־גוריון ועל מפלגתו כללי משחק קואליציוניים חדשים. המפלגות שהצטרפו בעבר לקואליציות שהקימה מפא"י חשו על בשרן כי ההגמוניה המפא"ית נובעת בין השאר מהמוסכמה שבכל ממשלה בישראל מובטח מראש רוב של שרים ממפלגת השלטון. הן החליטו לצמצם את מרחב התמרון של בן־גוריון ולהתלכד לגוש שיוכל לכפות על הקמה של קואליציה מסוג

165. קול, **מאבקים ומפעלים**, עמ' 91; בונדי, **פליקס**, עמ' 560.
166. משה קול, 'תנאי הליברלים להצטרפות לקואליציה', **תמורות**, יב, 387 (ספטמבר 1961).

חדש. המפלגה הליברלית, המפד"ל, מפ"ם ואחדות־העבודה הכריזו על תיאום מהלכיהן והודיעו כי תנאי לכניסתן המשותפת לממשלת מפא"י הוא שוויון של מספר השרים ממפלגת השלטון למספר השרים משאר השותפות הקואליציוניות. העובדה שמספר חברי הכנסת של ארבע המפלגות היה שווה למספר חברי הכנסת של מפא"י ורשימות הלוויין הערביות שלה (46 לכל גוש), הקנתה בסיס לגיטימי ולא רק פוליטי לדרישתן.

שיתוף־הפעולה בין המפלגה הליברלית למפלגות השמאל ביוזמה זו, על אף חילוקי הדעות העמוקים בהשקפות המדיניות, נוצר על רקע אווירת המיאוס משלטונה הבלעדי של מפא"י בעקבות 'הפרשה'. ואולם הקמת החזית המרובעת מכאן, והתעקשותה של מפא"י שלא לוותר על כושר ההכרעה שהבטיח לה רוב בממשלה מכאן, גרמו להארכת המשא־ומתן הקואליציוני בזמן רב מעבר למקובל. על רקע זה נטל אשכול על עצמו את מלאכת הרכבת הקואליציה ובכמה מהלכים שהיו בבחינת מלאכת מחשבת פוליטית הצליח לעקר את מאבקו של 'מועדון הארבע' ולהביא לידי פירוקו. ארבע המפלגות נוכחו כי המהלך שיזמו הגיע לכלל מיצוי מכיוון שלא עמדה לפניהן אפשרות מעשית להקים קואליציה חלופית, בין היתר בעקבות סירובן הצפוי של מפלגות השמאל להסכים לכינון קואליציה בהשתתפות תנועת החרות.[167]

עם התפרקות 'מועדון הארבע' החלו האשמות הדדיות בין מפלגות השמאל לבין המפלגה הליברלית בדבר האחריות לכישלון.[168] קול טען כי הליברלים הסכימו להתחיל משא־ומתן נפרד עם מפא"י משנוכחו לדעת כי המגעים הממושכים בין 'המועדון' לבין מפא"י נקלעו למבוי סתום: ' "מועדון הארבע" לא השיג את מטרתו. חולשתו העיקרית הייתה בכך שחסרה לו תכנית אלטרנטיבית לפעולה שעה שהגיעה התשובה השלילית המוחלטת של מפא"י להצעתו. הדבר היחידי שה"מועדון" יכול להשיג במצב זה של חולשה היה משבר הנמשך חודשים רבים בלי שתקום ממשלה יציבה. לזאת התנגדנו, אנו הליברלים'.[169] טענה אחרת של דוברי המפלגה הליברלית היתה כי החזית המשותפת התפרקה עקב התעקשותן של מפלגות השמאל להותיר את תנועת החרות מחוץ ליוזמה.[170] להערכתי, טיעון זה הוא אפולוגטיקה שנועדה להצדיק את הסכמתה של המפלגה הליברלית לקיים משא־ומתן נפרד עם מפא"י. אמנם מבחינה מספרית היה אפשר להקים קואליציה של חמש מפלגות, 'ממפ"ם ועד חרות', ולהמחיש למפא"י את עוצמת הכעס שהצטבר כלפיה בעקבות שלטונה הממושך.[171]

167. יוסי גולדשטיין, **אשכול: ביוגרפיה**, ירושלים 2003, עמ' 438. ראו שם סקירת מהלכיו של אשכול.

168. למפלגה הליברלית, לאחדות־העבודה ולמפ"ם היה ברור שהמפד"ל מעולם לא היתה נחושה 'להעניש' את מפא"י על 'הפרשה'. חיים משה שפירא, מנהיג המפד"ל, המליץ כבר בשלב מוקדם להציע למפא"י רוב מסויג בממשלה עם ארבע חברות ה'מועדון'.

169. קול, 'הליברלים לאחר כינון הממשלה', **משעולים בציונות ובליברליזם**, עמ' 95.

170. יצחק ארצי, 'הערכות ודעות: מועדון הארבע: ניסיון פוליטי שנכשל', **תמורות**, א-ב, 388-389 (נובמבר 1961).

171. בגין הודיע במפורש כי תנועתו לא תתמוך בקואליציה כל עוד לא יהיה לה ייצוג בממשלה.

ואולם גם דוברי הליברלים נאלצו להודות שלא היתה כל אפשרות מעשית לכונן קואליציה בת קיימא ובתוכה ניגודים כה חריפים בשאלות של מדיניות חוץ וביטחון, כלכלה וחברה ודת ומדינה, בלי שבמרכז הממשלה תעמוד מפלגת ציר גדולה כגורם מאזן ומכריע.[172] לפיכך, בפניית המפלגה הליברלית לשותפותיה ב'מועדון' לצרף את תנועת החרות למהלך יש לראות תכסיס פוליטי שנועד לפלס את דרכה לקואליציה צרה עם מפא"י. מנהיגי המפלגה נעזרו בתכסיס זה כדי להוכיח גם למפלגות השמאל, אך לא פחות גם לחברי השורה במפלגה הליברלית, כי אין תוחלת בהמשך ההתעקשות על 'מועדון הארבע' וכי הדרך היחידה ליציאה מהקיפאון הפוליטי היא דרך המשא־ומתן הנפרד עם אשכול.

מכל מקום, אשכול החל לנהל משא־ומתן במקביל עם כל אחת מהמפלגות בנפרד והצליח לקראת סוף אוקטובר 1961 לגבש טיוטה לשתי קואליציות אפשריות: האחת עם המפד"ל ועם אחדות־העבודה, והאחרת עם המפד"ל ועם המפלגה הליברלית. בשלב זה כבר הכריעו הליברלים בעד הצטרפות לממשלה צרה, הגיעו להסכמה על ארבעה תיקים שיוקצו לראשי המפלגה וסיכמו את רוב מרכיבי קווי היסוד הקואליציוניים. היות שהיו משוכנעים ברצונם של בן־גוריון ואשכול להקים קואליציה משותפת, הזמינו את חברי מרכז המפלגה הליברלית לכינוס שנועד להכריע סופית בדבר כניסת המפלגה לממשלה. נראה כי איש מהמנהיגים לא היה מוכן להפתעה שציפתה להם בהמשך הערב. ב־27 באוקטובר 1961 התכנסה מזכירות מפא"י לישיבה גורלית שהפכה את הקערה על פיה. כמעט כל חברי המזכירות תמכו בהקמת ממשלה רחבה ובה המפלגה הליברלית, המפד"ל ואחדות־העבודה, אך משהתברר להם שאחדות־העבודה אינה מסכימה להיכנס לממשלה עם הליברלים – הכריעו בעד ממשלה עם אחדות־העבודה. השיקולים שהשפיעו על ההכרעה במזכירות מפא"י היו פנים־מפלגתיים במהותם: ברקע ההחלטה לדחוק את המפלגה הליברלית עמד החשש מתסיסה פנימית שתתרחש בשורות המפלגה אם יוחלט להעדיף מפלגה בורגנית מקואליציה פועלית, וכן משום שהדור הוותיק של הנהגת המפלגה העדיף לקרב את אחדות־העבודה באמצעות ממשלה משותפת, וזו תביא בסופו של דבר ליצירת ברית פוליטית קבועה, בדמות 'המערך' לעתיד.[173] המייצגת המובהקת של ההתנגדות למפלגה הליברלית היתה שרת החוץ גולדה מאיר. היא ושותפיה לדור הוותיק של המנהיגים היו מעוניינים, כידוע, בהנהגה האקטיביסטית והצעירה יחסית של אחדות־העבודה כמשקל נגד במאבקם המתמשך עם 'צעירי בן־גוריון'. עובדת גודלה היחסי של המפלגה הליברלית הגבירה את ההסתייגות של הנהגת מפא"י משיתופה בקואליציה. שלא כמפלגה הפרוגרסיבית שהיתה קטנה ולכן בעלת השפעה מוגבלת, גבר החשש שהמפלגה הליברלית תדרוש מחיר גבוה תמורת השתתפותה בממשלה – מצב שבו תיפגע הדומיננטיות

172. דוד שלומי, 'מבית ומחוץ: מפלגותינו לאחר "הפרשה" ', תמורות, א-ב, 388-389 (נובמבר 1961).
173. ראו דברי ישראל גורי וזאב הרינג בישיבת מזכירות מפא"י, 27 באוקטובר 1961, אב"ג, חטיבת פרוטוקולים. כל הציטוטים הבאים נלקחו מפרוטוקול זה, אלא אם כן נכתב אחרת.

של מפא"י בממשלה.[174] שרת החוץ הציגה את תמיכתה בממשלת פועלים כחלק מהרצון למנוע תהליכים שליליים שיתרחשו אם שרי המפלגה הליברלית יזכו בעמדת השפעה בממשלה. גולדה הזהירה בתוקף מפני מעשיהם של שרים ליברלים. היא לא התמקדה רק ביוצאי הציונים־הכלליים אלא קבעה שאם קול יהיה שר החינוך תהיה זו בושה!

ראש הממשלה היה מעוניין בקואליציה עם המפלגה הליברלית משום שהיה מעוניין כנראה לסכל את הפגיעה הצפויה במקורביו הצעירים במקרה של התקרבות בין אחדות־העבודה למפא"י. בן־גוריון גם העדיף שותפות עם הליברלים משום שקיווה כי בדרך זו יוכל לקדם את יוזמתו לשינוי שיטת הבחירות, לחזק את הקו הממלכתי במדיניות הממשלה ולשפר את היחסים עם התנועה הציונית בחו"ל. ואולם הנימוק המרכזי שהשמיע בן־גוריון במהלך המשא־ומתן הקואליציוני בעד הקמת ממשלה משותפת עם המפלגה הליברלית ולא עם אחדות־העבודה היה חששו כי דחיקתם של הליברלים לאופוזיציה תביא את מנהיגיהם, בהכרח, לידי יצירת ברית פוליטית עם תנועת החרות. ימי סתיו 1961 היו אחת מתקופות השיא של חרדת בן־גוריון מפני 'הסכנה הפשיסטית' הגלומה במנחם בגין ובתנועתו. בשיחה אישית הוא הזהיר את הררי כי התנהגותן של מפלגות השמאל תעזור לבגין להגיע לשלטון יחיד, להחליף את צמרת הצבא ולהשתלט בכוח על הדמוקרטיה הישראלית.[175] בישיבת מזכירות מפא"י המוזכרת לעיל התערב ראש הממשלה בדיון בראותו שרוח הדוברים נושבת לטובת אחדות מפלגות הפועלים. הוא הגדיר את ההכרעה הצפויה להתקבל בישיבה כגורלית וקבע כי דחיית הליברלים תדחק אותם לזרועות 'חרות'. בדברי בן־גוריון חזרה נבואת הזעם הקבועה שלו על הסכנה שבבחירות הבאות תנצח תנועת החרות והגרעין הפשיסטי בתוכה יפעל לחיסול הדמוקרטיה בישראל. גולדה מאיר קיבלה את ניתוחו של בן־גוריון בדבר הסכנה הנשקפת מתנועת החרות, אולם היא לא היתה מוכנה לוותר על ההזדמנות הפוליטית שנקרתה בדרכה של מפא"י – לקרב אליה את אחדות־העבודה לאחר שזו הסכימה סוף־סוף להינתק ממפ"ם. שרת החוץ קבעה במפורש שהמפלגה הליברלית, כולה או חלקה, תתאחד בסופו של דבר עם תנועת החרות, גם אם תהיה בקואליציה: 'הם ילכו בדרך הזאת בתוך הממשלה ומחוץ לממשלה, מפני שיש חלק במפלגה הליברלית שנפשם היא נפש "חרות". [...] אינני רואה הבדל בין סרלין לבין בדר ובן־אליעזר. אני מוכרחה להגיד שיש אנשים ב"חרות", שעם כל התנגדותי להם אני מעריכה אותם יותר מאשר את סרלין, מפני שהם מסורים לאיזה דבר. גם אם הדבר הזה הוא רע ולא נכון'. שאלת השפעת ההחלטה על יציבות המערכת הפוליטית, על עתיד תנועת העבודה מכאן ועל סכנת התחזקות הימין מכאן עמדה בבסיס נימוקיהם של רוב הדוברים. זלמן ארן, מאיר ארגוב ועקיבא גוברין הצטרפו לעמדתה

174. להסברים נוספים על שיקולי הדחייה של מזכירות מפא"י ראו: יונתן שפירא, **חברה בשבי הפוליטיקאים**, תל־אביב 1996, עמ' 89.

175. יב"ג, 13 בספטמבר 1961, אב"ג. חרדת בן־גוריון מעליית הפשיזם החרותי עלתה גם בשיחותיו עם מנהיגי אחדות־העבודה בימי המשא־ומתן הקואליציוני. שם, 12 ו־28 באוקטובר 1961.

של גולדה, דרשו לחזק את הברית עם מפלגות השמאל (בעיקר עם אחדות־העבודה) ולמנוע את המשך שיתוף־הפעולה שלהן עם תנועת החרות בנושאים שונים. המזכ"ל יוספטל, אבא אבן וישראל קרגמן תמכו בעמדת בן־גוריון, אולם הלך־הרוח בפגישה נטה לכיוון אחדות־העבודה ובתוך ימים ספורים סיכמה עמה מפא"י על הקמת ממשלה משותפת.

כך קרה שלאחר שכבר נקבע סיכום עקרוני בין אשכול לבין מנהיגי הליברלים על הקמת קואליציה הודיע יוספטל על החלטת מפא"י להותיר את קול, ספיר וחבריהם מחוץ לממשלה. לתדהמתם גילו ראשי הליברלים שנחסמה בפניהם גם האפשרות לשמש קורקטיבה. המפלגה שהתיימרה לשמש אלטרנטיבה שלטונית נדחתה בידי מפלגת השלטון והורחקה מכל עמדת השפעה מעשית. קול מספר בזכרונותיו כי בן־גוריון, שהיה מאוכזב מהחלטת מפלגתו, שלח את שמעון פרס אל מנהיגי הליברלים והפציר בהם להוסיף להתעקש ולדרוש ממפא"י לממש את ההסכם שנחתם בין המפלגות בקוותו שבדרך זו תיסלל דרכם של הליברלים לממשלה, אולם הפגיעה והביזוי מנעו כל מהלך זולת יציאתם של הליברלים לאופוזיציה.[176] מהדברים שאמר פרס בשיחה עם ראשי הליברלים עלה, שבבסיס שליחותו עמדה חרדתו של ראש הממשלה מההתפתחויות ההיסטוריות הצפויות מהותרת המפלגה הליברלית מחוץ לממשלה. בן־גוריון היה משוכנע כי במו־ידיה עוררה מפלגתו מחדש את הסכנה של חזרת הציונים־הכלליים לרעיון האיחוד עם תנועת החרות ועקב בדאגה אחר מהלכי המיזוג שקידם מנחם בגין.

קריאת האיחוד של מנחם בגין ודחייתה

עם פרסום תוצאות הבחירות הציע בגין לחבריו להנהלת תנועת החרות לפנות למפלגה הליברלית ונענה פה אחד. למחרת, ב־20 באוגוסט 1961, בירך בגין במכתבו את שני נשיאי המפלגה הליברלית על היבחרם לכנסת החמישית ופנה אליהם:

> הנהלת תנועת החרות הטילה עלי לפנות אליכם, כאל נשיאיהן לשעבר של שתי המפלגות מהן הורכבה המפלגה הליברלית, בהצעה לפתוח במשא ומתן על הקמת גוש פרלמנטרי, משותף לתנועת החרות ולמפלגה הליברלית. בין תנועת החרות לבין המפלגה הליברלית או חלקים בתוכה, ישנם הבדלים רציניים, אם מבחינת מסורת ועבר, ואם בשטח הרעיוני. אין טעם ואין צורך לנסות לטשטש את חשיבות ההבדלים האלה, או להסתירם או לסותרם, ואין לשלול משום צד את הזכות להתגאות דווקא במה שהוא נבדל מן הצד השני. אולם מעבר ומעל לכל ההבדלים האלה, קיים הכורח הלאומי והממלכתי – לא

176. קול, מאבקים ומפעלים, עמ' 92. קול קבל על שבן־גוריון הסכים לעמוד בראש ממשלה שלהרכבה התנגד ולא הציג זאת כאולטימטום. לטענתו, 'בן־גוריון היה יכול למנוע את ההתפתחויות ההיסטוריות השליליות'.

אהסס אם אומר ההיסטורי – להקים בעוד מועד כוח אלטרנטיבי למפלגת השלטון. אלטרנטיבה בראש ובראשונה במהותה המדיני, אך גם בכמותו הייצוגית.[177]

מעשית הציע בגין להקים, כצעד ראשון, גוש פרלמנטרי משותף של 34 חברי כנסת. הוא הדגיש כי הכוח הייצוגי של שתי המפלגות הוא כמעט(!) שקול ולכן אין לאף אחת מהמפלגות סיבה לחשוש מפני אובדן השפעתה בגוש המשותף ('מיוריזציה'). מנהיג 'חרות' הוסיף להצעתו חידוש, שלא הופיע במגעים הבין־מפלגתיים הקודמים בימין: הוא הציע שבתחילת הדיון יוסכם באילו סוגיות מסכימים שני הצדדים שלא להסכים והביע תקווה שבמשך הזמן ילך מספר נושאים אלה ויצטמצם יחד עם תהליך 'התקרבות מתמדת של לבבות ומוחות'.

המטרה הראשונה, הגלויה, של בגין היתה שאיפתו ליצור אלטרנטיבה פוליטית לשלטונה המתמשך של מפא"י. פנייתו של מנחם בגין למנהיגי המפלגה הליברלית בקיץ 1961 נעשתה בתנאים ייחודיים, שלא התקיימו לפני כן. הנתון המשמעותי הראשון היה מספר חברי הכנסת הגדול של שתי המפלגות יחד: 34 לעומת 42 של מפא"י. הגוש האזרחי־הימני זכה בראשונה במספר כה גדול של נציגים בכנסת שהתרכז בשתי מפלגות בלבד ולא התפצל בין רשימות רבות (הציונים־הכלליים, 'חרות', המפלגה הפרוגרסיבית ורשימות עדתיות). איחודן של שתי המפלגות היה עשוי להביא את ייצוגן ל'מרחק נגיעה' מעוצמתה של מפא"י. מטרה אחרת שבגין קיווה להשיג היתה למנוע ממפא"י להתאושש בקלות מהמשבר הפוליטי שפקד אותה. בגין הניח שהצטרפות של הליברלים לממשלה תבטיח ממשלה יציבה ותאפשר לבן־גוריון להחזיר למפלגתו את עוצמתה שלפני 'הפרשה'. ההצעה להקים גוש פרלמנטרי משותף נועדה לשכנע את המפלגה הליברלית לממש את הצהרתה מימי הבחירות ולפעול ליצירת אלטרנטיבה לשלטון מפא"י כחלק מתהליך ההבראה של הדמוקרטיה הישראלית. בגין קיווה כי הצעתו תמחיש לליברלים שהאפשרות להתמודד מול עוצמת מפא"י אינה מבוטלת וכך יחזק בתוכה את הגורמים שהתנגדו להצטרפותה לממשלה. נוסף על תקוותו של בגין לטרפד את כניסת הליברלים לממשלה, הוא גם ביקש לתקוע טריז בין שני מרכיבי המפלגה הליברלית, בהנחה שבקרב הציונים־הכלליים יהיו חברים מרכזיים שיתנגדו לסגירת האופציה של איחוד עם תנועת החרות.

קריאתו של בגין זכתה לגיבוי של העיתונות הבלתי־מפלגתית. שוקן, עורך הארץ, החליט לפרסם פנייה אישית אל ראשי המפלגה הליברלית בעניין הצורך לנטוש את 'השבי המרובע' ולהיענות לקריאת האיחוד של תנועת החרות. שוקן טען כי רתיעת הליברלים מבגין ומחבריו היא אנכרוניסטית וקרא להנהגת המפלגה להתגבר על חששותיה הנובעים בעיקר ממשקעים היסטוריים שנחתמו עם הקמת המדינה. הוא הצביע על היתרון ההדדי שיפיק כל צד מהאיחוד: הליברלים זקוקים ל'חרות' לשם התבססותם בשיכונים וביישובים של 'ישראל השנייה', ואילו 'חרות' זקוקה לכוחות האינטלקטואליים ולניסיון בכלכלה הישראלית המרוכזים במפלגה הליברלית:

177. מנחם בגין לפרץ ברנשטיין ולפנחס רוזן, 20 באוגוסט 1961, מוב"י פ 2-3-20.

השאיפה לאלטרנטיבה בשלטון תהיה לסיכוי של ממש כאשר מול קואליציה בין מפא"י למפלגות השמאל יגובש גוש המורכב משתי המפלגות הבלתי שמאליות החולשות כבר היום על כ־03% של המקומות בכנסת. פעילות אופוזיציונית במשך שנים אחדות, שבהן יוכל גוש זה ללבן לעצמו ולהסביר בציבור הרחב את תוכניתו האלטרנטיבית בכל שטחי הפעולה הממלכתית, תועיל להבראת חיינו הפוליטיים יותר מאשר הצטרפות הליברלים לקואליציה רחבה.[178]

פנייתו של בגין לנשיאי המפלגה הליברלית פורסמה בעיתונות לפני שהגיעו המכתבים ליעדם. עובדה זו הגבירה את חשדם של הליברלים כי מטרתו המרכזית של מנהיג 'חרות' היא תכסיסית וכי הוא מעוניין להביך את המפלגה החדשה באמצעות דיון פנימי שיחבל בתהליך גיבושה. אף־על־פי־כן, התגובה הראשונה במאמר המערכת של הבוקר, שכתב ברנשטיין, לא שללה את ההצעה על הסף: 'לאור תוצאות הבחירות יש מן ההגיון בהצעה זו, אך ספק, אם אלרגיות שטרם נעלמו, לא יגרמו להתנגדות ניכרת במפלגה הליברלית להצעה זו'.[179] ואולם בדיונים הרשמיים של מוסדות המפלגה הליברלית הסתמנה מגמה הפוכה. סיעת המפלגה בכנסת דנה חמש שעות בהצעתו של בגין. בדיון חזרה ועלתה ההאשמה שהפנייה היא תכסיסית, חותרת לפגוע בגיבוש המפלגה החדשה ועומדת בסתירה להתחייבויות של המפלגה הליברלית לבוחריה.[180] הנימוקים המרכזיים שנשמעו הבליטו את הפער בין שתי המפלגות. למשל, קול הדגיש כי 'תנועת החרות וליברליזם סוציאלי אינם יכולים לדור בכפיפה אחת'; יצחק גולן הצהיר: 'הבוחר לא נתן לנו מנדט להביא את בגין לשלטון'; ורימלט קבע: 'בין מפא"י לבין "חרות" קיימת קרבה יותר גדולה, מאשר בין הליברלים ו"חרות". הקמת גוש פרלמנטרי בעל אופי ימני תביא בהכרח לידי גיבוש חזית השמאל במדינה, וקיטוב יתר במדינה'.[181] רק בשוליים נשמעו גם דעות אחרות. משה ניסים, שהשתתף בישיבה אף שלא נבחר לכנסת, טען שכוונתו של בגין רצינית וקרא לפתוח במשא־ומתן עם תנועת החרות.[182] חבר הכנסת צבי צימרמן קרא לדחות את ההחלטה ולא למהר להשיב בשלילה.[183] ואולם בשלב הזה נטו רוב הציונים־הכלליים לשעבר שלא להעמיד את מפלגתם

178. גרשום שוקן, 'על הליברלים להשתחרר מן השבי המרובע', הארץ, 1 באוקטובר 1961.

179. 'לשאלות השעה: לקראת הרכבת ממשלה חדשה', הבוקר, 20 באוגוסט 1961.

180. ראו לדוגמה דברי רוזן, הררי, שערי ואף ספיר בדיון: פרוטוקול הדיון בסיעת המפלגה הליברלית, 27 באוגוסט 1961, ארכיון משואה פ־42/8.

181. שם. גם מזכ"ל המפלגה הליברלית, מטעם הציונים־הכלליים, שלל במאמר שפרסם התקרבות לתנועת החרות מכיוון ש'בינה לבין הליברלים אין מן המשותף לא בקו המחשבה העניני והמעשי, לא בדרך ההגשמה המושתתת על דיונים לגופם של דברים ולא בתחום השיפוט הפוליטי'. יוסף תמיר, 'איחוד ליברלים-חרות: שעטנז', הארץ, 31 באוגוסט 1961.

182. שם.

183. שם. עמדה דומה השמיע גם אריה דולצ'ין: 'אל לנו לדחות את היד המושטת. עלינו להקים ועדה שתבחן את העניין. בעניינים אלה אין מקום להחליט בפזיזות'.

בוויכוח פנימי. אפילו ברנשטיין, שתמך עקרונית ביוזמה, הצהיר בישיבה שאחדות המפלגה היא המטרה המרכזית ולכן יש לנסות לגבש החלטה פה אחד. ואכן ההחלטה היתה: 'סיעת הליברלים בכנסת קובעת שלא תתכן הקמת גוש פרלמנטרי, שמשמעותה המעשית איחוד סיעות של שתי מפלגות עצמאיות אשר גם יו"ר תנועת החרות מודה כי קיימים הבדלים רציניים ביניהן'.[184]

נראה שההחלטה הנחרצת של מוסדות הליברלים[185] לא שיקפה באופן מלא את עמדת ראשי הציונים־הכלליים לשעבר. נראה שספיר וחבריו לא חדלו לפתע פתאום להבין את היתרונות הפוליטיים הטמונים בריכוז הכוח בימין. עם זאת התייצבו רוב חברי הכנסת מיוצאי הציונים־הכלליים לימין שותפיהם החדשים מהפרוגרסיבים. ההסבר העיקרי לפער בין הרצון הבסיסי של ראשי הציונים־הכלליים באיחוד עם תנועת החרות לבין ההצהרות שהשמיעו והעמדה שנקטו בהצבעות בפועל טמון ככל הנראה בסיכום הג'נטלמני שהושג ערב הקמת המפלגה הליברלית.[186] כללו של דבר, מוסדות המפלגה הליברלית דחו ברוב קולות את הצעתו של בגין, וזה לא הופתע מהתשובה אך גם לא התכוון לוותר על יוזמתו. הוא היה עתיד לשוב ולהעלות אותה בהתמדה בשנים הקרובות. למאמר התשובה שפרסם בבטאון מפלגתו הוא קרא 'לנו אורך רוח'.[187]

אורך הרוח שהפגין מנהיג תנועת החרות השתלם. המפלגה הליברלית נדחקה לאופוזיציה שלא ברצונה. היא לא השכילה לנצל את התנאים האופטימליים שנוצרו בעקבות 'הפרשה' להצבת אלטרנטיבה אזרחית לשלטון מפא"י. מפא"י סירבה לשתף את הליברלים בשלטון ומנעה מהם הזדמנות להפגין את השפעתם על מדיניות הממשלה. באופוזיציה, בתחרות בין דוברי תנועת החרות, שבדיוני הכנסת נאמו מיד לאחר נציגי הממשלה, לבין דוברי המפלגה הליברלית, לא היה ספק שידם של אנשי 'חרות' על העליונה. הניסיון הקרוי 'המפלגה הליברלית' התקיים פחות מארבע שנים, ובסופן חזר הפילוג הציוני הכללי הישן והמוכר מימי המנדט. הציונים־הכלליים, שאיבדו לחלוטין את אמונתם ביכולתם להתמודד עצמאית בבחירות ושמצאו את עצמם ממלאים תפקיד משני במפלגה הליברלית, הגשימו את נבואתו של בן־גוריון והקימו עם תנועת החרות את גח"ל. המפלגה הפרוגרסיבית שינתה את שמה ל'מפלגה הליברלית־העצמאית', אך חזרה למעשה

184. ארכיון משואה פ-42/8; וכן: 'הסיעה הליברלית דחתה פה־אחד הצעת חרות על גוש פרלמנטרי', הבוקר, 28 באוגוסט 1961.

185. 'גם מרכז המפלגה הליברלית דחה את הצעת ה"גוש" עם חרות', הבוקר, 29 באוגוסט 1961. ואולם במוסד זה הושמעו בצורה ברורה יותר דעות החברים שהתנגדו לדחיית יוזמתו של בגין. החלטת המרכז התקבלה ברוב של 60 תומכים מול 5 מתנגדים ו־15 נמנעים. חבר הכנסת יוסף סרלין היה בין הנמנעים. ראו: פרוטוקול מרכז המפלגה הליברלית, 28 באוגוסט 1961, ארכיון משואה פ-42/8.

186. ראו דברי יוסף ספיר במהלך הדיון: 'בראשית המו"מ על הקמת המפלגה החדשה סוכם בינינו שלא ידובר על איחוד עם כל גורם נוסף אלא תוך הסכמה הדדית, ובהיעדר הסכמה כזו, עלינו לדחות את ההצעה'. ארכיון משואה, שם.

187. מנחם בגין,'לנו אורך רוח', חרות, 8 בספטמבר 1961.

לדרך הפעולה הפרוגרסיבית המבקשת השפעה מתוך המחנה, ולו מעטה, ונצמדה לחיקה של מפלגת השלטון. סופן של שתי המפלגות שנספגו בימין ובשמאל הישראלי. פעמיים בתולדות מדינת ישראל היה נדמה שבשלו התנאים ליצירת אלטרנטיבה 'ציונית כללית' להגמוניה הפועלית. בשנת 1951 לא התרחש מהפך על אף סדר היום הכלכלי שנוצר בעקבות מדיניות הצנע והקיצוב של ממשלת מפא"י. הציונים־הכלליים זכו להישג אלקטורלי מרשים שהתברר כחד־פעמי. בשנת 1961 יצרה 'הפרשה' סדר יום אזרחי ועוררה ביקורת נוקבת על דפוסי המשטר שהנהיג בן־גוריון. ואולם ה'פגישה עם הגורל', שהיה נדמה כי הזדמנה בפעם השנייה לזרם הציוני הכללי, הולידה את המפלגה הליברלית שהתגלתה כשירת הברבור של זרם כמעט נשכח זה בתנועה הציונית.

שינויים חברתיים בתנועה הקיבוצית בשנות השישים

אלון גן

מבוא

> האידיאה שוב איננה מפרנסת את האוחזים בה [...] מרגע שהאידיאה שוב איננה מפרנסת את כוחות הנפש, הרי נשאר חלל בנפש החיים בקיבוץ, וככל חלל הוא תובע מחיר. [...] אני מעז לומר שמפגש זה בחיי היחד, בתכניו המוסריים והתרבותיים, אינו שוב שייך אלא להתרוקנות מכוח חייה של האידיאה ולעמידה היומיומית מול התרוקנות זאת.[1]

במאמרו 'שברי לוחות בחצר' תיאר יחיאל חזק, משורר צעיר מאפיקים, את תחושת 'ההתרוקנות' שמילאה את נפשו לנוכח התרחבות הפער בין שפת המילים הגבוהות בנאומים, בוועידות ובמאמרי המערכת לבין רובד המעשים וחיי היומיום של חצר המשק.

במאמר זה אנסה לאפיין תהליכים מרכזיים שעברו על התנועה הקיבוצית בשנות השישים של המאה ה־20, תהליכים שהובילו את חזק ורבים אחרים לתחושה של 'לוחות שבורים'. הכלי המרכזי שבחרתי לתאר באמצעותו את שהתרחש בשנים אלה הוא בחינה וניתוח של מכלול נרחב של כתבי עת, בטאונים, שבועונים ועלונים שיצאו בתנועה הקיבוצית במהלך התקופה הנחקרת. המאמר מתרכז בשלוש התנועות החילוניות ואינו עוסק בקיבוץ הדתי. אף שיש מאפיינים ייחודיים לכל אחת משלוש התנועות (הקיבוץ הארצי, הקיבוץ המאוחד ואיחוד הקבוצות והקיבוצים) אצביע על תהליכים ועל נושאים שהיו משותפים לשלושתן תוך כדי ציון השוני והייחוד במקומות שהדבר נדרש.

ממרכז לפריפריה

במרבית המחקרים מוגדרות שנות החמישים בתנועה הקיבוצית כשנים של משבר ושל קשיי הסתגלות למציאות החדשה שנוצרה בעקבות המעבר מיישוב למדינה. פירוק המסגרות

1. יחיאל חזק, 'שברי לוחות בחצר', שדמות, 29 (אביב תשכ"ח), עמ' 104-106.

הוולונטריות בשם עקרון הממלכתיות, הקושי בקליטת העלייה ההמונית והפילוגים עקב המחלוקות בשאלת היחס לברית־המועצות היו שלושת העניינים המרכזיים שהשפיעו על התנועה הקיבוצית בשנות החמישים – שלושתם מסמנים את המעבר הטראומטי מיישוב למדינה, את הפער בין החלום להתממשותו במציאות, את המעבר מתקופה הרואית של מלחמה למען הגשמת חלום המדינה לאפרוריות 'היום השני', היום שלאחר מלחמת תש"ח.[2]

בעוד היא מנסה לאחות את פצעי העבר נכנסה התנועה הקיבוצית אל שנות השישים כשמעמדה וכוח השפעתה ממשיכים להיחלש. אחד המאפיינים שייחדו את 'הכפר הקיבוצי' מכפרים בארצות אחרות הוא, שעד קום המדינה 'הפריפריה' היתה ה'מרכז'. הקיבוצים נתפסו כאליטה, כמרכז דומיננטי המעצב נורמות ומשפיע על תהליכי הגיבוש וההתפתחות של כלל החברה. הקמת המדינה היתה קו פרשת המים במגמה זו. מעתה ואילך אפשר לזהות תהליך איטי אך מתמשך של מעבר ממרכז לפריפריה, תהליך שבו עוצמת ההשפעה והיוקרה של התנועה הקיבוצית הולכת ונחלשת, וה'מרכז' מתפנה לאליטות חדשות. משה ליסק, דן הורוביץ, יצחק בן־דוד ואחרים עמדו על תופעה זו ותיארו כיצד כוחות חדשים מתחומי המדע, האקדמיה, הצבא, הכלכלה והמשק נעשו 'מוקדי כוח' דומיננטיים בחברה הישראלית וכיצד מדד 'סולם היוקרה' של קבוצות אלה החל לעלות על חשבונה של התנועה הקיבוצית.[3] בצער רב קונן על כך חבר קיבוץ נען בעלון קיבוצו: 'בתוך העם – אנחנו בוני הקיבוץ. שוב, לא לוז העם במערכה. נדמה, בצדי הדרך. והרוח נבוכה במעט. הארץ קלטה רבבות. ממאות אלפים היינו למיליונים. והקיבוץ נשאר בצדי דרך המלך'.[4] המחקר המקיף של מנחם רוזנר וחבריו על הבדלי עמדות ותפיסות בין דור המייסדים לדור ההמשך בקיבוץ הראה כי עובדת ירידת מעמדו של הקיבוץ בחברה הישראלית התבטאה גם בדימוי העצמי של שני הדורות: שניהם ציינו את אנשי הצבא ואת אנשי המדע כקבוצות שנתפסות בחברה הישראלית מכובדות יותר מאחרות.[5]

2. על משבר שעבר על התנועה הקיבוצית עם הקמת המדינה ראו למשל את המאמרים של משה ליסק ('גורמי המשבר במצב החדש', עמ' 94-98) ואייל כפכפי ('תנועה חלוצית מול חלוציות ממלכתית' עמ' 98-104) במדור 'משבר הקיבוץ במעבר למדינה', **60 שנה לקיבוץ המאוחד**, אפעל 1991. על השפעת רעיון 'הממלכתיות' על הקיבוצים ראו למשל: שמואל נח אייזנשטדט, **החברה הישראלית**, ירושלים 1973, עמ' 306; משה ליסק ודן הורוביץ, **מישוב למדינה**, תל־אביב 1977, עמ' 272-334. על תחושת המשבר בעקבות העלייה ההמונית ראו: יונינה טלמון, **יחיד וחברה בקיבוץ**, ירושלים תש"ל, עמ' 1-5; משה ליסק, 'גורמי המשבר במצב החדש', **60 שנה לקיבוץ המאוחד**, עמ' 94-98. על הפילוגים ראו למשל: אניטה שפירא, 'מאפיינים של תהליכי השמאלה', **ההליכה על קו האופק**, תל־אביב 1989; איל כפכפי, **אמת או אמונה: טבנקין מחנך חלוצים**, ירושלים 1992.

3. רבות נכתב על תהליך זה. ראו למשל: משה ליסק ודוד הורוביץ, **נתיבות באוטופיה**, תל־אביב 1990, עמ' 30-31, 133-141, 156; יצחק בן־דוד, 'הקיבוץ ממרכז לפריפריה', **הקיבוץ**, 6-7 (תשל"ט), עמ' 203-235.

4. א' ורד, 'הרהורי פסח תשכ"ג', עלון קיבוץ נען, 8 באפריל 1963.

5. מנחם רוזנר ואחרים, **הדור השני: הקיבוץ בין המשך לתמורה**, תל־אביב 1978, עמ' 244.

מלחמת ששת הימים החזירה לרגע את התנועה הקיבוצית לקדמת הבמה. היותם של בני הקיבוץ בחוד החנית של הלחימה ומספרם הרב של החללים מהתנועה הקיבוצית העלה מחדש את מדד היוקרה של הקיבוצים.[6] ואולם לא היה בכוח עובדה זו לשנות את המגמה הכוללת. ביטוי לכך אנו מוצאים במאמרו של אמנון רובינשטיין, 'מיסדרים דתיים מתמוטטים', שפורסם כארבעה חודשים לאחר המלחמה. רובינשטיין דימה את מוסדות תנועת העבודה והקיבוצים בראשם למסדרים דתיים, עטורי עבר מהולל אך נעדרי עתיד יוצר. איש לא מפקפק בעברם המזהיר ובתרומתם להקמת המדינה, קבע רובינשטיין, אך כעת הם חדלו מלמלא תפקיד חיוני ויש ליצור גופים חדשים שימלאו את החלל שנוצר בעקבות חוסר הרלוונטיות של 'המיסדרים המתמוטטים'.[7] אמנם רובינשטיין לא היה מ'חסידי' התנועה הקיבוצית, אך מאמרו סימן מגמה כוללת של תנועה הנמצאת בתהליך דעיכת השפעתה על אף עברה הזוהר ותרומתה המהותית לבטחון המדינה.

ממשימתיות ל'משקיזם'

אחד התהליכים שהתפתחו עקב טראומת המעבר מיישוב למדינה היה היחלשות המרכיב המשימתי והפניית האנרגיה אל הבית פנימה. מתחילת שנות השישים בולט תהליך של התעצמות וצמיחה כלכלית.[8] התנועה הקיבוצית חדלה מלשמש חייל נאמן המעמיד את עצמו לרשות משימות המולדת והחלה 'לעשות לביתה'. אמנם המוסיקה המשימתית המשיכה להתנגן בנאומי הוועידות, במאמרי המערכת ובשאר השופרות של התנועה, אך בפועל פחתה במידה ניכרת תרומת הקיבוצים למימוש המשימות הלאומיות. בשנים ההן התחזקה מגמת ה'משקיזם' בעיקר בקרב בני דור ההמשך, וכתבי העת הקיבוציים מלאו דברי קינה וביקורת על השתלטות הרוח המשקיסטית בקיבוצים. חברת נחשונים כתבה בשבועון הקיבוץ הארצי מאמר על סוגי טיפוסים קיבוציים: 'מישקיסט [...] מישקיזם – זוהי תכונה. המישקיסט טוען שכל מה שלא שייך למשק זה בובע־מייסע [...] המישקיסט מאמין במשק למען [...] המשק. שונא מושבע של

6. בין 679 חללי מלחמת ששת הימים כ־165 הם מהתנועה הקיבוצית – 25 אחוזים מציבור שמנה פחות מארבעה אחוזים מאוכלוסיית המדינה. הנתונים על מספר החללים בתנועה הקיבוצית לקוחים מחוברות ההנצחה שהוציאו התנועות, שם מופיעים גם מי שנהרגו לאחר המלחמה, בתקופת מלחמת ההתשה. כללתי כאן רק את מי שנהרגו במלחמת ששת הימים. האוכלוסייה בקיבוצים מנתה בשנת 1967 כ־38,000 נפש שהם שלושה אחוזים מכלל אוכלוסיית ישראל ו־3.5 אחוזים מהאוכלוסייה היהודית. ראו: **שנתון סטטיסטי לישראל 1968**, 19 (נובמבר 1968), עמ' 24; רנן אריאל, '4% באוכלוסייה ו־25% מהנופלים', **דבר**, 7 בנובמבר 1967.
7. אמנון רובינשטיין, 'מיסדרים דתיים מתמוטטים', **הארץ**, 18 באוקטובר 1967.
8. נתונים על הצמיחה הכלכלית ועל העלייה ברמת החיים בקיבוצים ראו: חיים ברקאי, 'הכנסה ורמת חיים', **התפתחות המשק הקיבוצי**, ירושלים 1980, עמ' 139-162.

אידיאולוגיה'.[9] 'איך נוציא אותם [את הבנים, א"ג] מן הלוקאליזם, מהמשקיזם, מהקונקרטיזם, שהם שקועים בהם?' שאל בדאגה יוסקה רבינוביץ מהדמויות המרכזיות בקיבוץ המאוחד.[10] בכנס מזכירי ח"ץ (החטיבה הצעירה) של הקיבוץ הארצי התלונן מזכיר הח"ץ של קיבוץ שריד: 'מה שמייחד את הצעירים הוא "אליל" התועלתיות והמשק, העומד לא פעם בסתירה למפעלי התנועה השונים'.[11]

מסגפנות פוריטנית לנהנתנות צרכנית

הצד המשלים של מטבע ה'משקיזם' היה ה'צרכנות'. יחד עם ההתרכזות בפיתוח המשקי־הכלכלי החלה התנועה הקיבוצית לאמץ את סממני 'חברת הצריכה' המערבית. אלה היו שנים של צמיחה כלכלית ושיפור מהותי ברמת החיים. תחושת הביטחון והשפע ניכרים בסיכומים הכלכליים שנערכו בשנים ההן. דב מרקוביץ, רכז מחלקת הכלכלה של הקיבוץ הארצי, סיכם את שנת תשכ"ד: 'במבחן הכלכלי – ברור היום לכל כי הקיבוץ יוצא וידו על העליונה. כושרו עדיף ויתרונו בולט על פני כל צורה כלכלית אחרת'.[12] שלמה רוזן, מזכיר הקיבוץ הארצי, ביטא את תחושת הביטחון והעוצמה שהיתה נתונה בה התנועה הקיבוצית: 'התנועה הקיבוצית, שבעה, היא נמצאת עתה בתקופה של שפע יחסי. רמת החיים שלנו עולה לפחות על רמתה של מחצית ציבור הפועלים. איננו מרגישים די את המצוקה שבסביבה'.[13]

תחושת השפע הכלכלי תורגמה לשיפור ניכר ברמת החיים. למשל, בקיבוצים רבים נבנו חדרי אוכל חדשים. חדר האוכל בקיבוצים היה הרבה יותר מהמשתמע מהגדרתו המילולית־הקולינרית. חדר האוכל שימש מרכז החיים הציבוריים – מרכז העצבים של הקיבוץ, שבו נערכות האספות, נחגגים החגים, נערכים ערבי התרבות וכל אירוע חברתי־ציבורי. המעבר מ'הצריף' הישן לחדר האוכל החדש צוין בערבי תרבות גדושי הלל ושבח להיכל האוכל המפואר ובמאמרים מרגשים שסיפרו בנוסטלגיה את קורותיו של חדר האוכל הישן, וראו בחדר האוכל החדש ביטוי לנצחון הדרך ולהתבססותה.[14]

9. לאה ב', 'טיפוסים קיבוציים', השבוע בקיבוץ הארצי, 23 באוקטובר 1964.
10. יוסי רבינוביץ, 'הבנים', מבפנים, כג (1-2) (אוקטובר 1960), עמ' 31.
11. השבוע בקיבוץ הארצי, 24 ביוני 1960.
12. דב מרקוביץ, 'סיכומים לעת אסיף', שם, 20 בספטמבר 1964.
13. שלמה רוזן, 'למען יציבות וגידול', שם, 14 בפברואר 1964.
14. דוגמאות למאמרים על המעבר לחדר האוכל החדש יש בשפע. ראו למשל: בקיבוץ, חפציבה, 26 באוקטובר 1960, גבעת ברנר, 23 בנובמבר 1960, גבעת חיים, 17 בינואר 1962; השבוע בקיבוץ הארצי, שער העמקים, 22 ביולי 1960, בית אלפא, 11 בנובמבר 1960, עין החורש, 12 ביוני 1961, רוחמה, 25 בנובמבר 1963, רבדים, 12 ביולי 1963; איגרת לחברים, יזרעאל, 12 באוגוסט 1965.

מוסד ציבורי נוסף שקנה לו מקום בחצר הקיבוץ של שנות השישים הוא 'המועדון לחבר'. כניסתו של מוסד זה לְוותה בחששות ש'דור האספרסו' על תרבותו הקלוקלת עלולים לחדור לקיבוץ. מעל דפי העיתונות הקיבוצית התקיימו דיונים על הדרך הרצויה להפעלתו של המועדון, שבמהלך שנות השישים היה לאחד ממוקדי המפגש החברתי המרכזיים של הקיבוץ.[15]

השיפור ברמת החיים התבטא לא רק במישור הציבורי אלא גם ואולי בעיקר במישור הפרטי – תכולת חדרי החברים התעשרה בכניסת חפצים חדשים יקרי ערך ומעוררי מחלוקת. שנות השישים זיכו את חברי התנועה הקיבוצית במפגש עם מוצר 'בורגני' טעון סכנות חברתיות, הלוא הוא מקרר חשמלי קטן ושמו 'סיביר'. במאמר סאטירי בשם 'גם אנחנו נגיע לסיביר' תיאר דוד זבולוני, חבר כפר מסריק את קנאת חברי קיבוצו בחברי קיבוץ אפק, שזכו להגיע אל המנוחה ואל הנחלה: 'פריג'ידר של ממש! בתוך חדר קיבוצי!'. זבולוני סיים בתקווה ש'כולנו נגיע ל"סיביר" בבוא היום!'.[16] כאשר הגיע היום המיוחל וגם חברי כפר מסריק זכו להכניס לחדרם את פלאי הטכנולוגיה הרכושנית, הוציא הקיבוץ דף הוראות הפעלה ובתחתיתו נכתב: 'טוב יותר סיביר בחדר מאשר חדר בסיביר'.[17] במהלך 'גיוס' במטע תפוחים של קיבוץ עין שמר התעורר ויכוח עירני על 'מקררי סיביר'. אחד החברים שאל: 'האם המקרר יקדם את הסוציאליזם או החברים יכניסו את הסוציאליזם למקרר'.[18]

כניסת המקרר לא לְוותה רק בפולקלור הומוריסטי וציני. דיונים הרי גורל התקיימו על זכות כניסתו של מוצר זה אל חדרי החברים. רבים חשו שהקיבוץ מכניס במו ידיו 'סוס טרויאני' אל חדרי החברים וזה במהרה יפרק את תחושת היחד ויתרום לתהליך ההרסני של הסתגרות החבר בד' אמות חדרו. במאמר שכותרתו 'מקררים עליך' יצאה חברת הקיבוץ המאוחד נגד 'הלהיטות שנתקפו בה ישובי הקיבוץ [הקיבוץ המאוחד, א"ג] לרכישת מקררים. [...] האמנם אין צרכים חיוניים מן המקרר? [...] האמנם זקוקה חברה המקיימת, בהתאם למשטר חייה, חדר אכילה כללי [...] דווקא לכלי שמטרתו לשמור מזון ברשות היחיד?'.[19] ב־7 ביוני 4691 הגיע נושא מהותי זה לדיון במזכירות הקיבוץ הארצי וזו החליטה את ההחלטות האלה: 'מזכירות הועד הפועל מחליטה לצרף לרשימת הפריטים המוכרים של הריהוט בחדר החבר בקיבוץ את המקרר זוטא'. בסעיף ד' נאמר: 'המקרר בדירת החבר עלול להגביר את הזיקה לתא המשפחתי כאל תא צרכני וע"י כך להיהפך לגורם צנטריפוגלי בצרכנות השיתופית, ולכן יש קודם להעלות את קרן המוסדות הצרכניים הציבוריים [...]

15. דיונים על נושא 'המועדון לחבר' ראו למשל: השבוע בקיבוץ הארצי, 18 במרס ו־20 במאי 1960; בקיבוץ, 9 בדצמבר 1964.
16. דוד זבולוני, 'גם אנחנו נגיע לסיביר', בקיבוץ, 3 ביולי 1963. המאמר התפרסם לראשונה בהד הנעשה, עלון קיבוץ כפר מסריק, 7 ביוני 1963. ראו גם: איגרת לחברים, 20 במאי 1965.
17. הד הנעשה, 15 ביולי 1966.
18. עלון עין שמר, 24 ביוני 1966.
19. עדה מ', 'מקררים עליך...', בקיבוץ, 3 ביולי 1963.

ורק אחרי כן לדאוג למקרר בדירות. יש למנוע את הטיית נקודת הכובד בחיי החברה מהציבורי אל הפינה המשפחתית'.[20]

לאחר חדירתו המסוכנת של 'מקרר הזוטא' עמדה התנועה הקיבוצית מול אימת חדירתו של 'האויב' הבא – הטלוויזיה. הדיונים על סכנת הכנסתו של 'הסוכן הזר' אל תוך 'המחנה' החלו בסוף שנות השישים ונמשכו לכל אורך שנות השבעים. היות שעשור זה חורג מגבולות הזמן של מחקר זה, אסתפק באזכור כותרות אחדות של מאמרים בשבועוני התנועות הקיבוציות שעסקו ב'סכנה' זו: 'וכאשר תבוא הטלווזיה',[21] 'הטלביזיה הטלביזיה',[22] 'טלוויזומאניה'.[23]

מראשית דרכם ניהלו הקיבוצים מלחמת חורמה בסכנת חדירתם של מוצרי 'מותרות' אל בתי החברים. כל מוצר חדש לֻווה בחשש גובר שהדבר יביא לידי הסתגרות החבר בד' אמות ביתו הצר ולבגידה בערכי הקולקטיב והיחד. אלה היו מאבקים סיזיפיים שבמרבית המקרים הצליחו רק לדחות את כניסת המוצר לתקופה קצרה. כמו הקומקום החשמלי, הרדיו, המקרר, כך גם הטלוויזיה קנתה לה מקום של כבוד בחדרי החברים על אף כל נבואות החורבן שנלוו אליה.

יונינה טלמון הצביעה במחקריה על תהליך של היחלשות האתוס האֶסקֶטי שאפיין את התרבות החלוצית בתקופת היישוב והחלפתו במירוץ גובר והולך לשיפור רמת החיים במישור החומרי. גם במקרה זה הקמת המדינה מסמלת את תחילתו של תהליך דעיכת האתוס הסגפני והחלפתו ההדרגתית בנהייה אחר צרכנות חומרית, או כדברי טלמון: 'עליית ערכים צרכניים אינה אלא תוצאת המעבר מן האידיאולוגיה החלוצית לאידיאולוגיה המשקית ולאידיאולוגיה הצרכנית'.[24] תופעה זו בלטה יותר בקרב בני הדור השני בקיבוצים. המחקר המקיף על הבדלי התפיסות בין הדור הראשון לדור השני בקיבוץ סיכם את ההבדלים בין הדורות: 'נראה שבני הדור השני מעדיפים יותר את השיקולים הפרגמטיים והוותיקים את השיקולים הערכיים מכל הסוגים. [...] התמונה שנתקבלה היא חד־משמעית לגבי שני סוגים: הוותיקים הדגישו יותר את המשימות הסוציאליסטיות; בני הדור השני הדגישו יותר את התנאים למימוש עצמי'.[25]

ה'משקיזם' והנהנתנות הצרכנית הובילו רבים לחוש שהקיבוץ שקע בשגרת נוחות מנוונת. בקרב החוזרים משירותם בצבא עלה וצמח מושג חדש: 'סדרת שישים השנה' – ביטוי סלנגי שביטא את חששם מהכניסה למציאות האפרורית ונטולת האתגרים של חיי הקיבוץ.[26] קבוצת

20. 'מיומן המזכירות', **השבוע בקיבוץ הארצי**, 19 ביוני 1964.
21. **בקיבוץ**, 27 ביולי 1966.
22. **השבוע בקיבוץ הארצי**, 18 בספטמבר 1968.
23. **איגרת לחברים**, 24 בדצמבר 1969.
24. טלמון, **יחיד וחברה בקיבוץ**, עמ' 260.
25. רוזנר ואחרים, **הדור השני**, עמ' 75-76.
26. בדיון בקיבוץ בית השיטה על מניעי הצעירים לבקש שנת חופש ציטט רן שריג את אחד הצעירים שדיבר על 'הפחד מקביעות, הרגשה של ריקנות ושעמום. אי רצון להתחיל את סדרת שישים השנה, הרגשה שאני מפספס את החיים'. 'הבקשות לחופש – צורך הכרחי לבנים?', **שדמות**, 36 (חורף תש"ל), עמ' 72.

צעירים שהתרכזה סביב כתב העת שדמות החלה לבקר בחריפות את הוויית הנוחות המשמימה שפשטה בקיבוצים. אברהם שפירא (פצ'י), המייסד והעורך של שדמות, היה מהמבקרים החריפים ביותר של מגמה זו:

> אני חושב באמת שרוב האנשים בקיבוץ, נרדמים, או הייתי אומר בצורה חריפה, אפילו חיים חיים בהמיים, חיים את האכול ושתה ועבוד וראה את הסרט – זה הדבר הכי חשוב – פעם בשבוע. ובאמת, עד זיקנה ושיבה בלי בעיות ובלי לבטים. [...] טוב לנו ונעים לנו ואנחנו בתוך הרוויה של השפע והנוחות, ושום דבר אחר אנחנו לא מחפשים. [...] או שאני אקרא לזה חיים בהמיים או שאני אקרא לזה ניוון אנושי, אבל שום שם שלישי אחר.[27]

מעדה לקהילה

מעבר הקיבוץ מקבוצה חד־דורית לקבוצה רב־דורית, מחיי רווקות לחיי משפחה, מחברה הומוגנית לחברה הטרוגנית זכה להיקרא בפי סוציולוגים מעבר משלב 'העדה' לשלב 'הקהילה'. יונינה טלמון עשתה שימוש נרחב במושגים אלה לצורך ניתוח תהליכי יסוד בתנועה הקיבוצית. המאפיינים של שלב 'העדה' היו יחסים ספונטניים ולא־פורמליים, הזדהות מלאה עם הקיבוץ ומסירות ללא סייג לדרישות הקולקטיב. הקיבוץ היה קטן מבחינה מספרית והומוגני במרבית המרכיבים שמהם נגזרת עוצמת הזהות וההשתייכות. 'הקהילה' ייצגה מודל חברתי עם מגוון דפוסי התנהגות ומאפיינים: מעבר מחיי רווקות לחיי משפחה, תהליכי רוטיניזציה ופורמליזציה של המבנה החברתי, ירידת מתח ההזדהות עם האידאולוגיה הקיבוצית ותהליכי דיפרנציאציה שהחלישו את מידת האחידות שאפיינה את תקופת העדה.[28]

את שנות השישים בתנועה הקיבוצית אפשר להכתיר בתואר שנות 'התקנוניזציה'. הצורך לקבוע נורמות התנהגות מחייבות ונוהלי עבודה ברורים בין ה'מוסדות' לחבר הוליד גל של תקנונים בכל תחום: תקנון רכב, תקנון אבלות, תקנון טייסים, תקנון נסיעות לחו"ל, תקנון חתונות, תקנון חלוקת 'בגדים עליונים', תקנון אופניים ועוד.[29] ההחלטות על תקנונים

27. **בין צעירים: שיחות בצוותא בתנועה הקיבוצית** (עורכים: מוקי צור, יריב בן־אהרון, אבישי גרוסמן), תל־אביב 1969, עמ' 216. דברים דומים כתב אברהם שפירא ארבע שנים לפני כן: 'הרב קוק כתב על הריקבון המרכך ומשחרר את הכוחות שבגרעין. וזהו מקור אמונתו בצמיחה חדשה מתוך השפל וההידרדרות. [...] אך אנו "בורחים" מלחשוב שאנחנו בשבר ובירידה. אנרגיה והתעסקות רבה אנחנו משקיעים בפולחן החומר, ובזמננו הפנוי – שאון הבידוריות מחריש אזנינו מלהאזין לקולות פנים'. 'הרהורים בתשרי', **איגרת לחברים**, 13 באוקטובר 1965.

28. **יחיד וחברה בקיבוץ**, עמ' 6-7.

29. דוגמאות לתקנונים אלה ראו: 'תקנון טייסים', **איגרת לחברים**, 15 בינואר 1969; 'הסדר כספי חתונות', שם, 21 בינואר 1965; 'תקנון רכב', **בקיבוץ**, 20 בנובמבר 1962; 'תקנון אבלות', שם, 12 בדצמבר 1962; 'תקנון נסיעות לחו"ל', עלון עין החורש, 8 באוקטובר 1961; 'תקנון אופניים', **הד הנעשה – עלון כפר מסריק**, 12 ביוני 1964.

אלה לֶוו במאמרים רבים בעלוני הקיבוץ ובדיונים ארוכים ומתישים על כל סעיף וסעיף. תופעת 'התקנוניזציה' היתה אחד הביטויים המרכזיים למעבר מעדה לקהילה. רבים חשו שתהליכי המיסוד והפיקוח הוציאו את 'הנשמה היתרה' מחצר הקיבוץ:

> יחסי האדם אצלנו פגומים, אין סבלנות, לא מוכנים לשמוע ולהבין, להתמודד עם כל בעיה – לכן עשינו תקנונים. התקנון הוא בריחה – אני לא רוצה לטעות, להתמודד, אין הידברות.[30]
>
> בכלל לא רואים את האדם, כל ראייתם היא רק 'תקדים', דנים לפי הפחד מתקדימים, אבל האדם אינו תקדים! הוא קיים לעצמו, יש לו ערך כשלעצמו.[31]

מאפיין מרכזי אחר של המעבר מעדה לקהילה היה התחזקות מעמדה של המשפחה בחיי הקיבוץ. בתחילת הדרך נתפסה המשפחה כדבר המאיים על חיי העדה. הסתגרות בתא המשפחתי הצר איימה להמיט כליה על תחושת היחד של כלל החברים. טלמון מתארת כיצד במהלך השנים 'רפתה שלילת הפאמיליזם, שהיתה אופיינית לשלב המהפכני'[32] והתחלפה ביצירת מערך איזונים בין המעגל החברתי למעגל המשפחתי. טלמון מתארת תהליך 'אמנציפציה הולכת וגוברת של המשפחה. המשפחה מחזירה לעצמה רבים מן התפקידים שניטלו ממנה והיא נעשית מוקד של יחסים אינטימיים ראשוניים'.[33] ככלל, המעבר מעדה לקהילה הוליד את היפרדות הקבוצה ל'תת־קבוצות': הענף, 'החמולה', הצעירים, החוג לדרמה וכדומה הם דוגמה להיווצרות מעגלי שייכות מתווכים בין היחיד לקיבוץ.

הקיבוץ 'הקהילתי' של שנות השישים קיבל צביון שונה מהקיבוץ 'העדתי' של ראשית הדרך. לקראת סוף שנות השישים החלו חוקרים לדבר על תחילת היווצרותו של שלב שלישי: שלב ה'התאגדות'. שלב זה התאפיין ביצירת זיקה בין החבר לקיבוץ, המבוססת בעיקרה על 'אינסטרומנטליות תועלתית'. לרשות המוסדות (הוועדות, המזכירות, אספת הקיבוץ) עמדה רשת מסועפת של נהלים ותקנונים, שהגדירו את מכלול החובות והזכויות של החבר. הזיקה האידאולוגית, שאפיינה את שלב העדה, והזיקה הרגשית, שאפיינה את שלב הקהילה, התחלפו בגישה תכליתית־פורמלית התוחמת את גבולות המגרש המותרים במסגרת יחסי 'תן וקח' בין הקיבוץ לחבריו.[34]

30. דברי רחלי ריאטי (גבעת ברנר) מתוך 'פרוטוקול פגישת החוג הבין־קיבוצי, 25 בפברואר 1966', עמ' 8, ארכיון אישי אברהם שפירא, קיבוץ יזרעאל. אברהם שפירא (פצ'י) ייסד חוג בין־תנועתי של צעירים, שעסק בבעיות שונות הנוגעות לאורח החיים הקיבוצי. חוג זה כונה 'חוג שדמות'. אנשי החוג, בניצוחו של שפירא, עסקו בשאלת הזהות הקיבוצית והדורית של בני דור ההמשך בקיבוצים. קבוצה זו היתה היוזמת של 'שיח לוחמים' ושל 'תרבות השיחים' שהתפתחה לאחריו.
31. דברי גיורא מוסינזון (נען), שם, עמ' 5.
32. טלמון, יחיד וחברה בקיבוץ, עמ' 33.
33. שם, עמ' 7.
34. על שלב ה'התאגדות' והגדרה תמציתית של שני השלבים הקודמים – עדה וקהילה – ראו: רוזנר ואחרים, הדור השני, עמ' 25-26.

מ'הקיבוץ כדרך' אל 'הקיבוץ כבית'

'אנחנו גדלנו לא בהרגשה של אידיאל מסוים. [...] אני נמצאת כאן בגלל שזה בית ולא בגלל איזה אידיאולוגיה',[35] אמרה חברת קיבוץ נען. במרוצת השנים חל תהליך הדרגתי של שינוי מקור ההזדהות עם הקיבוץ. בעבר מקור ההזדהות העיקרי היה הרעיון, ההזדהות עם דרך החיים הקיבוצית כדרך ייחודית המציגה חלופה לתחלואי העולם הקפיטליסטי. אצל בני הדור השני, שנולדו אל המציאות הקיבוצית, הקיבוץ היה קודם לכול 'בית'. תחושת ההשתייכות וההזדהות אתו היתה תחושה 'טבעית' נטולת צורך בצידוקים אידאולוגיים. התבטאויות הצעירים ב'שיחים'[36] הרבים שהתקיימו מעידות על כך:

> דינה (מרום גולן): אנחנו מרגישים שאנחנו רוצים לחיות בקיבוץ כי טוב לנו [...] זה כבר תגובה נגדית [...] דווקא לא בגלל אידיאלים, ודווקא לא בגלל שזו צורת חיים צודקת, אלא בגלל שטוב לי.[37]
>
> דינה (טירת צבי): אני נמצאת כאן בעיקר משום שזה הבית שלי.[38]
>
> אחי (גבעת ברנר): אני לא יכול להכחיש שאני חי כאן בגלל שאני קשור למקום, לנוף הטבעי והאנושי שלו [...] אני לא חושב שאני חי כאן מפני שהקיבוץ הוא צורת חיים שיש בה בשורה מיוחדת לעם היהודי ולעולם בכלל.[39]

הסקר שנערך בסוף שנות השישים בקרב בני הדור השני ביסס סטטיסטית את דברי המשוחחים. כאשר נשאלו הצעירים מה הגורם המרכזי הקושר אותם לקיבוץ, רק 18 אחוז ציינו את הגורם הרעיוני־העקרוני. היו מי שציינו גורמים כגון קשר לנוף, קשר לחברה, קשר למשפחה,

35. פרוטוקול אספת קיבוץ נען, 24 בפברואר 1916, ארכיון קיבוץ נען.
36. בסוף שנות השישים ובראשית שנות השבעים נעשה המושג 'שיחים' רווח בתנועה הקיבוצית. תחילתו בהופעת הקובץ שיח לוחמים, תל־אביב 1967, ביוזמת קבוצת חברים מהתנועה הקיבוצית. הצלחתו הובילה למה שכונה 'תרבות השיחים'. השיחה נעשתה כלי מרכזי לליבון בעיות הקשורות לאורח החיים הקיבוצי וליחסי הדורות. חלק ניכר מהשיחות הללו הוקלטו והודפסו בכתבי העת הקיבוציים או בקבצים מיוחדים, כגון 'שיח עין שמר': שנה לאחר המלחמה – שיחות בין צעירים, עין שמר 1968, והקובץ בין צעירים, הנזכר לעיל. בסיבות להיווצרותה של 'תרבות השיחים' ובמאפייניה עוסקת עבודת הדוקטור שלי 'השיח שגווע? "תרבות השיחים" כניסיון לגיבוש זהות מייחדת לדור השני בקיבוצים', אוניברסיטת תל־אביב 2002. דוגמאות לשימוש הנרחב במושג 'שיח' בתקופה ההיא ראו למשל: מרדכי נישטט, 'משיח לוחמים לשיח בנים', דבר, 28 בינואר 1969; מ"ח עמישי, 'שיח זקנים', שדמות, לח (תש"ל); שיח גרעינים', יחדיו, 104 (אוגוסט 1968); יוסי בן־בסט, 'שיח נבוכים', חותם, 29 בינואר 1969; 'שיח רעים על שילוב דורות בבית זרע', הדים, לז (1972); ישראל רינג, 'תרבות השיחים', השבוע בקיבוץ הארצי, 24 בדצמבר 1969.
37. בין צעירים, עמ' 74.
38. שם, עמ' 107.
39. שם, עמ' 145.

קשר לעבודה. אבל הסעיף 'חי מתוך שיגרה' זכה לאחוז התמיכה הגבוה ביותר (44 אחוז). כך סיכמו החוקרים את ממצאי הסקר בנושא הנדון: 'הקיבוץ נמצא בשלב של רוטיניזציה, את מקום הזיקה המודעת לערכים תופסת עתה ההמשכיות בכוח השיגרה [...] כמעט מחצית הבנים לא הצביעו על גורם ברור הקושר אותם אל הקיבוץ, והם טוענים כי הם חיים בו מתוך שיגרה'.[40]

רבים ניסו להיאבק במגמה זו ולמצוא את שביל הזהב בין קוטב 'הדרך' לקוטב 'הבית'. אך תחושת 'הלוחות השבורים' של האידאולוגיה בד בבד עם השיפור המתמיד ברמת החיים לא הקלו על מי שביקשו להסיט במקצת את כובד המשקל ממאזני הבית אל מאזני הדרך. וכי מה כבר אפשר לעשות מול מסה כה גדולה של ממשיכים המנמקים את סיבת חייהם בקיבוץ כך: 'חי מתוך שיגרה'!

אדישות ויחס מזלזל כלפי פעילות רעיונית־תנועתית־פוליטית

אחד הביטויים המרכזיים של המעבר מ'דרך' ל'בית' היה השילוב בין אדישות רעיונית לבין הזלזול הגובר בכל דבר הקשור לאידאולוגיה ולפוליטיקה. חברים רבים, בעיקר מהדור הראשון, מחו בצער ובאמרות חורבן על השתלטות האדישות הרעיונית על חיי הקיבוץ: 'אין לנהוג כמנהג בת היענה ולהתעלם מהעובדה המזדקרת לעיני כול – ירידת המתח בחיינו, כמעט בכל השטחים. [...] אין להכחיש – השאננות והרפיון פשטו לא רק בקצות המחנה אלא אף במרכזו'.[41]

בשנת 1964 התקיימו במסגרות שונות של הקיבוץ הארצי דיונים רבים בשאלת 'הקולקטיביות הרעיונית'. אחד החברים שהשתתפו בדיונים אלה שאל בצער אירוני: 'מה עושים כאשר הקולקטיביות הרעיונית נהפכת לנגד עינינו לאדישות קולקטיבית?'.[42] מאיר תלמי, מזכיר הקיבוץ הארצי, התוודה באחת מישיבות הוועד הפועל שכאשר הוא בא להרצות 'הוא יודע שבקורסים המשקיים יש חברים האומרים: "היום יש לנו שיעורי דת" [...] צעירינו מתייחסים כיום קצת בהסתייגות להערכות אידיאיות־פוליטיות'.[43]

אורי יזהר זיהה אצל צעירי הקיבוץ המאוחד 'אדישות ואי רצון להתקשר למסגרת אשר שמץ של "ריח תנועתי" נודף ממנה'.[44] ממצאי סקר העמדות שהשווה בין דור הוותיקים לדור הבנים אישרו את דברי המלינים על היחס המזלזל או האדיש לתחום הרעיוני:

40. רוזנר ואחרים, הדור השני, עמ' 536, וראו פירוט הממצאים בטבלה בעמ' 537.
41. דברי ברוך (מסדה), 'כמעיינות מפכים', איגרת לחברים, 10 בדצמבר 1964.
42. דב דרום, 'קולקטיביות רעיונית או אדישות קולקטיבית', השבוע בקיבוץ הארצי, 13 במרס 1964.
43. 'בישיבת הוועד הפועל', השבוע בקיבוץ הארצי, 4 בפברואר 1966 [ההדגשה שלי, א"ג].
44. אורי יזהר, 'מן הלקח אל ההישגים', מבפנים, כד, 1 (נובמבר 1961), עמ' 26.

התחום הרעיוני פוליטי נדחק במרוצת השנים ממקומו המרכזי, ולעומת זאת גדל משקלם של התחום המשקי והתחום הצרכני. [...] הנכונות הנמוכה ביותר לפעילות נמצאה לגבי תחום המפלגה, ונראה שיש קשר בין ממצא זה ובין יחסם של בני הדור השני לתחום הפוליטי [...] וכן לדימויו השלילי של העסקן המפלגתי. [...] פעילי התנועה דורגו בתחתית הסולם ['סולם ההערכה', א"ג] הן ע"י הצעירים והן ע"י הוותיקים.[45]

'התבגרות' הדור השני ו'הזדקנות' הדור הראשון

שנות השישים מסמנות את הפיכתו של הדור השני לגורם בעל משמעות כמותית ואיכותית בקיבוצים. בשנות הארבעים היו 545 בני ובנות התנועה הקיבוצית לחברי קיבוץ.[46] בשנות החמישים גדל מספר הבנים שנעשו חברים ל־2363, ואילו בשנות השישים היתה קפיצה עצומה: 9521 בני קיבוץ נעשו לחברי קיבוצים. משלב זה ואילך היו הבנים למקור הגידול העיקרי של התנועה הקיבוצית.[47] הגידול המסיבי עם היות הבנים לחברים בקיבוצם הפך את נושא 'שאלת דור ההמשך' מדיון תאורטי לדיון מעשי.

הבנים החלו לקחת חלק מרכזי בתחומי העשייה הקיבוצית, בייחוד בתחומי המשק והכלכלה. הצד האחר של המטבע היה הזדקנות דור המייסדים. שנות השישים העלו לסדר היום הקיבוצי בעיה חדשה. כותרות כגון 'בעיית החבר המזדקן בקיבוץ',[48] 'בעיית הקשישים בקיבוצנו',[49] 'ההזדקנות בקיבוץ',[50] העידו על תחילת העיסוק בסוגיה הזאת. בשנת 1964 דיווחה מחלקת החברה של הקיבוץ הארצי על 'דיון ראשון במחלקה על שאלת החברים הוותיקים המזדקנים'.[51] בשנת 1966 הקימה ברית התנועה הקיבוצית את 'המדור לבעיות ההזדקנות בתנועה הקיבוצית'.[52] המדור הכין 'סקר על בעיית הקשישים בקיבוץ', והוצגו בו מגוון בעיות, כגון תחושות בדידות, בעיית תעסוקה, מחשבות על פנסיה כצורך בביטחון סוציאלי שיפחית את ההרגשה של אדם שחי על חשבון הצעירים ואינו מפרנס.[53]

45. רוזנר ואחרים, הדור השני, עמ' 146, 417, 110.
46. הסטטיסטיקה אינה כוללת את הקיבוץ הדתי אלא את 'האיחוד', את 'המאוחד' ואת הקיבוץ הארצי.
47. הנתונים מתוך: רוזנר ואחרים, הדור השני, עמ' 17-18.
48. ישעיהו בארי, 'בעיית החבר המזדקן בקיבוץ', הדים, 81 (יולי 1965).
49. לוטה מוקרי, 'בעיית הקשישים בקיבוצנו', איגרת לחברים, 4 בספטמבר 1968.
50. רחל מנור, 'ההזדקנות בקיבוץ', הדים, 81 (יולי 1965).
51. השבוע בקיבוץ הארצי, 3 בדצמבר 1964.
52. בקיבוץ, 2 במרס 1966.
53. 'סקר על בעיית הקשישים בקיבוץ', השבוע בקיבוץ הארצי, 17 בספטמבר 1964.

סגנון חיים

ערכי השיתוף והשוויון היו עמודי היסוד שעל בסיסם נבנה אורח החיים הקיבוצי. כמעט כל התייחסות למאורע או לתקרית בחצר המשק נמדדה לפי מידת הסכנה של פגיעה בערכים אלה (כפי שפירשו אותם בתקופה ההיא). בשנות השישים ניהלה התנועה הקיבוצית קרב מאסף סיזיפי נגד כניסתו המזדחלת של הרכוש הפרטי, החל באופניים, המשך בפטפונים, מצלמות ומקררים וכלה במתנות ובכספי תמונה. 'שקענו די והותר בסטיות ופרצות בחדרי חדרים שלנו. ריהוט זעיר בורגני חסר טעם והרבה כספים, סידורים פרטיים החורגים ממסגרת חיי הקיבוץ' – משפטים מסוג זה אפשר למצוא פזורים לעשרות בתוך עיתוני התנועה הקיבוצית.[54] בעזרת אוסף תקנונים והחלטות ניסו הקיבוצים להילחם ב'גידול הממאיר' ולסכור סכר בפני התפשטותו. בפתחן של שנות השישים החליט קיבוץ עין המפרץ:

> ראדיו־טרנזיסטורים שהתקבלו במתנה או נרכשו ע"י מספר חברים: המזכירות וועדת חברים [...] סיכמו כי בהתאם להחלטות מועצת עין השופט והקיבוץ: א. על החברים, שבתכניתם לרכוש לעצמם מכשיר כזה – להימנע מכך. ב. אלה, שבידם נמצאים המכשירים, ימסרו אותם – באמצעות ועדת החברים למטרות ציבוריות בקיבוץ.[55]

קיבוצים צעירים שניכרו ברמה גבוהה של שיתוף ושוויון ניסו להיאבק ב'דברי מותרות' שהקיבוצים הוותיקים כבר פסקו מזמן מלהילחם בהם. ועדת החברים של קיבוץ שובל מסרה דוח על בעיית המטריות בשנת 1965:

> לפני כשנתיים הופיעו המטריות הראשונות אצלנו ואז הוחלט שכל המטריות יימסרו למחסן הבגדים וכשחבר נוסע הוא יכול לקבל מטריה. ההחלטה לא קוימה. ועדת חברים דנה איך להסדיר את הדבר בעתיד הקרוב לקראת החורף הבא.[56]

מיד עם תחילת חדירתו של הרשם־קול אל חדרי החברים כתב חבר קיבוץ מאמר זועם על התפשטות נגע הרכוש הפרטי בקיבוץ וקרא לעמוד בפרץ ולהחליט באומץ על מבצע ל'הלאמת הרכוש הפרטי':

> הנה פרץ את תחומי השיתוף עוד מכשיר מיכני: הרשם־קול. מועטים עדיין מכשירים אלה אך מחר הם עלולים להיות רבים. פטיפונים, טרנזיסטורים, מצלמות – כל אלה

54. מאיר שדה, 'אצלנו', עלון עין החורש, 16 ביוני 1961. אין־ספור מאמרים יצאו נגד התפשטות 'הגידול הסרטני' של הרכוש הפרטי בקיבוץ. ראו למשל: 'הבעיה יצאה מהמקרר', בקיבוץ, 11 בינואר 1961; 'על מתנות־תמונה ועל דורוני בר־מצווה', בקיבוץ, 23 באוקטובר 1968; דיון של תלמידי כיתות י"א על בעיית השוויון בקיבוצם בהשוואה לקיבוצים אחרים, עלון נען, 7 בפברואר 1964.
55. השבוע בקיבוץ הארצי, 14 בדצמבר 1959.
56. שם, 19 במרס 1965.

כבר נחלתם של רבים. מניין הושג הכסף הדרוש כדי לרכוש רכוש זה? מניין הושג המצפון כדי לרכוש כסף זה? [...] פעם רכשנו [...] נעלי אילת והנה פלש לקיבוץ הטרנזיסטור, ואחריו הפטיפון ועכשיו הטייפ בתור. ומחר?[57]

קרב מאסף זה נחל יותר כשלונות מהצלחות. הטרנזיסטור, האופניים, הפטפון, מתנות החתונה ואפילו המטריות הפכו במרוצת השנים לרכושו הפרטי של החבר למרות האוסף המרשים של החלטות ושל תקנונים שאסרו קיומם של מוצרי 'מותרות' אלה או התעלמו מקיומם.

על אף חדירתן האיטית והבוטחת של רוחות 'החוץ המאיים' לחצר הקיבוץ, החברה הקיבוצית בשנות השישים עדיין היתה חברה שבה מרחב הבחירה של הפרט היה מצומצם ביותר. להמחשת טענה זו בחרתי שתי דוגמאות: שיטת חלוקת הריהוט ושיטת חלוקת הלבוש. במרבית הקיבוצים היה נהוג לחלק רהיטים ואבזרי בית לפי שנות ותק. רווק בעל ותק של חמש שנים היה זכאי לקבל מהקיבוץ מיטה, מזרון, שולחן, שני כיסאות, אהיל, תנור נפט, מנורת שולחן, אגרטל, קומקום חשמלי, שעון מעורר ורדיו 'זמני' (שיעבור לרשות הקיבוץ כעבור זמן). זוג נשוי בעל אותו ותק זכה לקבל מהקיבוץ 'תמונה' כפריט נוסף. בעלי הוותק שבין שש ל־12 שנים התברכו בכבוד להחזיק בחדר שני אגרטלים, ובעלי הוותק שמעל 31 שנה כבר זכו שיהיו בחדרם שלושה אגרטלים ו'צנימייה'. מי שהגיעו לוותק של 18 שנה קיבלו מהקיבוץ עגלת תה.[58] המתכונת המקובלת לחלוקת 'בגדים עליונים' היתה מתן בחירה מצומצמת של קבוצות בגדים לפי עונות השנה. בכנס מחסנאיות הבגדים של הקיבוץ הארצי הוחלט על האפשרויות האלה: 'קיץ: שמלה טובה, חצאית טובה+חולצה, חולצה טובה+חצאית רגילה, שמלת בית+חצאית רגילה'.[59] הרצון להגדיל את מרחב הבחירה לִווה בקיבוצים ובתנועות בוויכוחים סוערים טעוני מתח וחרדה.[60] בכנס מחסנאיות הקיבוץ המאוחד הזדעקה מחסנאית קיבוץ מחניים כנגד הרצון לאחד את תקציבי ההלבשה ולהגדיל את חופש הבחירה:

איננו זקוקים לשפע של פריטים כדי להוכיח את עושרנו או מעמדנו בחברה. אנחנו צריכים להיות גאים בלבושנו, בצניעותו ובפשטותו. [...] מדוע לא תדע חברה מאורגנת כמונו לעמוד כנגד העיר ולא להתבלט, להיות גאה בפשטות לבושנו. [...] אצלנו במחניים, איננו מקבלים מתנות לבוש.

57. יובל, 'מכשירים משמיעי קול וזעקתם', שם, 17 ביולי 1964.
58. 'הצעת ועדת חברים לתשבוץ תכולת החדר בקיבוץ לפי שכבות ותק', הד הנעשה – עלון כפר מסריק, 9 ביוני 1961. דוגמה נוספת: אצלנו – עלון עין החורש, 16 ביוני 1961.
59. 'כינוס מחסנאיות הבגדים של הקיבוץ הארצי', הד הנעשה, 29 בינואר 1960.
60. בקיבוץ עין שמר התקיימו לא פחות מחמש שיחות קיבוץ סוערות בנושא זה בשנת 1965: 19 בנובמבר, 3, 10, 17 ו־24 בדצמבר.

הוחלט ש'הכנס דוחה בתוקף את שיטת עין חרוד – תקציב אישי'. הכנס לא קיבל את הצעת ועדת החברה המרכזית, שנמצאה 'לא די קיבוצית'. שבתי, נציג ועדת החברה של הקיבוץ המאוחד, סיכם את הדיון בחיזוק מעמד המחסנאית כחיילת העומדת בחזית המערכה על מימוש אורח החיים הקיבוצי: 'לא ייתכן שננהג כתנועה לא מאורגנת, וכל משק, ואולי נכון לומר – כל מחסנאית תרשה לעצמה לנהוג כעולה על רוחה, הכרחי שנהיה קיבוץ מאוחד. [...] יש להבין שכל מחסנאית איננה מחלקת לבוש, אלא תפקידה הוא להגשים את דרך הקיבוץ באספקה לחבר'.[61]

המאבק על שמירת אתוס הפשטות התרכז בעיקר בניסיון למנוע מהנוער לאמץ את 'סגנון החיים המנוון של החברה הבורגנית'. חברת קיבוץ ביכתה מרה על התהליך ההרסני שהיא עדה לו בזמן האחרון:

> קודם הופיעו התסרוקות [...] אח"כ הופיעו טבעות הנישואין, וכל מה שהן יותר נוצצות ויותר בולטות, הרי זה משובח. [...] הופיעו גם המחרוזות [...] בשלב נוסף שמתי לב, שהציפורניים התחילו בינתיים להבריק [...] ובאחד הבקרים ניצנץ פתאום ברק חדש, צמיד זהב על זרועה של בת החטיבה [...] אולי כדאי שנקדיש קצת מחשבה לתופעות אלו ונבדוק מה עוד מייחד אותנו מכל הסנוביות הסובבת אותנו.[62]

משפטים חינוכיים ודיונים ציבוריים בנושא 'סגנון חיים קיבוצי' התקיימו במרבית 'חברות הנעורים' ו'המוסדות החינוכיים'. המאבק בריקודים הסלוניים, באימוץ צווי האופנה העירונית ובענידת תכשיטים התנהל בכל עוז מעל דפי עלוני בתי־הספר הקיבוציים. בשנת 1962 התקיים דיון על 'סגנון חיים' במוסד החינוכי 'נעמן'; 95 אחוזים מחברי הגוף הבוגר התנגדו להכנסת 'הריקוד הסלוני' אל תחומי המוסד.[63] שנתיים אחר־כך הכריז תלמיד כיתה י': 'החברה הסלונית והחברה הקיבוצית הם שני מחנות מנוגדים [...] הריקוד הסלוני הוא ההיפך הגמור של צניעות ומשרה אווירה של ריקנות'.[64] בסיכום דיון שהתקיים בשנת 1965 על 'סגנון לבוש' הוחלט 'שאסור לענוד שרשרות, טבעות וכד''. תלמיד כיתה י"א נימק החלטה זו באמרו: 'תהליך זה [ענידת תכשיטים, א"ג] הוא מסוכן ונוגד את כל צורת חיינו [...] יש לחברה רשות לדון במעשי הפרט ולכוונם. [...] בעונדכם את אביזרי העיר הזעיר־בורגנית, הנכם הולכים בדרך של התקשטות חיצונית ופאר חיצוני מוגזם וצורמני'.[65]

61. 'מלבישות ערומים – כנס מחסנאיות באפעל, 2 בינואר 1963', **בקיבוץ**, 9 בינואר 1963. נראה שאין זה מקרי שדווקא שבתי – הגבר היחיד בדיון – הוא שסיכם את דברי החברות.
62. רבקה רביב, 'לאן, לאן נושבת הרוח...', **השבוע בקיבוץ הארצי**, 8 במאי 1964.
63. **הד המוסד – עלון מוסד חינוכי נעמן** (בית־ספר תיכון משותף לקיבוצים כפר מסריק, עין המפרץ ויסעור), 16 בנובמבר 1962.
64. **שם**, 26 במאי 1964.
65. **שם**, 15 בינואר 1965. ביטוי לוויכוחים הרבים בנושא ראו למשל: יחדיו – עלון חטיבת הקיבוץ המאוחד, ינואר 1967, שם יוצא בן קיבוץ בארי נגד החלטת החטיבה 'שאין לענוד שרשראות בתור קישוט מכיוון שהן מהוות סמל לעבדות'. במשפט חינוכי שהתקיים בסניף הנוער העובד והלומד באזור

זרועותיה האימתניות של התרבות הזעיר בורגנית נשלחו גם לעבר חברת הקיבוץ עם כניסתו של המוסד המפוקפק 'קוסמטיקה' לחצר המשק. במאמר שכותרתו 'על קוסמטיקה ועל ... אידיאלים' נכתב בעצב על דהיית צבעי דגלי האידאל מחד גיסא ועל התחזקות צבעי האיפור מאידך גיסא: 'בראותי כיצד עולה על השפתיים צבע ורוד חיוורין תחילה, ואחר כך אדמדם ביישני, ואחריו ששר, ואחרי כן שני ואחריו כרמין עז וארגמן לוהט, ואילו על הדגל [...] מתחלפים הצבעים בסדר הפוך – מתעוררים בליבי הרהורים נוגים'.[66] רחל סבוראי היתה מהמתקיפות הראשיות את תופעת 'ההתייפות':

> האם חברה המטפחת את צפורניה – תעבוד ברפת? תאכיל עופות? האם תלך מרצונה לזמור בכרם או לעבוד ליד מחרטה במסגריה? [...] כאשר החברות במשק מתחילות לעסוק בהתייפות – הרי מגיעות לכך במהרה גם הנערות הצעירות, בנות המשק הללו – שהעיסוק בהתייפות ישפיע על אופיין ודרכן בחיים השפעה של ממש. הן שוב לא תלכנה לעבוד ב'עבודות שחורות'.[67]

כדי לחוש את 'רוח הזמן' בשנים ההן כדאי להפנות את תשומת הלב למה שנתפס כמעין ריטואלים קבועים שהטרידו תדיר את מנוחתם של חברי הקיבוץ. כמעט בכל עלוני הקיבוצים אנו מוצאים שפע של מאמרי טרוניה ותלונה על הנושאים האלה: קטיפת פרחים מהגינה ללא רשות, אי־העברת שיחות מהטלפון הציבורי, כעס על בני הקיבוץ שנוהגים בלי רישיון בטרקטורים, זעם על 'פעילים' שאינם מעמידים את רכבם לרשות הקיבוץ, דרישת מתנגדי העישון לדון מחדש בנושא תקציב העישון ולעומתם דרישת המעשנים להרחיב את אפשרות הבחירה לסוגים נוספים של סיגריות חוץ מ'דפנה' ו'סילון', זעקת הגננים על הרס הדשאים בעקבות משחקי הכדור של ילדי הקיבוץ, זעם על אי־כיבוי האורות, טפטוף הברז במקומות ציבוריים ומעל לכול – התלונות בכל הקשור ל'פולחן הסרט השבועי': 'מעבר לכל ויכוח היא העובדה שהסרט הפך להיות לכורח הבידור העממי, הקבוע גם בקיבוץ. "השתרשותו" כה רבה עד שהיא דוחה כל דבר אחר מלפניו ויום הקרנתו "קודש" הוא', התלונן חבר עין החורש.[68]

מי שראה את הסרט 'סינמה פאראדיסו' יכול אולי להבין את מרכזיותו של 'מוסד' זה בחיי קהילה קטנה. ביקורת על רמת הסרט, על חובבנות המקרין, על תופעת 'תפיסת המקומות מראש', על 'המנהג הבלתי תרבותי של פיצוח גרעינים במהלך הסרט', על התגנבות הילדים

ירושלים נאמר בכתב האישום: 'תהליכים חברתיים שלילים נותנים אותותיהם ברחוב הישראלי; האמריקניזציה מזה והלבנטיניות מזה. [...] אנו מאשימים את חבר התנועה שעם הסטייה מעקרון "הפשטות" [...] הוא נגרר מאליו להרפיית מתח העקרונות והערכים הפנימיים', שדמות, 1 (אפריל 1960), עמ' 54.

66. 'על קוסמטיקה ועל ... אידיאלים', השבוע בקיבוץ הארצי, 8 במאי 1964.
67. רחל סבוראי, 'על יופי ועל התייפות', בקיבוץ, 6 בינואר 1965.
68. עלון עין החורש, 5 ביולי 1963.

לסרטי המבוגרים – כל אלה ממלאים את דפי עלוני הקיבוצים וממחישים עד כמה הפך הסרט השבועי למוקד חברתי־תרבותי בחיי הקיבוץ.[69]

דרך אחרת לחוש באמצעותה את 'הצבעים' ואת 'הריחות' שליוו את התנועה הקיבוצית בשנות השישים היא עיון במודעות בתחום התרבות שנרשמו על לוח המודעות או בעלון המשק. הרצון להבדיל קודש מחול והשאיפה לקיים חיי תרבות ויצירה לְוו תמיד בהוראות הפעלה ובהתרעות חינוכיות: 'לבשו חולצה לבנה', 'אל תיכנסו בשעת הנגינה', 'השאירו את הכלבים בבית' וכדומה. להלן דוגמאות אחדות:

לבשו חולצה לבנה – הופיעו כיאה לחגו של הקיבוץ.[70]

'הערב ! ליל שבת בשעה 15:9 בחדר האכילה – חנוכת המכשיר החדש עבור הפטיפון ('הי־פידליטי') שהובא ע"י גלילי כשי מארה"ב. החברים מתבקשים לא להיכנס ולא לצאת בזמן הנגינה.[71]

הערב ברחבת המועדון לחבר – תופיע חוה אלברשטיין (אנו פונים אל כל בעלי הרכב והטרקטורים להשבית את המנועים בזמן המופע ואת הכלבים תשאירו נא בחדרים) תודה ו. תרבות.[72]

ביום הזכרון לשואה ולמרד, בשעה 6 אחה"צ, תישמע ברחבי המשק תקיעת אבל וכל אנשי המקום יצאו איש לפתח ביתו, הילדים עם הוריהם, ויעמדו דום שתי דקות. בתום שתי הדקות ירד החבר או הילד ויקטוף ששה פרחים ויעמידם באגרטל, לזכר ששת מיליוני קדושינו.[73]

המאבק על עיצוב אורח חיים ייחודי בכל תחומי החיים נתפס כ'מאבק נגד הזרם'. 'הזרם' היה 'החוץ המאיים' שחדר אל חצר המשק במהלך שנות השישים בתאוצה גוברת והולכת.

החוץ המאיים

המעבר מיישוב למדינה הפך את הקיבוצים לחברה מתגוננת. נוצרה תחושה שהמדינה הפנתה עורף לעולם הערכים שייצג הקיבוץ. כעת על הקיבוץ לשים סכר בפני הסכנה שגם הוא יישטף בגלי החומרנות הנהנתנית של החברה הסובבת. החל אפוא תהליך דמוניזציה של

69. דוגמאות לדיונים הרבים על 'פולחן הסרט' ראו למשל: 'אולי סרטים צבעוניים', **בקיבוץ**, 9 בנובמבר 1966; **בין צעירים**, עמ' 216; 'מיומן המזכירות', **עלון קיבוץ עין שמר**, 9 בפברואר 1962.
70. **הד הנעשה – עלון כפר מסריק**, 26 בפברואר 1960.
71. **עלון נען**, 15 בינואר 1960.
72. **עלון עין שמר**, 19 בספטמבר 1969.
73. **עלון עין החורש**, 7 באפריל 1961. נוסח זהה מצוי גם **בעלון כפר מסריק**. זה היה כנראה נוסח קבוע בקיבוץ הארצי.

'החוץ המאיים'. מאמרים רבים התריעו על חדירתו של החוץ לתוך הבית, למשל זה של משה ציזיק:

> הננו מותקפים ע"י החוץ המתפרק מערכי החלוציות, מהומניזם, מחיי רוח. אנו שוחים בקושי נגד הזרם האדיר של תרבות צרכנית, המטביעה את חותמה על התרבות הישראלית. [...] הלבנטיניזם מתעטף באצטלה של אמריקניזציה. [...] כיצד נתגונן וכיצד נצא להסתערות, אשר תבטיח הדיפת הזרם המתיימר לחדור לביתנו פנימה.[74]

עיון בעיתוני התקופה מעלה שימוש חוזר ונשנה בשני ביטויים שנועדו לבטא את המגמות המסוכנות של חדירת החוץ המאיים: 'לבנטיניזם' ו'אמריקניזציה'. המזרח הלבנטיני והמערב האמריקני חברו יחדיו למה שאביעזר יערי, בנו של מאיר יערי מנהיג מפ"ם, כינה 'לוונטיניזם אמריקני'.[75] במשפט חינוכי שנערך בסניפים הקיבוציים של 'הנוער העובד' באזור ירושלים בנושא 'הפשטות והתנועה' כתבה הקטגוריה:

> שתי השפעות שליליות מתבלטות בחברה הישראלית [...] האחת [...] אמריקניזציה והשניה – לבנטיניות. האמריקניזציה פירושה אופנה, מלאכותיות [...] רדיפה אחר חיים קלים ונוחים והנאות מגרות שטחיות, שאינן דורשות מאמץ שכלי או נפשי. הלבנטיניות פירושה, נחשלות, חוסר השכלה, ודרישות תרבותיות מעטות כתוצאה מרמת חיים נמוכה וחוסר השקפת עולם, ופריים של אלה: ריקנות תרבותית, שני אלה קשורים הדדית ונוכל לקרוא להם גם בשם 'תרבות הקולנוע' ו'תרבות השש־בש'.[76]

כאשר נפתח ליד קיבוץ חניתה קיוסק למכירת דברי מאכל התריע אחד החברים על עוצמת הסכנה הכרוכה בכך: 'הגיעה העיר וחוויותיה עד כתלנו. האם תחדור לביתנו פנימה ללא מאבק?'.[77] אם כך דובר על סכנת הקיוסק, קל וחומר שתחלואי האופנה המערבית יהיו בבחינת 'דגל שחור' המונף מעל חצר הקיבוץ: 'כניסת הטעם הזר בסגנון הבגד ובהתייפות, איננה קשורה בלעדית אך ורק בעליית רמת החיים. חלק הוא מהתפרצות "החוץ" העירוני אל תוך חיינו'.[78] במאמר שכותרתו 'צלילים צורמים' התריע החבר יוסף ה' על סכנת היחשפותם של ילדינו התמימים למוסיקת המערב:

> מבול של מוסיקה שטחית ניתך על ראשי הילדים והנערים שלנו. מכשירי הרדיו הפתוחים תמיד ממטירים את צלילי הריקודים האמריקניים, שיר הזמרים הכושיים והפזמונים הישראליים האחרונים והטריים ביותר. 'קול ישראל' ורדיו רמאללה 'מתחלפים' זה בזה

74. משה ציזיק, 'כנגד הנהנתנות – פעילות ויצירה!', **השבוע בקיבוץ הארצי**, 4 במרס 1960 [ההדגשה שלי, א"ג].
75. 'הקיבוץ בעיני הדור השני', **הדים**, 86 (יוני 1967), עמ' 138.
76. 'המשפט התנועתי', **שדמות**, 1 (אפריל 1960), עמ' 55.
77. **איגרת לחברים**, 1 באוקטובר 1964.
78. רחל סבוראי, 'על יופי והתייפות', **בקיבוץ**, 6 בינואר 1965.

ומשמיעים בחד גוניות אך ברעש, את קולו של אלוויס פרסלי. [...] יש להרחיב את האופק המוסיקלי של ילדינו, כדי שתוך הדרכה ילמדו להבחין בין טוב לרע, בין עדין לגס, בין מסוגנן לטפל. [...] מה השלילי בריקודים הסאלוניים ומדוע אנו דוחים אותם? משום שהם מדברים על הרוב בשפה גסה ויש להם מטרה שקופה למדי. מנגינה משעממת, עיבוד תזמורתי סיטוני, לא מקורי, וקצב חדגוני מודגש ומגרה.[79]

במרוצת השנים הפכו עיתוני הערב למסמלי חדירת תחלואי החוץ אל חצר הקיבוץ. כמה חברים בקיבוצי איחוד הקבוצות והקיבוצים ביקשו להחליף את עיתון **דבר** בעיתון אחר, מה שגרם ועזוע קשה וויכוחים נוקבים. זאב דורסיני דרש לכנס בדחיפות את מזכירות 'האיחוד' כדי לדון במחדל של הכנסת גורמים עוינים לתוך הקיבוץ:

אם חלק ניכר מחברינו ובייחוד הצעירים, יתחנכו על ברכי 'הארץ' או עתונות ערב זולה וסנסציונית, אם חברינו יינקו ממקורות יניקה אחרים, זרים ועוינים – יווצר במשך השנים קרע שלא נצליח לאחות אותו. במרוצת השנים יווצרו אצלנו אנשי 'דבר' ואנשי 'הארץ' ו'מעריב'. לזה אני חרד ואני בא להתריע ולהזעיק את התנועה כולה. [...] משקים שלנו יהפכו לערב רב ול'מגדל בבל'. [...] מתוך חרדה לשלמות הקיבוץ – תבעתי לשלול מה שקוראים 'חופש בהזמנת עתונים' ולדעתי על התנועה להתייצב מאחורי תביעה זו.[80]

מזכירות 'האיחוד' אכן התכנסה לדון בנושא. היו חברים שחלקו על דורסיני בשם רוח המסורת הפלורליסטית של 'האיחוד', והיו מי שחיזקו את הצורך להתגונן מפני 'החוץ המאיים': 'הדבר המדכא הוא שההשפעות ההרסניות מבחוץ פולשות לתוכנו ללא התנגדות פנימית'. לבסוף החליטה המזכירות: 'המזכירות מביעה דאגתה נוכח העובדה שחלק מהחברים בקבוצות ובקיבוצים נוהים אחרי המרת "דבר" – עתונה של ההסתדרות בעתונים אחרים. יש מקום לדאגה מיוחדת בבחירת עתונים המודרכים ע"י קו עוין, או האדישים לערכים ולמעשים של

79. יוסף ה', 'צלילים צורמים', **בקיבוץ**, 24 במאי 1961. בשנת 1962 נפגשו חברי שער העמקים עם סגן מנהל רשות השידור. שתיים מהטענות המרכזיות שהופנו כלפיו היו: 'אל תפטמו את ילדינו בשירי לועז' ו'לאן נעלם כמעט מ"קול ישראל" הזמר הרוסי העסיסי'. 'קובלנות של מאזינים', **השבוע בקיבוץ הארצי**, 9 בינואר 1962.

80. דברי זאב דורסיני בישיבת מזכירות האיחוד (22.1.1967), **איגרת לחברים**, 8 בפברואר 1967. ראו גם את מאמרו של דורסיני בנושא זה: 'על עתונות יומית', **איגרת לחברים**, 28 בדצמבר 1966. גישות אחרות ביטאו חיים חרמש, 'חופש העתונות וחופש הקריאה', **איגרת לחברים**, 11 בינואר 1967, ומאיר מנדל, 'בעד קריאה חופשית', **איגרת לחברים**, 18 בינואר 1967. חברים מקיבוץ יפעת היו מהראשונים שביקשו להחליף את **דבר** בעיתון אחר. ב־7 בינואר 1966 שלחה מזכירות 'האיחוד' מכתב לקיבוץ יפעת ובו הסבירה: 'אין המזון הקל של עתון ערב יכול להחליף את הפובליציסטיקה הרצינית של עתון המכוון אל האדם המשכיל, שאינו מסתפק בקלוקל', **עלון יפעת**, 21 בינואר 1966.

ההסתדרות ושל הקיבוץ'.[81] עם זאת לא התקבלה כל החלטה לקבוע המלצה זו כהוראה מחייבת. הוויכוח על עיתון **דבר**, שהתנהל במחצית השנייה של שנות השישים, יחזור ויצוץ לאחר יותר מעשר שנים בקיבוצי השומר־הצעיר בעניין על המשמר.

גם השבועונים למיניהם ובראשם העולם הזה נחשבו בעיני רבים לפצצת זמן הרסנית 'שברוב טיפשותנו אנו נותנים לה דריסת רגל בתוך המחנה'. חבר קיבוץ רוחמה מספר בעצב מהול בכעס כיצד לפני צאתו העירה ביקש ממנו חבר קיבוץ:

> קנה לי את 'לאשה' ואת 'הקולנוע'. איזו הזמנה משונה – חשבתי! – 'אבל אל תשכח השבת לא תהיה שבת לא לבתי ולא לאשתי בלי שני עתונים אלה'. [...] לא אבוש להודות: אינני מספיק במשך יום השבת לקרוא כל מה שאני רוצה ומעוניין לקרוא ב'על המשמר'. [...] איפה לוקח אדם זמן לקרוא גם את החלאה הזאת? המותר לי לחשוב רגע קט שהקריאה בעתונות זו הנה על חשבון הקריאה בעתונך אתה? הבעיה עוררה בי דאגה וכאב. ניסיתי להתעניין ואכן התברר לי שלא אחת ולא שתיים מבנותינו מתעניינות בנישואיה העתידים של אליזבט טיילור ובשובל שמלתה של סופיה לורן ובדרכי בגידותיה של זו השלישית אשר שמה (אבוי) נשכח מזכרוני.[82]

כך במהלך שנות השישים אפשר לראות את 'כניסת החוץ' על בגדיו, עיתוניו, תכשיטיו ומנגינותיו אל חצר הקיבוץ. תהליך זה לִווה במאבקים ממושכים, בניסיון לסתום בעזרת האצבעות את החורים הרבים שנפרצו בחומה. לאחר שנגמרו האצבעות והחורים המשיכו להיפרץ, עברו רבים משומרי החומות מדברי תוכחה למאמרי קינה ולנבואות חורבן על עתיד המפעל הקיבוצי.

ממלכת הרוח נגד ממלכת החומר: אמריקה–רוסיה–גרמניה

עיון בכתבי העת הקיבוציים בשנות השישים מעלה ששלוש מדינות זכו למעמד מטפיזי והטילו את צֵלן (או את אורן) על התנועה הקיבוצית: אמריקה (ארצות־הברית), רוסיה (ברית־המועצות) וגרמניה. אמריקה היתה נציגת 'החוץ המאיים', משחיתת הנוער במבול מוצרי הבורגנות המנוונת. רוסיה ייצגה את האלטרנטיבה, את 'עולם המחר' ההולך ומתקדר, הולך ודוהה עקב הפער הגדול בין המילים למעשים. גרמניה, היא ממלכת הרשע, העמידה את הקיבוצים במבחני מוסר של טובות הנאה חומריות מול חרם אידאולוגי.

81. סיכום ישיבת מזכירות האיחוד (22.1.1967), **איגרת לחברים**, 8 בפברואר 1967.
82. **השבוע בקיבוץ הארצי**, 4 בנובמבר 1966. דוגמה לסימון העולם הזה כאחד 'האויבים המסוכנים' אפשר למצוא בדברי חבר עין שמר: 'צר לראות היאך חברים וילדים נמשכים אחרי עתון קלוקל ומזיק זה. [...] חושב אני, כי למען ההיגיינה הרוחנית אינו ראוי עתון רכלני זה שיעבור פתח ביתנו', עלון עין שמר, 2 באוקטובר 1964.

אמריקה הפכה לארץ הסכנות הבלתי־מוגבלות, הסמל לכל הרע האפשרי שמייצג העולם החיצוני. שוב נכרכו יחדיו ה'אמריקניזם' וה'לבנטיניזם' כשתי סכנות העלולות להמיט כליה וחורבן על עולם הערכים הקיבוצי. כך, למשל, דיבר המחנך בנימין גרינבוים על סכנת 'גידולי פרא של תרבות קלוקלת, של ניהיליזם תרבותי, של חיקוי תרבות זרה, בעיקר האמריקנית' יחד עם סכנת היווצרותה של חברה 'הנוהה אחרי כל תרבות קלוקלת ולבנטינית, המנסה למלא את החלל הריק החוויתי והתרבותי באימפורט של ערכים זולים וקוסמופוליטיים שמקורם בארה"ב בעיקר'.[83] בקיבוץ כפר מסריק בחרו לציין את חג החנוכה בחיבור בין מלחמת המקבים בהלניזם לבין מלחמת הקיבוצניקים ב'אמריקניזם': 'מרד יוגבי יהודה נגד השלטון הזר, האימפריאליסטי דאז – נגד האמריקניזם (סליחה – הלניזם) המשתלט גם תרבותית על יקירי קרת, על השכבה החברתית העליונה של העם'.[84]

מול אימת 'האמריקניזם' ניצב קסמו ההולך ודוהה של 'עולם המחר'. ביחס אל ברית־המועצות היו כמובן הבדלים מהותיים בין שלוש התנועות הקיבוציות. ראייתו של איחוד הקבוצות והקיבוצים את ברית־המועצות היתה שונה לחלוטין מזו של הקיבוץ הארצי. אך דומה שלמרות ההבדלים הגדולים בראייתן של התנועות הקיבוציות את ברית־המועצות והיחס השונה באופן מהותי שגילו כלפיה, עדיין ניתן לראות במדינה זו ובעולם הדימויים שנוצר סביבה מעין 'קבוצת התייחסות'[85] דומיננטית שהשיח הסמוי והגלוי אתה היווה אמצעי חשוב בגיבוש הזהות הקיבוצית.

מרבית הקיבוצים ראו את עצמם 'איים סוציאליסטיים' בים הקפיטליזם המאיים להטביעם במנעמי מימיו החומריים. לכן טבעי היה, למרות האכזבות הרבות והקשות, לשאת את העיניים לעבר 'יבשה' המנסה להציב סכר סוציאליסטי אל מול משבריו וגליו של 'האויב'. ברית־המועצות ייצגה מערך כולל של סמלי הזדהות שחרגו אל מעבר לממד האידאולוגי: השירים הרוסיים, הלבוש הפשוט, השימוש בביטוי 'חבר' או 'חברים', גילמו את הכמיהה להציב תרבות אלטרנטיבית לתרבות המערב.

רבים מציינים את שנת 1956 כשנה שבה נופץ לרסיסים חלום הזיקה ל'עולם המהפכה'. נאומו 'הסודי' של חרושצ'וב בוועידה העשרים של המפלגה הקומוניסטית על פשעי סטלין והפלישה הסובייטית להונגריה העמידו את שוחרי 'עולם הקדמה' בפני שוקת שבורה. ואולם בחינת עיתונות הקיבוץ הארצי ומפ"ם בשנות השישים מעידה שעדיין, על אף ההלם הגדול, שמרו הקיבוץ הארצי ומפ"ם אמונים לסוציאליזם המהפכני של ברית־המועצות.

83. דברי בנימין גרינבוים בדיון של 'החוג לתורת הקיבוץ': 'לשאלת מהותו הלאומית של הקיבוץ', **הדים**, 80 (אפריל 1985), עמ' 64-67.

84. **הד הנעשה – עלון כפר מסריק**, 9 בדצמבר 1960.

85. על הפילוג בקיבוץ המאוחד, על הקמת איחוד הקבוצות והקיבוצים ועל הוויכוח בנושא היחס לברית־המועצות בשנות החמישים. ראו למשל: אייל כפכפי, 'הקרע בעין חרוד: בנים אכלו בוסר ושיני אבות תקהנה', **עיונים בתקומת ישראל**, 3 (1993), עמ' 427-454; ברוך בן־אברהם, 'מחבר הקבוצות לאיחוד הקבוצות והקיבוצים', **הקיבוץ**, 6-7 (1978); דני הדרי, **הפילוג בקיבוץ המאוחד**, אפעל 1988.

עד מלחמת ששת הימים (1967), למרות כל 'העיוותים' שהתגלו, דאגו מאיר יערי ויעקב חזן לכוון את המצפן לעבר 'המזרח'. מדהים לגלות כיצד משפט אורן, משפט הרופאים, הידיעות על פשעי סטלין, הפלישה להונגריה, יחסה של ברית־המועצות ליהודים בארצה ויחסה לציונות – כל אלה לא הצליחו לשנות את כיוון המצפן, והאוריינטציה הסובייטית נשארה בעינה גם בשנות השישים. שני תאריכים בולטים מעידים על מגמה זו: 7 בנובמבר – חג המהפכה; ו־1 במאי. הנאומים והברכות שנכתבו לכבוד אירועים אלה מעידים על הרצון להיאחז בכל הכוח במערכת סמלים שהלכה ואיבדה את חיוניותה. להלן דוגמאות אחדות:

> חג המהפכה האוקטוברית 1960 מוצא את ברית המועצות כשהיא צועדת בטוחות לקראת חיזוקה בכל תחומי החיים [...] בהגברת השפעתה בעולם, ובמיוחד בארצות המשתחררות מעול האימפריאליזם. [...] הישגים אלה [...] הם תחנות נוספות בצעידה לקראת הגשמת הסוציאליזם, בחיזוק המשטר ללא מעמדות, ללא מנצלים וללא מנוצלים. מעודדים הם בכך את תקוות המיליונים למחר טוב יותר. פותחים הם סיכוי לנצחון המשטר הסוציאליסטי על הקאפיטליסטי בדרכים של שלום. [...] כוחות הריאקציה, החוששים מפני הכוחות העולים של הסוציאליזם, סיכלו וחיבלו במאמצי ברית המועצות והתקוות שתלו עמי העולם בפגישת הפיסגה הושמו לאל.[86]

לקסיקון המושגים נשאר בעינו למרות כל המתרחש. 'עול האימפריאליזם', 'כוחות הריאקציה', 'משטר ללא מעמדות' – כל אלה ממשיכים לרחף בחלל האוויר כמושגים רלוונטיים לחידוד ההבדלים בין כוחות האור לבין כוחות החושך. חולפות שנתיים והקיבוץ הארצי ממשיך לפאר את יום המהפכה ביום חגה ה־45:

> את יום השנה ה־45 למהפכת אוקטובר יחוגו עמי ברית המועצות כשהם חדורים הרגשת גאווה על ההישגים הכבירים בשדה המדע והטכניקה, התרבות והמשק. לצליל החג במוסקבה, יענו בהזדהות של שמחה שוחרי השלום והקידמה בכל רחבי תבל. [...] כוחות היצירה ששוחררו מנבכי העם הסובייטי, התאוצה הדינאמית בכיבושי החלל החיצון הם מצברי כוח כלכלי וכושר תושייה מדעית, שצמחו על רקע התמורה הסוציאלית הגדולה. רק בעם אשר משטרו הסוציאלי הוא מתקדם – לא ילכו לאיבוד גאונים.[87]

לכבוד חג המהפכה בשנת 1964 מתח חיים שור ביקורת על המעשים ועל העיוותים שנעשו בשם המהפכה, אך עוצמת הקִרבה הרגשית עדיין חזקה ובולטת:

> הרגשתנו היא שבינינו, חלוצי העם לבינם, קיים קשר לבבות סמוי [...] גם במסכת יחסים של חשבון מורכב זה – יום מהפכת האוקטובר, הוא לנו יום חג. שכן זהו חגו של

86. 'לחג המהפכה', השבוע בקיבוץ הארצי, 11 בנובמבר 1960.
87. 'ליום מהפכת אוקטובר', שם, 9 בנובמבר 1962.

עולם המשתחרר מאזיקים. זהו חגו של אדם ורוחו הממריאים אל על ומעפילים אל פסגות חדשות. זהו חגו של מחנה הקידמה בעולם. המחנה שלנו.[88]

עד מלחמת ששת הימים הצליחה ההנהגה ההיסטורית לשמור על אוריינטציה סובייטית. עדיין, למרות מכלול ה'עיוותים' ו'ההסתאבויות', המשיך הקיבוץ הארצי לראות את עצמו חלק מ'עולם המהפכה', הנושא את עיניו לעבר מולדת 'הסוציאליזם המתגשם'. בתקופת ההמתנה ערב המלחמה, בני הקיבוץ הארצי שומעים כיצד 'עולם המהפכה' ממשיך לראות בהם סוכן אימפריאליסטי תוך כדי חימוש האויב במיטב הנשק. במלחמה מצאו את עצמם הבנים החורגים של 'עולם המחר' נקטלים בנשק המשוכלל של 'כוחות הקדמה', וכך התנפץ הרומן המתמשך והכואב עם 'אימא רוסיה'. המפגש הטראומטי עם הנשק הסובייטי היה המסמר האחרון שננעץ בארון אמונת ילדותם של בני השומר־הצעיר. בני הקיבוץ הארצי החלו במתקפה חסרת תקדים על כל אשר חונכו. להלן דוגמאות מספר לעוצמת המבוכה והזעם:

> זו היתה אמונתנו בברית המועצות. חונכנו על השירים הרוסיים היפים, על ספרות 'הריאליזם הסוציאליסטי' ועל האמונה בבריה"מ כנושאת דגל הסוציאליזם המהפכני. [...] האמנו כי בעולמנו בריה"מ היא הלבן. אמונה זו שהחלה מתערערת מזה זמן רב – נופצה ב־5 ביוני 1967.[89]
>
> היתה לנו בעבר אמונה גדולה ושלמה בראש ובראשונה בסוציאליזם המתגשם בבריה"מ. אמונה זאת הפכה לאפר בסערת המלחמה ובמה שקדם לה. הטענה כי לא היתה זאת אמונה כי אם דעה ותמיד ביקרנו את שהיה טעון ביקורת – לא תעמוד. אין זאת אמת. האמנו בבריה"מ אמונה שלמה והאל הכזיב.[90]

בני הקיבוץ הארצי עמדו בעין הסערה, אך תחושת 'הלוחות השבורים' לא פסחה גם על בני הקיבוץ המאוחד. בחינת יחסו של הקיבוץ המאוחד אל ברית־המועצות בשנות השישים מראה שהאוריינטציה הסובייטית עדיין לא נעלמה. אמנם הטון הוא מינורי לעומת הטון שנשמע בקיבוץ הארצי, אך העיניים עדיין היו נשואות אל מולדת 'הסוציאליזם המתגשם' ועדיין בחג המהפכה (7 בנובמבר) ובחג הפועלים (1 במאי) נישאו נאומים חוצבי להבות על כוחו של הסוציאליזם בברית־המועצות למרות מכלול עיוותיו. לכן לא מפתיע לגלות שלאחר 1967 גם חברי הקיבוץ המאוחד הביעו הרהורי חרטה וכפירה. במועצת הקיבוץ המאוחד בדפנה לאחר המלחמה התוודה בכאב בני מרשק: 'פעם האמנו במהפכת אוקטובר, ועכשיו

88. **חותם**, 10 בנובמבר 1964 (עד שנת 1970 היה חותם שבועון צעירי הקיבוץ הארצי ומפ"ם; לאחר מכן הוא הפך למוסף של על המשמר).
89. **הד הנעשה – עלון כפר מסריק**, 4 באוגוסט 1967.
90. אבישי גרוסמן, 'הרהורים קטועים שנה לאחר המלחמה', **השבוע בקיבוץ הארצי**, 7 ביוני 1967.

שליטיה משלחים בנו טילים'.[91] חבר צעיר מקיבוץ רביבים לקראת סיום לימודיו לתעודת הוראה נושא תפילה שהוא יצליח למנוע מחניכיו את אותו עוורון אמונה שהיה נחלתו: 'אם ירצה השם ואסיים את חוק לימודי, להיות מורה, ונערים צעירים יהיו חניכי – היו בטוחים שאת נעוריהם לא יקריבו כמוני באמונה עיוורת שהאמת והצדק מוצאם דווקא שם – בחיקה של רוסיה הנאורה'.[92] חבר קיבוץ יגור מתוודה על עוצמת השבר והמבוכה האוחזת בו לאחר המלחמה: 'אם רוצים אנו או לא – גם הוכינו קשות. הכוונה אנחנו. שהרי מעין סופת זוועות גירשתנו מתוך גן עדן של תמימים. [...] אמונת תמימים עמוקת שורש היתה לנו, באדם ובעולמו, והיא נשללה מאתנו בדרך קטלנית'.[93] איל כפכפי, בת קיבוץ מעוז חיים, כותבת: 'עדים היינו בשנים האחרונות לתהליך רעשני של ניפוץ האידיאולוגיות הישנות. [...] המלחמה האחרונה הורידה את המכה המוחצת על צלם עולם המהפכה בהיכלנו. השברים החדים פזורים סביבנו וזורעים תדהמה ומבוכה. יש חברים הבאים לאסוף את המכיתות ולהדביקן באמרם כי נצח המהפכה לא ישקר'.[94]

עדויות אלה מראות שההסתנוורות מ'שמש העמים' לא היתה נחלת הקיבוץ הארצי בלבד. רבים מחברי הקיבוץ המאוחד המשיכו לשאת את עיניהם אל ברית־המועצות ומלחמת ששת הימים הותירה בהם זעזוע שלא היה אפשר להסבירו בלי להבין את עולם החלומות והכמיהות שרחשו בלבם לפני כן.

בתווך, בין מזרח למערב, עמד תדיר הצל המאיים של 'ממלכת הרשע'. שאלת 'גרמניה האחרת' והיחס אליה לא פסקה להעסיק את התנועה הקיבוצית. גרמניה הפכה לסמל המאבק היומיומי בין נכסי הרוח לנכסי החומר. כמעט בכל יום היא העמידה את הקיבוצים לפני הבחירה בין טובת ההנאה החומרית לבין ויתור על עקרונות שנכתבו מתוך דם לבם של הקורבנות. כספי הפיצויים, נסיעות לגרמניה, ביקורי אורחים מגרמניה, הסכמי ידע עם מפעלים גרמניים, קשרי תרבות – כל אלה עלו במחזוריות מעיקה לראש סדר היום הקיבוצי. אפילו ניסיון תמים להשמיע בערב תרבות קטעים מיצירתו של שוברט העלה כאבים מודחקים והציג שאלות נוקבות. במאמר בשם 'לא בשפתם של הנאצים!', כתבה אחת החברות: 'מובטחת אני כי מארגני ערב השירה והנגינה, בחול המועד פסח, לא ידעו שהזמרת תשיר את יצירתו של שוברט בשפה הגרמנית. כמה חברים עזבו את האולם בשעת הקונצרט ואחרים ישבו קודרים [...] כיוון שהשפה הגרמנית העלתה אצלם אסוציאציות קשות. [...] האם אפשר לשכוח שבשפה זו ניתנו הפקודות להרוג ולשרוף את הורינו, את אחינו ואחיותינו?'.[95]

הוויכוחים בשאלה הכלכלית היו הסוערים ביותר. כאשר התברר לקיבוץ רביבים שחלק ניכר ממשלוחי פרחיו מגיעים לגרמניה הוא פנה אל מזכירות הקיבוץ המאוחד לקיים דיון

91. **בקיבוץ**, 22 בנובמבר 1967.
92. פוסה, 'אגודת חופרי השוחות – מכריזה על מהפיכה', **בקיבוץ**, 12 ביולי 1967.
93. נחמן, 'הנצחונות והמצוקות', **בקיבוץ**, 9 באוגוסט 1968.
94. איל כפכפי, 'תכנית לחוג רעיוני בין־קיבוצי', **שדמות**, 28 (חורף תשכ"ח), עמ' 45-46.
95. ח-ם, 'לא בשפתם של הנאצים!', **בקיבוץ**, 2 ביוני 1965.

בנושא, וזו החליטה שקיבוציה לא ישלחו פרחים לגרמניה. הדבר עורר ויכוח סוער בעיקר בקיבוצים שחלק ניכר מפרנסתם התבסס על ייצוא פרחים. אשר גולן מגבעת חיים שאל: 'מדוע דווקא פרחים? מה ההבדל בינם לבין הדרים ואבוקדו? בשבילנו הפרחים אינם פיוט, אלא פרוזה, קיום. [...] לומר לנו לחסל את הענף? מי ישא בהפסדים?'. מרים בן אהרון, גם היא מגבעת חיים, המשיכה את הקו של גולן: 'מי מאתנו מוסמך לפסוק בעניין הרגשי? האם אדם המגדל תפוזים ומשקיע בכך מכוחו ומאונו – אין לו יחס רגשי אל התפוז, אותו "מותר" לשלוח לגרמניה? רציונלית הפרח הוא סחורה ככל סחורה אחרת [...] אין לעורר את הוויכוח המהותי דווקא סביב הפרח'. חבר קיבוץ גליל ים, שהתפרנס אף הוא מגידול פרחים הוסיף: 'אהיה האחרון הרוצה לדבר אל הגרמנים בפרחים. [...] לומר לכם שהלב הולך אחרי הידיים הרושמות כתובות גרמניות על משלוחי הפרחים שלנו? [...] במשך חדשים אחדים גרמניה היא הצרכן היחיד כמעט של פרחים. ואם לא נייצא את הפרחים שלנו – נוכל לרפד בהם את רחובות הארץ שלנו'.[96] מזכירות הקיבוץ המאוחד דבקה בהחלטתה והמשיכה לעסוק בנושא סבוך זה בכל פעם שהתגלתה פרצה נוספת בהחלטות על קשרים עם גרמניה. בדיון נוסף בשאלה זו התוודה בכאב אנטק צוקרמן: 'אמרו שזאת מלחמת מאסף, אך האמת היא כי אין חיילים ואין צבא ואין חזית. הוכינו!'. הוא גרס שיש הבדל בין אבוקדו לפרח ודרש לבדוק מאין באים התנורים של עין חרוד מכיוון שלדעתו החברה המייצרת את התנורים היא אותה חברה שבנתה את התנורים באושוויץ.[97]

ויכוח דומה, שעלה לאוקטבות גבוהות וטעונות מתח רגשי עצום, התקיים גם בקיבוץ הארצי. פתח את הוויכוח אבא קובנר, שנודע לו על קיבוצים המקיימים קשרים כלכליים עם גרמניה. קובנר התפטר מהוועד הפועל של הקיבוץ הארצי בעקבות אוזלת ידו וטיפולו הרפוי בנושא כאוב זה. משלב זה החל להתנהל מעל דפי עיתונות התנועה ויכוח קשה וסוער שנמשך למעלה משנה (החל ביוני 1964 וכלה בהחלטות הוועד הפועל באוקטובר 1965). בשלב מסוים החלו לדבר על סכנת 'פילוג' המרחפת על התנועה. חייקה גרוסמן עמדה על דוכן הנואמים בוועד הפועל ואמרה:

> אחד הדברים הטרגיים העלולים לקרות לתנועה הוא הפילוג המאיים בין יוצאי השואה (יוצאי אירופה המזרחית) לבין יוצאי ארצות אחרות, על רקע של הבעיה הגרמנית (רעש באולם) אינני מקבלת את החלוקה בין אנשים רגישים לבין לא רגישים. לא מזמן שמעתי כבר אומרים: 'מה פלא שהיא כזאת – הרי היתה באושוויץ!' אני רוצה לקבוע שהנפש שלנו לא מעורערת יותר מאשר של כל אדם אחר. [...] בפני שום קהל לא אקום

96. 'ושוב פרחים לגרמניה', שם, 9 בפברואר 1966. דיונים על יחסי הקיבוץ המאוחד עם גרמניה ראו: פרוטוקולים של מזכירות הקיבוץ המאוחד בתאריכים 5 בדצמבר 1965, 13 ו־27 במרס 1966, אק"מ, חטיבה ב1, מכל 14, ספר 89.

97. פרוטוקול ישיבת מזכירות הקיבוץ המאוחד, 13 במרס 1966, שם.

יותר לספר סיפורים אישיים. שיפסיקו לרחם עלינו! הריאליזם מצווה: לא לקשור את גורלנו בגרמניה.[98]

בסופו של הוויכוח הממושך התקבלו, בין השאר, ההחלטות האלה:

קשרים כלכליים עם גרמניה: 1. לא ייעשו להבא הסכמי ידע בין קיבוצינו ומפעלינו התעשייתיים ובין חברות גרמניות. כמו כן לא יזמינו המפעלים ייעוץ ותכנון טכני או כלכלי בגרמניה. לא יובאו בעתיד למפעלינו מומחים טכניים מגרמניה ולא יישלחו משתלמים מאתנו למפעלים בגרמניה. 2. מפעלי הקיבוץ הארצי לא ייבאו מכונות וציוד המורכבים ו/או מיוצרים בגרמניה. 3. לא יוכנסו לקיבוצינו רכב, טרקטורים וציוד לשירותי צריכה המיוצרים ע"י חברות גרמניות.[99]

כך בכל שנות השישים המשיכו אמריקה, ברית־המועצות וגרמניה לשמש סמלים מטפיזיים למכלול השאלות הערכיות והמוסריות שליוו את התנועה הקיבוצית. הדיונים הרבים שהתקיימו בקיבוצים בצֵלן של שלוש המדינות האלה המחישו את הפער ההולך ומתרחב בין החלטות למעשים, בין המישור העקרוני למישור התועלתי. בעוד 'רוסיה' (מעין רוסיה של מעלה ולא רוסיה של מטה, של המציאות שבחרו להתעלם ממנה) המשיכה לייצג את העולם הרצוי, הפכו 'אמריקה' ו'גרמניה' למייצגי העולם המצוי. ממלכת הרוח המשיכה לדבר 'רוסית', בזמן שממלכת החומר כבר מזמן דיברה 'אמריקנית' מהולה בניב 'גרמני'.

מבררי עצמם לדעת

הרצון להקים מפעל חיים ייחודי לדורות הוליד התפרצות וולקנית של כלי בירור ולימוד. התנועה הקיבוצית כתבה את עצמה לדעת. עשרות כתבי עת ובטאונים יצאו תחת ידיה: **בקיבוץ, איגרת לחברים, השבוע בקיבוץ הארצי, מבפנים, ניב הקבוצה, הדים, יחדיו, בחטיבה, חותם, הד החינוך, איגרת לחינוך, החינוך המשותף, עלי שיח, על החומה, בשער** – וזה רק מדגם של אוסף העיתונות הקיבוצית. גם העיתונים היומיים: **על המשמר, דבר** ו**למרחב** שיקפו את הנעשה בקיבוצים ושימשו במה למאמרים רבים שכתבו חברי קיבוצים. בנוסף, כל קיבוץ הוציא עלון שבועי ובמרבית הקיבוצים היה עלון נוסף לחטיבה הצעירה ועלון נוסף של 'חברת הנעורים' או של 'המוסד החינוכי'. השיח הציבורי שוטט מעלון לעלון בהנחה שהקורא מצוי במרבית העיתונים. כך כתבה שפורסמה **בהשבוע בקיבוץ הארצי** זכתה לתגובות וביקורות **בבקיבוץ** או **בניב הקבוצה**. דומה שלא היתה עוד בעולם חברה כה קטנה שהוציאה כה הרבה חומר כתוב.

98. 'דברי חברים בישיבת הוועד הפועל', **השבוע בקיבוץ הארצי**, 26 בפברואר 1965.
99. 'מיומן המזכירות', שם, 29 באוקטובר 1965.

נוסף על מבול כתבי העת פיתחה התנועה הקיבוצית מפעל נרחב של קורסים, ימי עיון, סמינרים וסדנאות על כל נושא שבעולם. עיון קצר ברשימת הקורסים מעלה נושאים, כגון 'קורס קצר לציור תפאורה',[100] 'ימי לימוד על ניצול בשר וכיבוש מלפפונים',[101] 'קורס לחברות האחראיות לחלוקת אוכל לילדים',[102] 'קורס לתיקון ספרים וכריכה קלה בספריות קיבוציות',[103] 'קורס לתברואנים מתחילים',[104] 'יום עיון לעשיית כלי זמר מעולם הצומח',[105] 'יום עיון להנשמה מפה לפה'[106] – זהו רק מבחר קטן מרשת הקורסים שפרשה התנועה הקיבוצית לחבריה.

בגבעת חביבה, באפעל ובבית ברל התקיימו עשרות סמינרים לבני הנוער ולהכשרת שליחים למילוי צווי התנועה. סמינר י"ב, סמינר חוזרי צבא, סמינר פעילים, ומעל הכול קורס ה'קאדרים' – כולם זכו לשעות של נאומים מפי מאיר יערי, יצחק טבנקין, יעקב חזן ואחרים. תחת הכותרת 'הנשק הוא הרעיון', דיווח בקיבוץ לקוראיו על סיום מחזור נוסף של בוגרי 'הקורס הגבוה' באפעל. כך סיכם החבר ברל בהרב את 'הקורס הגבוה': 'אך לשיא החוויה הרוחנית, להתעלות, למשב רוח רענן – זכינו בלמדנו מפי טבנקין, יוסקה רבינוביץ וזאב צור. טבנקין [...] הוא היה לנו "עולם ומלואו" [...] היו אלו שעות של שאר רוח, של התעלות, של נשימת אוויר פסגות'.[107]

הלימוד הרעיוני לא נשאר רק בתחומי המישור התנועתי. בכל קיבוץ בודד התקיימו מגוון רחב של חוגים רעיוניים, ימי עיון והרצאות. בשנות השישים היה נהוג לקיים בחודשי החורף חודש של הרצאות וימי עיון בכל מיני נושאים. מפעל זה כונה ב'מאוחד' וב'איחוד' בשם 'ירח לימוד' ובקיבוץ הארצי הוא כונה 'גבעת חביבה בבית'. נושאים כגון 'מאבק השחרור של עמי אמריקה הלטינית', 'מגמות בקפיטליזם בימינו', 'הקומוניזם הסיני', היו נושאים פופולריים בשנים האלה.[108]

כמות הפרסומים נסקה לגובהי שיא לפני ועידות או מועצות תנועתיות. נוסף על המלל הרב בכתבי העת, היו מתפרסמות חוברות ובהן מאמרי ניתוח, פירוט ונימוק הסעיפים העומדים להחלטה. בקיבוץ הארצי קראו לראשי הפרקים לקראת הוועידות 'התזיסים'. עלוני הקיבוץ ובטאוני התנועה הפצירו חזור והפצר בקוראים לקרוא את התזיסים. בתחתית כל דף

100. שם, 9 בדצמבר 1960.
101. שם, 17 ביוני 1960.
102. שם, 13 במאי 1960.
103. איגרת לחברים, 18 בנובמבר 1966.
104. שם, 26 בנובמבר 1964.
105. שם, 19 בנובמבר 1964
106. בקיבוץ, 14 ביוני 1961.
107. שם, 25 באוקטובר 1961.
108. על כך ראו למשל: השבוע בקיבוץ הארצי, 26 בפברואר 1960; עלון עין שמר, 12 בפברואר 1965; עלון נען, 26 בפברואר 1962.

באחד מעלוני קיבוץ עין החורש נכתב: 'מה? עוד לא קראת את התזיסים? הבירורים מתחילים בקרוב'.[109] מזכירות קיבוץ כפר מסריק יצאה בהודעה: 'ביום ג' הגיעו התזיסים לקראת המועצה וחולקו בין החברים. החברים מתבקשים לעיין בתזיסים ולהתכונן לבירור'.[110]

טחנות הבירור הרעיוני לא פסקו לרגע מלטחון עד דק כל נושא הקשור לאורח החיים הקיבוצי: כיצד לחגוג את חג הכלולות, כיצד להתאבל, כיצד לחלק את הרהיטים, כיצד להגיש את האוכל בארוחת ערב. כמעט כל דיון הוגדר הרה־גורל לעתיד המפעל הקיבוצי. כמה נושאים מרכזיים עמדו על סדר היום הקיבוצי בשנות השישים: 'חיסול העבודה השכירה',[111] המעבר ל'תקציב כולל',[112] הנהגת הצבעה חשאית בנושאים מסוימים,[113] מעבר לשיטת 'הגשה עצמית'[114] בחדר האוכל, מעבר מ'לינה משותפת' ל'לינה משפחתית'.[115] בחינה של מכלול ההתבטאויות בנושאים אלה מעלה עד כמה כל נושא, קטן כגדול, היה טעון בביטויים של חרדה קיומית לעתיד דרך החיים הקיבוצית. נביאי חורבן קודרים טרחו להסביר לחברים שכל נושא, החל באיחוד תקציב ההלבשה וכלה במעבר ל'הגשה עצמית', יגרום להרס הרעיון הקיבוצי. כך התייחסה יונה גולן, רכזת מחלקת החברה בקיבוץ הארצי, ל'גזרת השמד' על הקיבוץ ששמה תקציב כולל: 'התנועה ומוסדותיה לא יסכימו בשום פנים ואופן לכך, ש"פצצת זמן" קטנטונת תערער את יסודות הקיבוץ. ניאבק בכל יכולתנו במגמות

109. עלון עין החורש, 15 במרס 1963.
110. הד הנעשה – עלון כפר מסריק, 23 ביולי 1965.
111. עקרון העבודה העצמית עמד בבסיס הרעיון הקיבוצי – התנועה הקיבוצית נלחמה בשנות השישים מלחמת חורמה (ללא הצלחות מפוארות) בהכנסת עובדים שכירים אל המשק. ראו למשל: 'לחיסול העבודה השכירה', השבוע בקיבוץ הארצי, 1 ביוני 1962; 'הנגע ייעקר', בקיבוץ, 20 בנובמבר 1962; 'חיסול העבודה השכירה – מעשים ומחדלים', איגרת לחברים, 12 בנובמבר 1964.
112. עד המעבר ל'תקציב כולל' חולקו המצרכים לחברי הקיבוץ לפי סעיפים ממודרים, כגון תקציב לנעליים, תקציב לשעונים וכו'. תומכי המעבר לשיטת 'התקציב הכולל' ביקשו להרחיב את חופש הבחירה של חברי הקיבוץ, משמע לתת סכום כספי מסוים ולאפשר לחבר להחליט בעצמו כמה הוא רוצה (אם בכלל) להוציא על נעליים, על בגדים וכו'.
113. החלטות הקיבוץ התקבלו באספת חברים ('שיחת הקיבוץ' בפי אנשי הקיבוץ הארצי) בהצבעה גלויה. במהלך השנים ביקשו חברים לאפשר הצבעה חשאית בנושאים רגישים, כגון קבלה לחברות, מינויים מרכזיים וכו'. רבים ראו בשיטה זו שיטה זרה ומנוגדת לאורח החיים הקיבוצי.
114. עד המעבר ל'הגשה עצמית' היה נהוג שתורנים מחברי הקיבוץ היו עוברים עם עגלות בין שולחנות חדר האוכל ומגישים את האוכל לחברים. משמעות המעבר להגשה עצמית היתה שכל חבר לוקח בעצמו את האוכל מתוך עגלות מזון שנפרסו בכניסה לחדר האוכל. כמו בשאר הנושאים, היו רבים שראו במעבר להגשה עצמית פגיעה מהותית באורח החיים הקיבוצי.
115. 'לינה משותפת' היתה אחד מעקרונות החינוך המשותף. ילדי הקיבוץ לא ישנו בבתי הוריהם אלא בבתי־ילדים. בין חברי הקיבוץ היתה תורנות להשגחה על הילדים במהלך הלילה עד בואן של המטפלות בבוקר. בשנות השישים החלו קיבוצים אחדים לעבור ל'לינה משפחתית', משמע מעבר הילדים לשינה בבית ההורים. מעבר זה הוביל לוויכוחים רבים וקשים שנמשכו יותר משני עשורים עד שאחרון הקיבוצים (ברעם) ביטל את שיטת הלינה המשותפת בשנת 1995.

אלה בכל מקום שתופענה.'[116] 'פצצת הזמן' בקיבוץ הארצי היתה ל'סוס טרויאני' שעלול להמיט כליה על הקיבוץ המאוחד: 'אל נכניס את "הסוס הטרויאני" לתוכנו', התריעה רחל סבוראי. והמנהיג מאיר יערי התריע באוזני תלמידי י"ב בגבעת חביבה: 'אם נתחיל לאסוף את הילדים לשנת לילה בחדרי הוריהם – הרי אין כל ספק, שאלה יהיו צעדים, שיצריכו עוד צעד ועוד צעד ואנו קפצנו במישרין מקיבוץ אל מושב שיתופי. זהו ראשית הסוף ו ר א ש י ת ח י ס ו ל ה ק י ב ו ץ.'[117] 'אני רוצה שתחושו כמוני, שאנו עומדים על פי תהום', התלונן חבר עין חרוד איחוד לנוכח סכנת הכנסת עיתונים נוספים על דבר לחצר המשק.[118] 'מתנגדי ההצבעה החשאית רואים בהנהגתה ש ב י ר ת ל ו ח ו ת והוצאת אחת מאבני היסוד עליו מושתת הקיבוץ', נאמר בשבועון הקיבוץ הארצי.[119] 'המלחמה לביטול העבודה השכירה נחלשה. [...] כאן אני רואה שחורות וחושש ש י ס ו ד ו ת י נ ו ע ל ו ל י ם ל ה ת מ ו ט ט אם לא נחזק את יסודות העבודה העצמית', התריע בתחילת שנות השישים חבר בית השיטה, ושלמה רוזן, מזכיר הקיבוץ הארצי, הוסיף: 'הסכנה העיקרית המאיימת עלינו ועל כלל התנועה הקיבוצית, היא סכנת העבודה השכירה, העלולה ל ה ח ר י ב את מ פ ע ל נ ו השיתופי המפואר. לעקירת העבודה השכירה צריכים להיות מכוונים כל מאמצינו'[120] [כל ההדגשות במובאות בסעיף זה הן שלי, א"ג]. על אף נבואות החורבן הוסיפה העבודה השכירה להתקיים, 'התקציב הכולל' אומץ ברוב הקיבוצים, הלינה המשפחתית הונהגה בהדרגה ברוב הקיבוצים ו'אבני היסוד' של הבניין לא רעדו כשהונהגה ההצבעה החשאית.

שנות השישים התאפיינו גם בהרחבת הנתק בין ה'הנהגה' ל'שטח'. במהלך השנים נוצרה בתנועה הקיבוצית שכבה מצומצמת של 'פעילים מקצועיים' ואלה נאמו בכל ועידה, מועצה, סמינר, חוג רעיוני וכדומה. נוצר תהליך שבו מרבית הוויכוחים הפכו למעין 'ויכוחים פנימיים' של אותה קבוצה מצומצמת של פעילים. רוב חברי הקיבוץ חשו זרות ומרחק מהדיונים המתישים הללו. הכינוי 'עסקן' או 'פעיל' היה למעין כינוי גנאי ולכן ה'פעילים' ביקשו להצניעו במידת האפשר. לעתים נדמה שאם היו מעבירים את קבוצת הפעילים המקצועית משלוש התנועות לאי בודד הכול היה ממשיך להתנהל כסדרו. לא הפעילים ולא חברי הקיבוץ היו מרגישים אלה בחסרונם של אלה. הראשונים היו ממשיכים בדיוניהם המעמיקים על כל סעיף וסעיף והאחרונים היו ממשיכים בשגרת החיים האפרורית של עבודה, סרט, שינה וחוזר חלילה.

הצבעתי על הגודש של כלי הבירור כדי לעמוד על היווצרותו של פער הולך ומתרחב בין חיי המעשה לחיי העיון. הקיבוץ כאילו התנהל בשני קווים מקבילים: קו אחד של הוועידות, המועצות והחוגים הרעיוניים ובמקביל חיי המעשה, חיי היומיום. בשנות השישים גם התרחב

116. השבוע בקיבוץ הארצי, 22 ביולי 1960.
117. שם, 18 במאי 1962.
118. איגרת לחברים, 8 בפברואר 1967.
119. השבוע בקיבוץ הארצי, 14 בספטמבר 1966.
120. בקיבוץ, 26 באוקטובר 1960; השבוע בקיבוץ הארצי, 4 בדצמבר 1959.

הפער בין רובד המילים והסמאות לבין רובד המאוויים הפנימיים. כלפי חוץ המשיכה התנועה הקיבוצית על עסקניה, נואמיה ושומרי חומותיה להשמיע את הסמאות המוכרות נגד האימפריאליזם האמריקני, נגד קשרים עם גרמניה, נגד השתלטות סגנון החיים הצרכני, נגד הכניעה לצווי האופנה, נגד הרכוש הפרטי, נגד העבודה השכירה וכו', אך בפועל קלטה חצר המשק תדרים אחרים ושידרה אותם: תרבות הצריכה המערבית על שלל אופנותיה ומוצריה חדרה לכל בית קיבוצי; כספי השילומים ומוצרים מגרמניה ניצבו כהתרסה שותקת אל מול הצועקים חמס; 'המאבק לחיסול העבודה השכירה' הפך לסמה ונראה שככל שגדולה היתה הצעקה כך התפשטה התופעה; כספי ההתנות והירושות היו לעובדה סמויה שכאילו טואטאה אל מתחת לשטיח של עקרון השוויון.

בפתח תקופה חדשה

אם בשנות השישים פזל הלב מערבה, אך המוח הקולקטיבי דאג לתקן את 'הסטייה', הרי בשנות השבעים הרוח המתירנית של תרבות ההיפים ומרידות הסטודנטים החלה לחדור אל חצר המשק. צעירים החלו לאמץ סגנון חיים חדש: שיער ארוך, מוסיקת רוק, מועדוני דיסקו ובמקרים אחדים גם עישון חשיש. המתנדבים מחו"ל שבאו לקיבוצים לאחר מלחמת ששת הימים חשפו לעיני צעירי הקיבוץ סגנון חיים שונה שקסם להם.

רב מאוד המרחק בין הדיונים הרבים על סגנון חיים בתחילת שנות השישים, בין האיסור על ריקודים סלוניים ועל ענידת תכשיטים,[121] לבין האווירה המתירנית שהתפשטה בשנות השבעים. מעל דפי העיתונות הקיבוצית החלו להישמע זמירות חדשות. לראשונה ניתנה לגיטימציה לנושאים שהיו עד אז תחת איסור מוחלט: תמונות עירום אמנותיות, דיווחים על פסטיבל וודסטוק ומאמרים של צעירים שאימצו את סמאות השלום והאהבה החופשית שרווחו במערב. חבר צעיר מקיבוץ גבעת חיים איחוד תיאר בחום ובאהבה את התהליכים המתרחשים במערב:

> אהבה, מוסיקה ושלום – לעינינו הולך ונברא עולם חדש, עולם המנסה להיות טוב יותר, יפה יותר. [...] היקום מי ויאמר שהאהבה והאמנות אינם הדברים היפים ביותר שלמענם נברא העולם? כמובן, גם על השלום, האחווה, ההבנה צריך להילחם. אבל לא בעזרת רובים, כי אם בפרחים, בשירה – אכן וודסטוק היה הקונגרס של המהפכה. [...] אולי יחול הפעם שינוי, כי עתה כלי המלחמה היא המוסיקה [...] ואם כל העולם שר 'כל אשר אתה זקוק לו הוא אהבה', 'תנו לשמש יד', 'עם קצת עזרה מידידי', 'תנו שאנס לשלום' – הרי דומה שזה החיזיון הגדול והיפה ביותר בימינו אלה.[122]

121. ראו לעיל הסעיף 'סגנון חיים'.
122. יוסי שחר, 'עולם חדש', **שדמות**, 40 (חורף תשל"א), עמ' 52.

תכנים וסגנון כתיבה שהיו בבחינת טאבו בשנות השישים נעשו לגיטימיים בתחילת שנות השבעים: 'אוהב בחורות נאות וחכמות, אוהב לראות אותן מתלבטות, לראותן מתפשטות ולהרגישן מסתפקות. [...] אני שונא את הצבא ואת יעדיו. את פצועיו ומתיו, מפקדיו וחייליו'[321] – כך כתב צעיר בשבועון הקיבוץ הארצי בשנת 1970. **חצאית, בטאון צעירי** הקיבוץ הארצי, הכין כתבה על קומונת היפים בראש פינה, שאנשיה ברחו מכל מסגרת וחיו בבית נטוש רווי מוסיקת רוק וסמים. אחד מצעירי הקיבוץ הארצי תיאר את רשמיו מהמפגש עם הקומונה. מערכת העיתון הקדימה לכתבה את ההערה הבאה: 'הערת ביניים: אנו מביעים מראש את התנצלותנו על הקושי העשוי להתעורר בקריאת הדברים הללו, אולם זה החתום מטה, היה נתון עדיין, בעת כתיבתם, תחת השפעתו המופלאה של "עשב" מאלה הידועים ומוכרים היטב [...] ואתכם הסליחה – תודה המערכת'.[124] דרך ארוכה עבר השומר־הצעיר מהדיבר 'השומר אינו מעשן ואינו שותה ואינו [...]' אל בטאון הצעירים **חצאית** שבו מתפרסמת כתבה של אדם שבעת כתיבתו היה נתון להשפעת 'עשב'.

שנות השישים התאפיינו בניסיון לשים סכר וחומה בפני רוחות 'החוץ המאיים', בכמיהה להיאחז בקרעי חלומות ולהדביק מחדש את 'שברי הלוחות' הפזורים בחצר המשק, ברצון להמשיך להחזיק בסגנון חיים שהלך ואיבד את חיוניותו. שנות השבעים הביאו רוח אחרת – רוח שצמצמה במקצת את המרווח בין מישור ההצהרות החיצוניות למישור המאוויים הפנימיים. רעיון 'המימוש העצמי', שהחל לנבוט כבר בשנות השישים, פרח והכה שורש בשנים אלה. ההכרה בזכות החבר לפעול למען מימוש עצמו הסיטה לאט לאט את כף המאזניים מ'אנחנו' ל'אני', מאתוס הקולקטיב שראה בחבר 'מכשיר' למילוי משימות הכלל אל הדגשת שאיפותיו ומאווייו של הפרט.

התנועה הקיבוצית המשיכה להיאבק על שימור ייחודה ואורח חייה, אך להט המאבק ב'רוחות החוץ' התמתן והחל תהליך ארוך ומתמשך של מתן לגיטימציה ללבטים, לרעיונות ולהסדרים שבעבר נתפסו ככפירה בעיקר.

123. ד.כ., 'אוהב לא אוהב', **השבוע בקיבוץ הארצי**, 26 ביוני 1970.

124. עפר, 'נחמה של הרוח', **חצאית**, אוגוסט-ספטמבר 1970. ראו גם: משה אורן, 'דין וחשבון היפי – "קומונת הנבואה הפלסטית"', ראש פינה', שם.

שלוש תפישות של מקום בשיכון הציבורי בישראל בשנות החמישים

הדס שדר

מבוא: תכנים גלויים וסמויים בהגדרת המקום

'בריאת' מקום למגורים אינה עניין פרופסיונלי־אדריכלי גרֵדא. בתכנון בתי־מגורים ושכונת מגורים טמונים ערכים נוספים על אלה הפלסטיים, כלומר על אלה העוסקים בחומר ובחלל. ערכים נוספים אלה מעידים על תפיסתם של המתכננים את המקום, במובן העמוק: תפיסת מקום השוזרת תכנים אבסטרקטיים, שבאים לידי ביטוי בדימוי השכונה, באופיה ובדרך תכנונה.

במאמר נסקרים שלושה מקומות: שלוש שכונות מגורים, שתוכננו ונבנו על־ידי אנשי אגף התכנון ועל־ידי אנשי אגף השיכון הציבורי במדינה בשנות החמישים. שלושת המקומות מכמינים תכנים אבסטרקטיים שונים. בתחילת המאמר מפורטים תכנים אלה, ובסופו מתואר המפגש בין התכנון לבין המציאות (כלומר בין התכנון לבין תנאי השטח הפיזיים ובייחוד בין התכנון לבין הדיירים). מסקנות המאמר, הנגזרות ממפגש זה, עומדות על משמעותם של התכנים האבסטרקטיים בחברה הישראלית בכלל, מעבר למקומות הספציפיים הנזכרים במאמר.

* * *

הגדרתם של המשתמשים את שכונת המגורים 'שכונה מוצלחת' היא הגדרה פשוטה יחסית. במאמרו 'הרמוניה אינה איכות נשאפת – הנוף האנושי של אדריכלות "בנה ביתך"', טוען הכותב, פרופ' עמוס רפופורט, כי מקום טוב צריך לענות על מאווייהם של המשתמשים. אין בהגדרה זו עמידה על מאפיינים אסתטיים ואדריכליים, כל־שכן על מאפיינים תאורטיים כבדי משקל. מקום המגורים הטוב – בין שהוא בית ובין שהוא שכונת מגורים – נמדד לפי שביעות הרצון של תושביו.[1]

1. עמוס רפופורט, 'הרמוניה אינה איכות נשאפת – הנוף האנושי של אדריכלות "בנה ביתך"', **אדריכלות ישראלית: רבעון לאדריכלות ועיצוב פנים**, 15 (אפריל 1993), עמ' 4-8.

שביעות הרצון של התושבים יכולה להימדד לאחר הבנייה והאכלוס, ויכולה להיות פרמטר משמעותי כאשר התכנון מבוצע בשיתוף־פעולה עם התושב המיועד. אולם, לא כך הם פני הדברים בתכנון מגורים לצרכן אנונימי. כאשר מדובר בתכנון שכונות שלמות במסגרת השיכון הציבורי במדינה בשנות החמישים – חזקה עלינו כי שביעות הרצון של המשתמשים אינה אלא רעיון אבסטרקטי. המתכננים לא ידעו מי יהיו התושבים (עולים, ברובם המכריע), מהי תרבותם המקורית, מה הן ציפיותיהם מן המגורים בארץ, מהו מעמדם הסוציו־אקונומי ומה גודל משפחותיהם.

מתכנני השיכון הציבורי בשנות החמישים תכננו בחלל ריק. חלל ריק מכמה בחינות. ראשית, הם נאלצו לתכנן לצרכן אנונימי. שנית, הם נאלצו 'לברוא' מקום במשמעותו הפיזית הפשוטה ביותר: משמעות של חומר ולבנים, תצורה וחלל, צמחייה ודרכים. כיוון שהערים החדשות והשכונות החדשות שנוצרו על־ידי השיכון הציבורי נבנו בשטחים ריקים לחלוטין או בשולי הערים, לא יכלו המתכננים להתאים את תבנית המקום לסביבה הבנויה מהטעם הפשוט: בדרך־כלל לא היתה סביבה בנויה במקומות אלה, אלא קרקע חשופה.[2]

הפן השלישי, והמסובך מכול באותו 'חלל ריק' שבו תכננו המתכננים, טמון בדימויו של המקום הרצוי בעיניהם. 'בריאת המקום' שלהם אינה אלא הצהרה עמוקה על תובנותיהם באשר לגורמים המשפיעים על מקום: אקלים, נוף, מסורת (ואם כן, אזי של מי), סגנון ארכיטקטוני מסוים, או רעיון אחר.

הביקורת כלפי תובנות אלה היא המעניינת ביותר. בקרב האדריכלים נשמעת תדיר הביקורת 'לא מתאים למקום', לאור כמה אספקטים. נוף גגות הרעפים הפושה במחוזותינו מבוקר כ'לא מתאים לאקלים', וכך גם המדשאות עתירות הירק המתוכננות באזור מדברי. מתוך ביקורת שכזאת נדמה כאילו המקום הוא בעל נתונים פיזיים, הניתנים למדידה מדויקת כנתוני נוף ואקלים.

ביקורות אחרות העלו את עניין היעדרה של מסורת תכנונית וכתוצאה מכך היעדר סגנון קוהרנטי. בביקורתו נגד הפוסט־מודרניזם של שנות השמונים ותחילת שנות התשעים בארץ, טוען הארכיטקט דוד קנפו כי טעות היא להעתיק שרירותית תכנון אירופי ואסתטיקה אירופית ולהתעלם מהנכסים הנופיים והתרבותיים המצויים כאן. נכסים תרבותיים של מי? של 'התרבויות השונות אשר התקבצו כאן' וגם של שכנינו לים התיכון ('עדיין ישנו מרחב יצירתי המבוסס על אורח החיים הים־תיכוני').[3]

2. דוד זסלבסקי, שיכון עולים בישראל, תל־אביב 1954.

3. דוד קנפו, 'מבנאליה למונומנטליות מקומית – תמורות באורבניזם עכשווי בישראל', סטודיו, 28 (1991), עמ' 7. בדבריו על אותה 'ים־תיכוניות' נשאפת מתייחס דוד קנפו למושג מעורפל. השאלות מהי אותה תרבות 'ים־תיכונית' ומדוע הוא בוחר במינוח 'תרבות ים־תיכונית' ולא במינוח 'תרבות מזרח־תיכונית' נותרות ללא מענה. וכמובן, השאלה העקרונית האם קרבה גאוגרפית־יחסית היא המפתח לזיקה תרבותית גם היא נותרת ללא תשובה.

המושג 'מקום' מכיל אפוא תכנים רבים. תכנים אבסטרקטיים כתכנים היסטוריים, תכנים תרבותיים ותכנים אסתטיים ועיצוביים. כל אלה נוספים על התכנים הפיזיים, הברורים מאליהם. דומיננטיות של תוכן אבסטרקטי מסוים בתכנון יכולה להאיר, יותר מכול, את 'קריאת המקום' של המתכנן. אולם, מכיוון שבשנות החמישים עסקינן ובתכנון ובשיכון ציבורי – תכנים אלה מעידים גם על אמיתות חברתיות מוכמנות. שכן, המתכננים בשנות החמישים היו חלק מהאליטה התרבותית החברתית שלנו, ולכמה מהם אף היה קשר ישיר למקבלי ההחלטות השלטוניות בתחומים אחרים.[4]

לאור דברים אלה מוגדרת מטרת המאמר כחשיפת ההגדרות השונות של המקום שהגדירו מתכנני השיכון הציבורי בשנות החמישים.[5] שלושה פרויקטים שונים ייסקרו במאמר, ובהם שלוש הגדרות שונות של מקום. פרויקטים אלה 'בראו' מקומות של ממש: מקומות בעלי חומרים, חללים וריחות, אולם גם מקומות בעלי אמירות סמויות על הערכים הרצויים להתממש. סוף המאמר בוחן את שלוש הגישות לאור המפגש עם האנשים ועם תנאי האקלים, דרך השאלה מה היה המקום שתכניו המוכמנים תאמו יותר את המציאות, מדוע, ומה משמעותם החברתית והאידאולוגית של התכנים בתכנון.

המקום הראשון – המקום הציוני

עם קום המדינה הוקם אגף התכנון, שריכז את סמכויות התכנון המרחבי בכל קני־המידה: התכנון הארצי, האזורי, העירוני, השכונתי והמבני.[6] בראשו נקרא לעמוד האדריכל אריה שרון. שרון (1900-1980), שרכש את השכלתו האקדמית בבאוהאוס שבדסאו, נודע בעיקר בשל מעורבותו בתכנון מעונות עובדים בתל־אביב. במעונות אלה, על קנה־המידה האנושי

4. Arieh Sharon, *Kibbutz + Bauhaus*, Stuttgart 1976

5. אין בכוונת המאמר לעמוד על כלל השיקולים של בניית הערים החדשות ועל התוצאות בקנה־מידה ארצי. על כך ראו: אלישע אפרת, עיירות הפיתוח בישראל – עבר או עתיד?, תל־אביב 1987; הנ"ל, ערים ועיור בישראל, תל־אביב 1988, עמ' 9-37, 147-162; אלכסנדר ברלר, שמואל שקד, ערים חדשות בישראל, רחובות 1967; אלכסנדר ברלר, שלב המראה בהתפתחותה של עיר בישראל, רחובות 1977; רחל וילקנסקי, 'גלעין ושוליים בהתפתחותה של ישראל', עבודה לתואר דוקטור למדעים, הטכניון, חיפה 1980; אפרים טורגובניק, הממד הפוליטי של מדיניות התכנון האורבני בישראל, ירושלים 1994; Eliezer Brutzkus, *Physical Planning in Israel* (Copyright and Distribution by E. Brutzkus), Jerusalem 1964; Nathaniel Lichfield, *Israel's New Towns: A Strategy for their Future*, [Tel Aviv] 1970; Yuen King-Yun, 'Small New Towns as Ideal Communities', Thesis for the Degree of Master of Science, Technion - Israel Institute of Technology, Haifa 1967

6. Arthur Glikson, 'Fragen der Stadt-und Landes-Planung in Israel' [Problems of City Planning and Territorial Planning in Israel], *Werk*, 45, 4 (1958), pp. 114-118

שלהם, השכיל לפסל מרפסות קטנות, להגדיר חצרות ו׳קו רחוב׳ ולהנדס דירות פונקציונליות. המעונות האלה הגדירו היטב את ׳המקום האישי׳ – זה שבין אדם למשפחתו, בין אדם לשכניו ובין אדם לעירו.[7]

כאשר נתבקש שרון לתכנן את המדינה כולה לא עמד לעזרתו קנה־המידה האנושי שבו התמחה, ולא עמדו לו ולמתכננים האחרים תקדימים מקומיים שניתן ללמוד מהם. ככלות הכול, טרם קום המדינה לא נדרשו המתכננים להתמודד עם קנה־מידה ארצי, אזורי או עירוני. עתה, עם הקמת המדינה, נדרשו המתכננים להתמודד עם מרחבי המדינה, שהיו לראשונה בידינו, ועם אספקת מגורים ל־686,748 עולים שהכפילו את אוכלוסיית המדינה בתוך שלוש שנים.[8] הגישה לתכנון היתה אחרת. מבט ראשוני בתוכניות מגלה גישה קרה ומחושבת: המתכננים סקרו תחילה את המצב הקיים, איתרו את הבעיות והציעו פתרונות ישירים; כאלה שיישומם הגורף הצליח לשנות את תפרוסת התושבים ואת מפת ההתיישבות בתוך שנים ספורות.

כיוון ש־82% מהאוכלוסייה היהודית רוכזו בשלוש הערים הגדולות ובסביבותיהן – הוצע לפזר את האוכלוסייה.[9] כיוון שנמצא קיטוב בין ערים גדולות מעטות לבין יישובים כפריים רבים – הוצע להקים ערים חדשות בינוניות.[10] כיוון שחבלי ארץ רבים לא היו מיושבים – הוצע להקים יישובים חדשים במקומות הריקים.[11]

צורת חשיבה מתודית הוסיפה להדריך את המתכננים, בתכננם את היחסים בין דפוסי ההתיישבות השונים. המדינה חולקה ל־24 נפות תכנון לאור משתנים פיזיים, תחבורתיים ודמוגרפיים, ולכל נפה נקבע דגם התיישבותי שווה. כלומר: הבעיה הגדולה (תכנון המדינה) פורקה לגורמים (לנפות). כל נפת תכנון תוכננה כיחידה כלכלית שלמה, המתבססת על כפרים חקלאיים, שתוכננו להתפרס על פני הנפה; מעליהם בהיררכיה יישובית המשכית תוכננו מרכזים חקלאיים, מעל המרכזים החקלאיים – עיירות שדה, ובראש הנפה עיר ראשה. מטרת המתכננים היתה ׳לאכלס את הארץ על יסוד אזורים מאוזנים קטנים יחסית, שבהם יתקיים שיתוף פעולה הדוק בין המרכז האזורי העירוני לבין העורף החקלאי׳.[12] עיירות השדה יועדו לעבד תוצרת חקלאית ולספק שירותים למתיישבים הכפריים, ורק בעיר הראשה הורשתה תעשייה ניטרלית, שאינה קשורה ישירות לתוצרת החקלאית המקומית.[13]

7. ראו: Sharon, *Kibbutz + Bauhaus*.
8. הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה, שנתון סטטיסטי לישראל, ירושלים 1973, עמ׳ 125.
9. אריה שרון, תכנון פיסי בישראל, ירושלים 1951.
10. שלום רייכמן, פרקים בתולדות התכנון הפיסי בישראל: סקר תכנון פיסי־יוזם 1948-1965, א, ירושלים 1984.
11. ראו: שרון, תכנון פיסי בישראל.
12. אליעזר ברוצקוס, ׳תכנון הנגב והקמת עיירות הפיתוח׳, בתוך: מרדכי נאור (עורך), יישוב הנגב, 1900-1960 (עידן, 6), ירושלים 1985, עמ׳ 159.
13. בספרות, נוהגים לכנות את הדגם על־שם Christaller, שפיתח סכמה דומה בגרמניה בשנת 1932. אולם העיסוק בתקדימים ובקנה־מידה כה רחב חורג מעניינינו, ולא נעסוק בו כאן. המקור לכך: Walter

אפשר לומר כי המתכננים מצאו דגם התיישבותי שנראה המתאים ביותר לפתרון הבעיות, ולפיכך שוכפל בכל הארץ. שכפול זה אפשר לראות גם בתכנון הערים החדשות: עיירות השדה וכן הערים הנפתיות – ערי הראשה. הדגם התכנוני הכללי של הערים החדשות היה דגם קונצנטרי: השכונות סבבו את המרכז העירוני. השכונות והמרכז הותוו בנפרד, שכן שטחים ירוקים נרחבים שורטטו בין השכונות לבין עצמן ובינן לבין המרכז העירוני. במרכזה הפיזי של כל שכונה תוכנן גם מרכזה הציבורי והמסחרי.[14]

קנה־המידה האנושי, הזכור לטוב ממעונות עובדים, ניכר בתכנון השכונתי. אמנם, המעונות האורבניים לא תוכננו בערים החדשות, אולם תכנים חברתיים דומים ניכרו בתכנון. בשכונות החדשות, שכונו 'יחידות שכנות', תוכננו בתים קטנים על פני שטחים רחבים ומוריקים. בלבה של השכונה אותר גן פנימי רחב ידיים ובו מוסדות הציבור והמסחר, ותוואים מעוגלים קישרו בין הפונקציות (איור 1).[15] הצבע הירוק והרך שנצבעו בו התוכניות העצים את האילוזיה המתקתקה: הנה חוזרים הילדים מבית־הספר לעבר הבתים דרך הגנים המוריקים, והנה הולכים ההורים והטף לגן המרכזי ונפגשים בו עם דיירי השכונה האחרים. לכאורה חזרו הערכים האנושיים לתכנון. אולם, מבט בוחן מגלה כי אין הדברים כמראיתם, והתכנון האחיד של כל השכונות החדשות באשר הן – אבסורדי. האבסורד טמון בכך שהתכנון האחיד, השכלתני כל־כך כביכול, פסח על הנתון הבסיסי שכל מתכנן (ובוודאי כל מתכנן שכלתני) אמור היה לבדוק: השוני הגאוגרפי בין האתרים. ולכן, כאשר גם באר־שבע, העיר המדברית דלת המשקעים, תוכננה כעיר שופעת ירק, ברי היה כי 'מקום' אחר נחבא בתכנון – לא המקום האנושי.

מהו המקום שנחבא בתכנון? זהו המקום האידאולוגי. אותה אידאולוגיה שראתה צו עליון בהפרחת השממה; אותה אידאולוגיה שראתה חובה 'לכבוש את הארץ' ולכונן את הקשר המחודש בין עם ישראל לאדמתו. אותה אידאולוגיה העונה לשם 'ציונות'. הציונות ביקשה למצוא 'פתרון' למצבם של היהודים, כבנים ללאום חסר תחום פיזי מוגדר היושב בתוך לאומים אחרים. מתוך קבלה מוקדמת של עקרון הלאומיות באשר הוא, הציונות הציעה ל'נרמל' את העם היהודי על־ידי הוספת הרכיב הלאומי החסר – מדינה עצמאית בארץ־ישראל.[16] באופן טבעי שאפה הציונות אל הנחלה הפיזית הנעדרת, החיונית להקמת המדינה, ולכן הקרקע לא נתפסה כפשוטה – כתנאי פיזי הכרחי לכינון המדינה היהודית בלבד, אלא גם כבעלת 'סגולות מרפא' לאומיות.

כיוון שמרבית יהודי אירופה לא עסקו בעבודת האדמה בארצות מושבם, וכיוון שהיו מנותקים מאדמת ארץ־ישראל, ראתה הציונות בקִרבה לקרקע מעין מרפא ל'בעיית היהודים',

Christaller, *Central Places in Southern Germany* (trans. Carlisle W. Baskin), Englewood Cliffs, NJ 1966, pp. 1-135

14. ראו: שרון, תכנון פיסי בישראל.
15. שם.
16. יובל פורטוגלי, יחסים מוכלים: חברה ומרחב בסכסוך הישראלי־פלסטיני, תל־אביב 1996.

שהוגדרה כהיעדר נורמליות לאומית. הקִרבה לקרקע באמצעות התיישבות ועבודה חקלאית היתה אמורה אפוא לפתור את כל הבעיות: גם ליצור את הקשר ההכרחי של העם לאדמת ארץ־ישראל וגם לתקן את פני החברה על־ידי יצירת מִדרג תעסוקתי נורמלי.[17]

טרם קום המדינה זכו המטרות האמורפיות של 'כינון עם נורמלי' או כינון 'בית לאומי' לתרגום מעשי בהתיישבות הכפרית. אחרי קום המדינה הבינו המתכננים כי עליהם להקים ערים חדשות. אולם הבנה זו היתה, לכאורה, שכלתנית בלבד. בעומק הכרתם לא השכילו המתכננים לקבל את העיר על אושיותיה: על המגוון המבני והאנושי שבה, על הצפיפות שבה, על האנונימיות הטמונה בה ועל הנתק המובנה שיש בינה – כבועה אנושית – לבין הקרקע. לפיכך, תוכננו הערים החדשות כ'אנטי־ערים': הערים הורכבו משכונות מנותקות, סמי כפריות, בעלות בינוי דליל ושפע ירק. גגות הרעפים, שלא תאמו את המקום במשמעותו הפיזית תאמו אפוא מאוד מקום אחר: הם תאמו את הכפר האירופי. והכפר האירופי, במקרה זה, היה שווה לציונות במיטבה: כפריותו ביטאה את זיקתו של 'היהודי החדש' לאדמתו ולחיי שגרה, ואילו מקורו האירופי ביטא את מקורם האירופי של הציונים ואת תבנית נוף הולדתם.

המקום השני – המקום האקלימי

עשר שנים לאחר קום המדינה יזם ראש אגף השיכון, דוד טנה, בנייה של שכונה נסיונית בתכנונם של טובי האדריכלים. הרעיון לבנות שכונה נסיונית לדוגמה עלה בהשראת תערוכת הבינוי Interbau, שהתקיימה בברלין המערבית בשנת 1957,[18] וכאנטי־תזה לתכנון השכונתי הקודם. התערוכה לא חידשה מאומה בתחום בינוי הערים,[19] ולכן לא נלמד ממנה תוכן ארכיטקטוני קונקרטי. לעומת זאת, היא שימשה השראה לרעיון לקבץ אדריכלים מובילים ולהטיל עליהם את המשימה לתכנן שכונה ייחודית.

נבחרה רמת אביב בתל־אביב, וטובי האדריכלים דאז (ישר-איתן, בנט-פרלשטיין, רכטר, שרון-אידלסון, ויטקובר, גליקסון, מנספלד-וינרוב) שקדו על המלאכה.[20] אולם, יהודה תמיר, המופקד על הערים החדשות באגף השיכון יצא חוצץ נגד ההתמקמות בתל־אביב דווקא, ובשלו נקבע כי שכונה נסיונית נוספת תקום בעיר חדשה – בבאר־שבע. האדריכל הצעיר אברהם יסקי נבחר לעמוד בראש המתכננים, ואדריכלים צעירים אחרים – אמנון אלכסנדרוני, דן חבקין, נחום זולוטוב, רם כרמי וחברת תכנון בע"מ – היו שותפים לתכנון.

17. דוד בן־גוריון, מדינת ישראל המחודשת, תל־אביב 1969.
18. אדריכל אברהם יסקי, ריאיון בנושא תכנון 'השכונה לדוגמא', 20.1.1999.
19. Abraham Yasky, 'Berlin's Interbau: Cheerful, Colorful and Chaotic', *Architectural Forum: The Magazine of Building*, 3 (1957), pp. 249-251
20. ב' מילמן, מסמך פנימי בנושא השכונה לדוגמא ברמת־אביב תל־אביב, 1959, גנזך המדינה (ג"מ), משרד הבינוי והשיכון, משנה למנכ"ל – שכונה לדוגמא צפון ת"א – כרך א', תיק מס' 19, מכל ג-4958.

בשלבים מאוחרים הצטרפו האדריכלים מאיר צ'צ'יק וביטוש קומפורטי – אנשי אגף השיכון. השכונה הנסיונית כונתה 'השכונה לדוגמא'.

המתכננים ביקשו ליצור תכנון 'המתאים למקום', בניגוד לתכנון הקודם שהתאים יותר לחזון מאשר למקום. ומהו המקום? המתכננים הגדירוהו מקום שגרים בו עולים חדשים מעוטי יכולת ומקום בעל אקלים מדברי.[21] שני משתנים בלבד שימשו להגדרת המקום והתושבים (העולים): האקלים המדברי שימש להגדרת המקום הפיזי, וההכנסה, הנמוכה – להגדרת התושבים העתידיים. אף־על־פי־כן היה בכך חידוש לעומת השנים הקודמות. כזכור, בשכונות הדור הקודם נתפסו ה'מקום' והתושבים כמקשה אחת, חלולה, הנדונה להתעצב על־ידי המתיישבים היהודים הוותיקים ולהתמלא בתכניהם האידאולוגיים.[22]

בשכונה לדוגמה בבאר־שבע אוחדו הפתרונות האקלימיים והאנושיים תחת המענה העיצובי־אדריכלי. שלושה תת־רבעים הרכיבו את השכונה (בני 200X200 מ', 300X300 מ' ו־400X400 מ'). הרבעים תוחמו בבתים ארוכים, ששימשו כעין חומות גבוהות המדגישות את גבולותיה של השכונה ויוצרות חיץ בינה לבין המדבר (ומהוות גם מעין 'יחידת שכנות' עצמאית בין השכונה עצמה לבין השכונה השכנה). בינות ל'חומות' תוכננה בנייה צפופה ונמוכה.[23]

הבנייה הצפופה־הנמוכה היתה כה ייחודית, עד כי ראוי להקדיש לה את מלוא תשומת הלב. מדובר בדירות חד־קומתיות ודו־קומתיות, צמודות וטוריות, שתוכננו בכמה גדלים. לכל דירה הוצמדו שתי חצרות ששטחן הכולל נע בין 57 מ"ר ל־85 מ"ר, וקירות גבוהים (בגובה קומה) גידרו אותן. בין שני טורי דירות הפריד משעול צר ברוחב 3 מטרים, שיועד להליכה בלבד והוביל היישר לחצר הקדמית של כל יחידת דיור. מקצת מחדרי הבתים הדו־קומתיים הצלו לסירוגין על המשעול הצר, ובינות לבינוי הצפוף תוכננו מעט גנים ציבוריים, מצומצמים בגודלם. את הדירות הללו, המכונות 'דירות שטיח' משום התפרסותן על פני השטח, תכננו חבקין וזולוטוב (איור 2).[24]

השוני בין השכונות הקודמות, פרי 'תוכנית שרון', לבין הבנייה הצפופה ב'שכונה לדוגמא' בולט כל־כך עד שנחוץ להתעמק בו. למעשה, על אף שבשני הדגמים מדובר ב'יחידת

21. אברהם יסקי, 'הקדמה', בתוך: א' הירש, ר' שרשבסקי, תגובות הדיירים על תכנון הדירה והשכונה ב"שיכון לדוגמא" – באר־שבע, ירושלים 1968, עמ' 1-5.

22. גישה זו כלפי העולים מעידה יותר מכול על מצוקת המתכננים הראשונים אל מול גלי העלייה הגואים, וכן על חוסר נסיונם להתמודד עם בעיות אכלוס כה מורכבות, שלא נלמדו, מן הסתם, במרכז אירופה, שממנה שאבו את חינוכם המקצועי.

23. על הבינוי ראו: 'באר־שבע שיכון לדוגמא', הנדסה ואדריכלות, 7-8 (1959), עמ' 186-189; Yehonatan Golani (ed.), *Israel Builds*, Jerusalem 1970, pp. 4.73-4.82; Ram Karmi, 'Immigration and the Search for Identity', in: John Donat (ed.), *World Architecture One*, London 1964, pp. 111-113

24. הירש ושרשבסקי, תגובות הדיירים על תכנון הדירה והשכונה ב"שיכון לדוגמא" – באר־שבע.



איור 2: חלק מהבתים הדו־קומתיים ב'שכונה לדוגמא' בבאר־שבע בתכנונו של חבקין.
התמונה באדיבות אוסף קוהל – מרכז מורים, ארכיון טוביהו שבספריית ארן, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב.

שכנות' עצמאית ומנותקת, שני הדגמים השכונתיים הם ההפך הגמור זה מזה: בשכונות מהדגם הראשון רוב השטח פנוי – ואילו כאן רוב השטח בנוי; בשכונות מהדגם הראשון אין חללים חיצוניים מוגדרים (כלומר: קירות הבתים לא מהווים גם קירות לשטחים הפתוחים ביניהם) – כאן השטחים החיצוניים (סמטאות וגנים) מוגדרים על־ידי קירות הבתים; בשכונות מהדגם הקודם אין חצרות פרטיות – כאן מרבית השטח הפתוח הוא לשימושם הבלבדי של הדיירים הפרטיים, והם האחראים לפיתוחו. הם גם היחידים שהשטח הפתוח (אותה חצר פרטית) פונה אליהם.

איכויות החלל של 'השכונה לדוגמא' אינן שאובות עוד מהכפר האירופי. תחת זאת, הן דומות להפליא לקסבה המזרח־תיכונית, אותה קסבה שהתפתחה כאן מתוך התאמה לאקלים המזרח־תיכוני, ונבנתה מאבני המקום. חצרות הבתים המצומצמות, הבעלות המוגדרת עליהן והיותן סגורות בקירות גבוהים – מזכירים את הפטיו הים־תיכוני והמזרח־תיכוני. הסמטאות בין הבתים מזכירות את בינוי הקסבה. גם התכסית הגבוהה של מבני השטיח והיות המרקם כולו צפוף ונמוך נראים כלקוחים ישירות מהקסבה המזרחית.

מהו אפוא המקום בפרויקט זה? לומר כי המקום הוא מזרחי או ערבי יחטיא את האמת. ככלות הכול, הסמטאות בשכונה סרגליות ותוכניות הבתים נוצקו לפי הסגנון הארכיטקטוני המודרניסטי (ומושפעות מאוד מהאדריכל השווייצי־צרפתי Le Corbusier). טכנולוגיית הבנייה אינה מושתתת על בניית האבן המסורתית, אלא על טכנולוגיית הבטון המזוין שאף

הוחצן במכוון: הבטון נותר חשוף, מעיד בגאון על מהותו, וגם בלוקי הבטון נותרו חשופים, ללא טיח וללא צבע. אם כן, המקום אינו מקום מזרחי. אולם גם לכנותו 'מקום מערבי' יחטיא את האמת, בשל תפיסת החלל ה'מזרחית' שבו. המקום, שאינו מזרחי ואינו מערבי, אינו אלא מקום אקלימי. הסמטאות (הישרות) הצלו על תושבי השכונה; החצרות הפנימיות תרמו ליצירת מיקרו־אקלים והגינות הקטנות והמרוצפות לא הפכו למדבריות פנים־עירוניים. המרקם הצפוף והנמוך של השכונה לדוגמה הצליח להתמודד עם בעיות האקלים של הנגב טוב יותר משעשו זאת שכונות אחרות.[25]

המקום השלישי – המקום האנושי

בשנה שהחל תכנונה של השכונה לדוגמה בבאר־שבע (1958) יוזם תכנונה של שכונה נסיונית אחרת – שכונת גליקסון בקריית גת. שכונת גליקסון נקראה על־שם האדריכל שעמד בראש מתכננית והוגיה – ארטור גליקסון. גליקסון, יליד 1911, סיים את לימודי הארכיטקטורה בברלין ועלה ארצה בשנת 1935. בין השנים 1937-1948 שימש אדריכל ומתכנן העיר פתח־תקווה. עם קום המדינה הצטרף לאגף התכנון (אותו אגף שאנשיו תכננו את 'תוכנית שרון') ועד שנת 1953 עמד בראש המחלקה האזורית של חיפה והעמקים. בשנים 1953-1958 עמד בראש מחלקת התכנון של אגף השיכון. את השכונה הנסיונית בקריית גת יזם ותכנן כשהיה כבר אדריכל פרטי.[26]

גליקסון התפרסם בעולם בשל משנתו האקולוגית.[27] בעידן שהיכולת הטכנולוגית סימאה את העין והטבע נתפס כמשאב בלתי־מוגבל היה גליקסון בין המעטים שקראו לתכנן מתוך

25. שלושת המחקרים הבאים בחנו מדעית ואקלימית את האקלים בחללי החוץ בשכונה לדוגמה או במרקמים דומים אחרים. המחקרים מצאו כי הסמטאות אכן מצלות ומגוננות מפני הקרינה. על אף הסתייגויות ממסקנות גורפות התלויות בכיוון הסמטאות ובעיצובן, ברי היה כי יש בכוחו של המרקם הצפוף־נמוך ליצור מיקרו־אקלים ולגונן על משתמשיו במשך השנה כולה. Isaac A. Meir, 'Urban Space Evolution in the Desert – The Case of Beer-Sheva', *Planning and Environment*, 27, 1 (1992), pp. 1-11; David Pearlmutter, Arieh Bitan, Pedro Berliner, 'Microclimatic Analysis of "Compact" Urban Canyons in an Arid Zone', *Atmospheric Environment*, 33 (1999), pp. 4143-4150; David Pearlmutter, Pedro Berliner, Edna Shaviv, 'Physical Modeling of Pedestrian Energy Exchange within the Urban Canopy', *Building and Environment*, 41 (2006), pp. 783-795

26. רענן ויץ, 'דברי פתיחה', בתוך: Artur Glikson, *Planned Regional Settlement Projects: Comparative Study: Background, Experience, New trends*, Jerusalem 1970, pp. 3-5; Lewis Mumford, 'Inroduction', in: Artur Glikson, *The Ecological Basis of Planning* (ed. Lewis Mumford), The Hague 1971, pp. VII-XXI

27. במקורות אלה מובאים כתביו האקולוגיים של גליקסון: ארטור גליקסון, 'עיצובן של אדמות חדשות', אדם – אזור – עולם: על התכנון הסביבתי, תל־אביב 1967 (1960), עמ' 17-19; Artur Glikson,

התחשבות בטבע – ולא מתוך השתלטות עליו ועל משאביו. גליקסון עמד גם בראש התכנון האזורי בחבל לכיש. תפיסתו האקולוגית השתלבה שם באהבת האדם שבו ובניסיון לייצר, באמצעות התכנון האזורי, מגוון שירותים עירוניים גם בסביבה כפרית.[28] תכנים אנושיים דומים ניכרו גם בשכונת גליקסון, ובכך טמונה עוצמתה.

שכונת גליקסון היוותה למעשה סטרוקטורה פיזית ליצירה חברתית. דוד טנה, ראש אגף השיכון, הגדיר כך את מטרות השכונה במכתבו לארכיטקט המתאם בשנת 1958: 'עיקר מטרת המחקר הינה למצוא את השיטות המתאימות לתכנון שכונות בישראל, וכמו כן להבהיר את האספקטים הכלכליים, החברתיים והארכיטקטוניים הכרוכים בבניית שכונת מגורים ויצירת הבסיס לארגון חייה לאחר מכן. גם אם המחקר מתייחס לשכונה אחת בלבד, אנו מקוים שתוצאותיו יהיו מתאימות לשימוש בכלל עבודת משרד השיכון ויתרמו לקידום עבודתו'.[29] ואכן, לצורך משימה זו 'נבחרה ועדה לניסוח הפרוגרמה [...] מהארכיטקט המתאם, היועצים המתכננים, הסוציולוג, הדמוגרף, הכלכלן, המהנדס היועץ, עובדי משרד השיכון, אנשי מחלקת הקליטה של הסוכנות ואנשי השלטון המקומי'.[30]

מטרת העל של שכונת גליקסון היתה אידילית – מיזוג גלויות. אמנם, השאיפה למיזוג גלויות לא היתה זרה למתכננים הישראלים, אולם הפעם, בניגוד לעבר, לְוותה השאיפה במחקר חברתי של ממש. בהשפעת הסקרים האזוריים של Geddes[13] נבחנה בניית השכונה העתידית מאספקטים שונים. נערכו סקרים כלכליים כדי לבדוק את התעסוקה האפשרית בקריית גת; נערכו סקרים קונסטרוקטיביים כדי לבדוק את הביסוס בהתאמה לאדמות האזור ונערכו סקרי צפיפות קיימת ועתידית בשכונה. עיקר החידוש היה בסקרים החברתיים והדמוגרפיים.[32]

הסוציולוגית יהודית ט' שובל, לימים כלת פרס ישראל למדעי החברה, ריכזה סקר מקדים בארבע ערים חדשות: קריית שמונה, אשקלון, באר־שבע וקריית גת. בסקר השתתפו כ־1500 נשאלים. על סמך שאלות כגון 'מאיזו ארץ הם השכנים הרצויים לך ביותר?',[33] 'על

'The Planner Geddes', *Newssheet of the International Federation for Housing and Town Planning*, 32 (1955), pp. 201-203; 'Man's relationship to his environment', in: Gordon Wolstenholme (ed.), *Man and his Future*, Boston and Toronto 1963, pp. 132-152; *Planned Regional Settlement Projects*, Jerusalem 1970; 'Recreational Land Use', *The Ecological Basis of Planning* (ed. L. Mumford). The Hague 1971, pp. 17-35; ibid., 'Social Trends in Regional Planning', pp. 52-66; ibid., 'Toward Regional Landscape Design', pp. 79-86

28. ארטור גליקסון, 'תכנון כפרי ועירוני', **אדם – אזור – עולם**, עמ' 24-30.
29. ארטור גליקסון, 'יחידת המגורים האינטגרלית', שם, עמ' 95.
30. שם, עמ' 96.
31. Robert W. Marans, 'Neighborhood Planning: The Contribution of Artur Glikson', *Journal of the Architectural and Planning Research*, 21, 2 (2004), pp. 112-124
32. ראו: גליקסון, **אדם – אזור – עולם**, עמ' 94-106.
33. יהודית ט' שובל, **בעיות חברתיות בערי פיתוח: מחקר לקראת תכנון השכונה לנסיון בקרית גת, ירושלים 1959**, עמ' 37.

יסוד ניסיונך האישי פה, מאיזו ארץ הם האנשים הפחות רצויים לך כשכנים?',[34] ו'מדוע אתה רוצה (או אינך רוצה) לגור בשכנות עם יוצאי ...?'[35] – נבדקו הקשרים בין עולי הגלויות השונות, הסטראוטיפים של עדה על רעותה, ובייחוד האופציות לאכלוס נבון. נוסף על העדפות השכנות הללו נערכו גם סקרים דמוגרפיים כדי לבדוק את התפלגות המשפחות העתידות להתגורר בשכונה, ונבדקו נתונים נוספים שהגדירו את התושב: גודל משפחה, גיל ראש המשפחה, ארץ מוצא, מקצוע, מצב תעסוקתי, מצב כלכלי ומשך השהות בארץ.

המלצות האכלוס נגזרו מתוך הסקרים. נמצא כי יכולים להיווצר קשרים חברתיים טובים בין משפחות אירופיות ממעמד מקצועי־חברתי גבוה לבין משפחות צפון־אפריקאיות ממעמד מקצועי־חברתי גבוה; בין משפחות אירופיות ממעמד מקצועי־חברתי נמוך למשפחות מזרח־תיכוניות; ובין משפחות צפון־אפריקאיות ממעמד מקצועי־חברתי נמוך לבין משפחות מזרח־תיכוניות. הדעות הקדומות הבין־עדתיות והתחרות על מקומות העבודה היו בין הסבריה של שובל להעדפות שנמצאו בסקר. באופן מפתיע נמצא גם כי השאיפה למיזוג גלויות אינה אוטופית: הסטראוטיפים השליליים הרבים ביותר בין עדה לרעותה התקיימו דווקא בשכונות חד־עדתיות, ולא במקומות שהתקיים בהם מפגש בין־עדתי.[36]

במקביל לסקרים פותחו טיפוסים רבים של דירות שהותאמו לדרישות המשתכנים העתידיים בהווה ובעוד עשור. לאחר קבלת תוצאות הסקרים פותחה התוכנית השכונתית, אשר הצירוף שתוכנן בה בין מסות בנויות לבין שטחים פנויים אמור היה לשרת את רעיון היחידה האינטגרלית בצורה הטובה ביותר.[37] תוכנית השכונה, גם היא 'יחידת שכנות' מנותקת וגם היא מושתתת על הפרדת תנועה כמו ב'שכונה לדוגמא', מגלה נסיונות מינוריים להגדיר תת־חללים בתוך השכונה, וכן את התפיסה המקובלת כי ההליכה ברגל מהווה קטליזטור חברתי. מוסדות הציבור מוקמו בלב השכונה וצירים רגליים קישרו בין חללי השכונה לבין מוסדותיה. כוונת המתכננים היתה שהאנשים ייפגשו בצירים ובאזורים הפתוחים וכך ייטיבו להכיר איש את רעהו (איור 3). כ־1000 יחידות דיור נבנו בסך־הכול. האכלוס, מיותר לומר, נעשה (כמעט) על־פי תוצאות הסקרים.[38]

מהו 'המקום' בשכונת גליקסון? למרות הגותו האקולוגית של גליקסון, ולמרות שגבולות השכונה הוגדרו באמצעות אלמנטים נופיים – אין איכות 'המקום' של השכונה נסמכת על מרכיבים פיזיים או נופיים. שכונת גליקסון מסתמכת על מקום אחר – 'המקום האנושי'.

השאיפה להגדיר את האדם על שלל מאפייניו והעדפותיו היא העושה את השכונה ל'מקום האנושי'. בשנים שכונו העולים החדשים 'אבק אדם'; בשנים שהם 'הושמו' היישר מן האוניות

34. שם, עמ' 41.
35. שם, עמ' 66.
36. שם, וכן כל הספר.
37. ראו: ארטור גליקסון, 'יחידת המגורים האינטגרלית', אדם – אזור – עולם, עמ' 96.
38. יהודית שובל, שלומית לוי, דפוסי מגורים ויחסים חברתיים בשכונת הנסיון בקרית גת, ירושלים 1966.



Layout — experimential neighbourhood QIRYAT-GAT
ARCH. A. GLIKSON

איור 3: תוכנית שכונת גליקסון: מגוון מבני, מעברים רגליים למרכז השכונתי בלבה של השכונה, וחלוקת המרחב לתת־שכונות.
מתוך: *Israel Builds: New Trends in Planning of Housing*, State of Israel, Ministry of Housing, Division of Planning, Jerusalem 1967

בכל מקום בארץ; ובייחוד בשנים שהם נצטוו לקפד את תרבויות המוצא שלהם למען יצירת 'כור ההיתוך' – נשמע משכונת גליקסון קול אחר. קול שביקש לדעת מיהו האדם, מה הם רצונותיו החברתיים ומהו בית המגורים המתאים לו. אמנם, גם בשכונה לדוגמה בבאר־שבע היתה התייחסות תכנונית לתושבים, אולם שם הוגדרו התושבים על־פי מצבם הכלכלי בלבד: 'עולים חדשים מעוטי אמצעים'. לעומת זאת, בשכונת גליקסון נבחנו מדעית פרמטרים שונים ומגוונים המגדירים את האדם.

גליקסון נפטר בדמי ימיו, בשנת 1966. ההיסטוריון והמבקר האמריקני Lewis Mumford, חברו הקרוב של גליקסון, ספד לו במילים אלה: 'דבר אחד מתבלט בבהירות מדרך חייו של ארטור גליקסון. הוא לא גילה כל עניין בהפגנת וירטואוזיות טכנית או מקוריות אסתטית שטחית, אלא ביצירת מסגרת בה יובאו בחשבון מורכבותו של הטבע וצורכיהם רבי הפנים של חיי־האדם'.[39]

המפגש עם המציאות

שלוש הגדרות גדולות וכוללות של 'מקום' ניכרו בישראל בעשר השנים הראשונות לקיומה: המקום ה'ציוני' של תוכנית שרון, המקום האקלימי של 'השכונה לדוגמא' בבאר־שבע והמקום האנושי של שכונת גליקסון. הדעת נותנת כי ככל שהמקום המתוכנן מנותק יותר ממרכיביו הפיזיים וממרכיביו האנושיים, כך כשלונו ודאי יותר.

ואכן, 'תוכנית שרון', שנסמכה על האידאולוגיה ולא על נתונים פיזיים או אנושיים, מאששת את ההשערה הזאת. התוכנית לא הוכיחה עצמה בפגשה את המציאות: היא לא תאמה לאקלים וגם לא ליכולת הכלכלית ולאנשים. שטחים שתוכננו כירוקים לא הוריקו, במיוחד כאשר מדובר היה באזורים צחיחים. הבינוי הדליל הרחיק בין התושבים תחת לקרבם, והריחוק בין השכונות יצר תחושה של ניכור ושל שממה.[40] הפיתוח היקר שהתחייב מהבנייה הדלילה[41] לא עמד במבחן היכולת הכלכלית של המדינה, ובייחוד לא עמד במבחן יכולתם של התושבים – מרביתם עולים חדשים.[42]

הציונות התפתחה באירופה שלאחר המהפכה התעשייתית ולאחר תנועת ההשכלה. כתנועות מקבילות בנות זמנה, נשזרה בה האמונה בכוחם של הקִדמה ושל הרציונל האנושי ליצור עולם טוב יותר ולנטוש את העולם הישן והקלוקל מאחור. במילים אחרות, נשזרה בציונות האמונה בכוחם של המחשבה האנושית והרצון האנושי לשנות את העולם. תכנים אלה, המכונים מודרניסטיים (להבדיל מהמינוח 'סגנון ארכיטקטוני מודרניסטי' שהובא בתחילת המאמר), אפיינו את הציונות. ככלות הכול, גם הציונים האמינו בכוחם ליצור מדינה חדשה ובה אומה נורמלית הדוברת את שפת העבר. ואכן, בכל הנוגע להקמת המדינה – הציונות הוכיחה את כוחה מעל ומעבר. בכל הנוגע לתכנון המגויס: התכנון 'הציוני' הוכיח עצמו

39. לואיס ממפורד, בתוך: גליקסון, **אדם – אזור – עולם**, עמ' 3.

40. Erika Spiegel, *New Towns in Israel*, New York 1966. יהודה גרדוס, 'יסודות התכנון העירוני של באר־שבע 1900-1960', בתוך: נאור (עורך), **יישוב הנגב, 1900-1960**, עמ' 167-177.

41. Eliezer Brutzkus, *Physical Planning in Israel* (Copyright and Distribution by Eliezer Brutzkus), Jerusalem 1964

42. מרדכי לאור, **באר־שבע (סקירות והערכות)** תשכ"ד, משרד מהנדס העיר, באר־שבע 1963.

קצת פחות. עם הזמן צופפו השכונות הדלילות – בין ביוזמה ממלכתית ובין ביוזמת הדיירים, ובשכונות החדשות שנבנו מאמצע שנות החמישים ניכרים גם בתים גבוהים יותר ומגוונים יותר, וכבישים ישרים.[43]

ומה באשר ל'מקום האנושי', הוא שכונת גליקסון? באופן מפתיע הציפיות מתנפצות גם כאן. מפתיע לגלות שעל אף המאמצים הכבירים שהושקעו בהתאמת התכנון לדייריו – השכונה כשלה. כשלונה של שכונת גליקסון לא נתגלה מיד. בשנת 1966, עת אוכלסה תת־היחידה הראשונה בשכונה (173 משפחות), נערך סקר נוסף, על בסיס השוואה בין שכונת גליקסון לבין אוכלוסיית ביקורת בקריית גת. בסקר נמצא כי לעומת השכונות האחרות, מרבית תושבי שכונת גליקסון מרוצים מדירותיהם, וכי גם היחסים בין העדות היו טובים למדי, אם כי לאו דווקא בזכות אותו תמהיל עדתי מדוקדק שנרקח קודם: 'ברור מהניתוח שערכנו שהשוני ביחסי העדות אינו נובע בעיקרו מההבדל בהרכב הדמוגרפי של שכונת הניסיון'.[44] לעומת זאת, בסקר שני, שנערך בשנת 1975, הוברר כי לאחר שהשכונה אוכלסה במלואה עזבו מחצית מן התושבים. סיבות העזיבה היו פרוזאיות: התושבים תרו אחר דירה מרווחת יותר.[45] לאחר שנים, בשנת 1991, הוכללה שכונת גליקסון בפרויקט 'שיקום שכונות'.

מדוע נכשלה השכונה האנושית? מדוע דווקא שכונה זו, שתוכננה ואוכלסה בדיוק כה רב, לא ענתה על הציפיות שתלו בה מתכנניה? התשובה מחזירה אותנו לאידאולוגיה, שגם כאן, מסתבר, השתלטה על התכנון. מתכנני שכונת גליקסון היו מודרניסטים. מודרניסטים בשל אמונתם בכוח הרציונל האנושי, מודרניסטים בשל אמונתם ביכולתו של המחקר המדעי והאינטלקט האנושי ליצור עולם טוב יותר, ומודרניסטים בשל אמונתם בכוחם לשלוט במציאות.

האינטלקטואל המערבי היודע־כול מבצבץ מבעד לתכנון האכלוס,[46] והוא זה שכשל. הוא כשל מאחר שלא העריך את קוצר ידו לחזות ולהעריך את הכול. המתכננים, שצפו את דקויות הדעות הקדומות ורקחו את 'התמהיל הנכון', לא לקחו בחשבון רכיב אחד – והוא החופש האישי, החופש לתור אחר מגורים חלופיים, שמביא להפרה גמורה של התמהיל החברתי. ואכן, השליטה בשכונה התפוגגה מיד לאחר האכלוס.[47]

43. ראו: Brutzkus, *Physical Planning in Israel*; וכן: מאיר צ'צ'יק, תכנון ובינוי ערים, תל־אביב 1968.

44. ראו שובל ולוי, דפוסי מגורים ויחסים חברתיים בשכונת הנסיון בקרית גת, עמ' 56.

45. ראו: Marans (above note 31)

46. Rachel Kallus, 'Humanization of the Environment: Glikson's Architecture and the Poetic of the Everyday', *Journal of the Architectural and Planning Researc*h, 21, 2 (2004), pp. 152-170

47. אילה הירש, סוציולוגית ומתכננת ערים. עבדה משנת 1961 בתור סוציולוגית במשרד השיכון. ריאיון ב־12.10.2001.

רעיון השכונה האינטגרטיבית לא מת. הוא הוסיף לחיות בעבודות אקדמיות[48] והמתכננים לא זנחו את רעיון השכונה המלכדת עד לשנות השמונים,[49] אולם שכונה 'אנושית' שכזאת לא נבנתה שוב. כבר בשנת 1965 הוברר כי התכנון מסובך ויקר וכי שכונת גליקסון אינה יכולה לשמש בעבור משרד השיכון תקדים לעתיד לבוא.

המקום האחרון שייבחן הוא 'המקום האקלימי' – 'השכונה לדוגמא'. האם גורלו היה שונה משל המקומות האחרים? האם העיצוב הארכיטקטוני היצירתי והמיוחד הצליח ליצור מקום של ממש? מקום שאנשים רוצים לחיות בו? שאלות אלה הטרידו גם את העושים במלאכה, ולכן כבר בשנת 1965, עם סיום בניית 1000 הדירות הראשונות בשכונה ואכלוסן, נבדקה אפקטיביות התכנון. הסקר מטעם משרד השיכון נערך באמצעות שאלונים. נבדקו הרכיבים הדמוגרפיים של המשתכנים וכן הקשרים החברתיים ביניהם ויחסם לשכונה. התברר כי האוכלוסייה רוותה נחת מאיכויותיה האקלימיות של השכונה. כיסוי השטח העתיר באמצעות המבנים המתפרסים והריצוף הועיל במלחמה במקורות אבק פנימיים,[50] הקירות הגבוהים סביב החצרות הצלו על הבתים ועל הסמטאות והבינוי הצפוף נמצא כיוצר מיקרו־אקלים. גם הגינות הקטנות והמרוצפות לא סבלו מעזובה 'מדברית', כמו הגנים הנרחבים בשכונות הקודמות. בכלל, הפיתוח השכונתי הוכר כהצלחה, ו־90% מהדיירים הביעו שביעות רצון משכונתם.[51]

אפשר לומר כי להצלחת מרקם השטיח היתה השפעה על תפקודה של השכונה כולה ועל שביעות הרצון ממנה: כיוון שמרבית שטחי החוץ השכונתיים היו מרוצפים (כדי למנוע מקורות אבק) – תחזוקתם היתה קלה, והם נראו מטופחים תדיר. היותן של החצרות הקדמיות והאחוריות של בתי המגורים פרטיות ואישיות (בשל הקירות הגבוהים שנועדו להצל ולגונן מפני המדבר) העניקה לדיירים משנה־מרץ לדאוג לאחזקתן. ובכל מקרה, גם אם הדיירים לא דאגו לטיפוח הגינות, לא השפיעה חזותן על חזות השכונה, שכן הן הוסתרו מאחורי הקירות הגבוהים. השכונה לדוגמה נותרה מטופחת, ערכה הכלכלי עלה, והיא היתה למוקד משיכה

48. אילה הירש, 'קביעת פרוגרמה "אופטימלית" לשכונת מגורים חדשה', חיבור לתואר מגיסטר למדעים בתכנון ערים ואזורים, הטכניון, חיפה 1978.

49. Hadas Shadar, Robert Oxman, 'Of Village and City: Ideology in Israeli Public "Planning" ', *Journal of Urban Design*, 8, 3 (2003), pp. 243-268

50. אף שנמנעו מקורות אבק פנימיים בשכונה, עדיין חדר אליה אבק חיצוני. המחקר שלהלן מצא כי דווקא החצרות הפנימיות שימשו 'מלכודות' לאבק החיצוני שחדר לשכונה. Evyatar Erell and Haim Tsoar, 'An Experimental Evaluation of Strategies for Reducing Airborne Dust in Desert Cities', *Building and Environment*, 32, 3 (1997), pp. 225-236

51. א' הירש, ר' שרשבסקי, תגובות הדיירים על תכנון הדירה והשכונה ב'שיכון לדוגמא' באר־שבע, ירושלים 1968. מתוך הסקר ניתן גם לראות כי לא הכול ורוד: המשתמשים ביקרו את המאפיינים העיצוביים, שכן לא אהדו את הבטון החשוף והלבנים החשופות, את הפרדת התנועה ואת היעדר הפרטיות בשל הבדלי הגבהים בין בתי הקומות לבתים הנמוכים שלידם ובשל הרעש במשעול. כמו כן נתגלו בעיות טכניות: רטיבות בדירות ובעיות אוורור וחום בבתי השטיח.

עירוני.[52] לכך יש להוסיף נתון חשוב ביותר שלא תוכנן: במקום עולים חדשים מעוטי יכולת, אכלסו את השכונה בני המעמד הבינוני-בינוני־גבוה. רבות היו המשפחות הצעירות והמשכילות, שבאו לבאר־שבע מרצונן החופשי.[53]

מסקנות

האם ניתן להסיק מסקנות מנסיונות אלה וגם באשר לתפיסת המקום שלנו?

במבוא למאמר נאמר כי כיוון שמתכנני אגף התכנון הממלכתי ואגף השיכון הציבורי היו חלק מן האליטה התרבותית והחברתית במדינה בשנות החמישים, ניכר כי תפיסת 'המקום' שלהם מאפיינת את תוכני העומק ששררו במדינה. ואכן, מבט מהיר מגלה כי התכנים העמוקים היו תכנים אידאולוגיים־מודרניסטיים. האמונה כי בכוח התכנון אפשר לשנות את המציאות ולשלוט בה מתגלה בשתיים משלוש השכונות שנסקרו. תכנים אלה תואמים היטב תכנים חברתיים־אידאיים אחרים כמו 'כור ההיתוך', או 'מיזוג הגלויות' – כולם תכנים מודרניסטיים הרואים בעולם הישן סרח עודף וביצירה החדשה את חזות הכול. המפגש עם המציאות מלמד, כמובן, את ההפך: הוא מלמד על אוזלת ידה של האידאולוגיה, יחסית לכוחה 'החתרני' של נפש האדם.

במאמר זה, שעסק ביצירת מקום, ניכר כי האידאולוגיה הגלויה (שבאה לידי ביטוי במקום ה'ציוני') וכמוה האידאולוגיה הסמויה (שבאה לידי ביטוי במקום המודרניסטי, שהוסווה למקום 'אנושי') כשלו בהפיכת המקום המתוכנן למציאות קיימת. בשתי השכונות לא מילאו התושבים אחר הציפיות. תושבי 'שכונות שרון' הותירו את האדמה חרבה ולא הפריחוה, ותושבי שכונת גליקסון לא נשארו במקום ולא יצרו את 'מיזוג הגלויות' שתוכנן לגביהם.

גם כאן, דיסציפלינות אחרות תומכות במסקנה זו. בכל הנוגע למדיניות האידאולוגית של 'כור ההיתוך', ניכר כי הנפש האנושית לא הכפיפה עצמה למרותה המוחלטת של האידאולוגיה. עם השנים צפות ועולות מנגינות מזרחיות שהושמעו בחדרי חדרים בשנות החמישים; נחגגים חגים שהיה הס מלחגוג (כמימונה) ואפילו היידיש הנרדפת זוכה לעדנה נוסטלגית.[54]

52. יהודה גרדוש, 'התפתחות התכנון העירוני בבאר־שבע', בתוך: יהודה גרדוש, אלי שטרן (עורכים), **ספר באר-שבע**, באר־שבע 1979, עמ' 179-194.

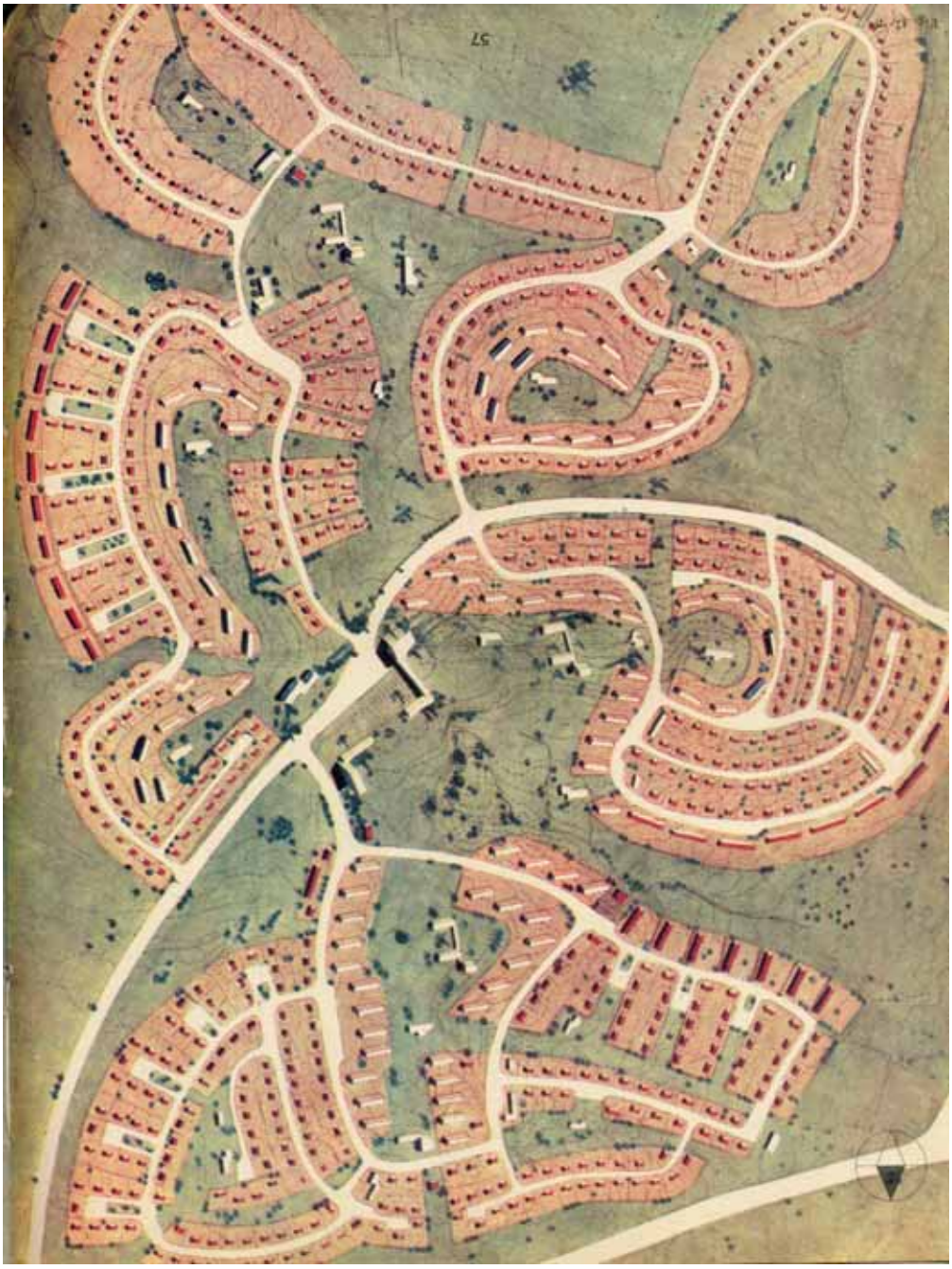
53. הירש ושרשבסקי, תגובות הדירים על תכנון הדירה והשכונה ב'שיכון לדוגמא' באר־שבע; אלכסנדר ברלר ואחרים, **באר־שבע – הדרכים לקידומה הכלכלי והחברתי**, תל־אביב 1963. נתון זה על אופי האוכלוסייה אכן מותיר ללא מענה את השאלה אם היתה השכונה מטופחת גם אילו אוכלסה בעולים חדשים ממעמד סוציו־אקונומי נמוך. סוגיה זו תישאר מן הסתם ללא מענה. אולם, מסקנות המאמר מנסות לשרטט, בעקיפין, תשובה חלקית גם לשאלה ספקולטיבית זו.

54. חשוב לציין בהקשר זה כי תכנים מודרניסטיים־מערביים רבים 'ניצחו', והם ניכרים במיוחד בתצורת המגורים, אולם לא כאן המקום לפרטם.

ב'שכונה לדוגמא' (היא 'המקום האקלימי') לא היתה אידאולוגיה. היה עיצוב קפדני שנבע מהסגנון הארכיטקטוני, היתה הקפדה על מאפיינים אקלימיים, אך לא היתה אידאולוגיה.[55] האם דווקא בשל כך היתה זו השכונה היחידה, מתוך השלוש שנסקרו, שהמפגש בינה לבין המציאות הסתיים בכי טוב? שכונה זו, שמתכנניה תכננוה ללא אידאולוגיה גורפת אך מתוך התאמה לאקלים (קרי: לנתונים הפיזיים של המקום), תאמה מקום אובייקטיבי, בניגוד לשכונות האחרות שתאמו 'מקומות' אוטופיים שאינם אובייקטיביים אלא גזורים מאמונתם של המתכננים (ושל אחרים באותה אליטה תרבותית וחברתית). האוטופיה 'הציונית' והאוטופיה ה'אנושית' נכפו הר כגיגית על התושבים, שלא חלקו את אותן אמונות ואותה מערכת דימויים. והם, במעין אקט חתרני בלתי־מודע לחלוטין, נמנעו מלכוננן.

אולם, לא רק בהיעדר האידאולוגיה הכפויה ובהתאמתה ל'מקום האובייקטיבי' טמונה עוצמתה של השכונה. באופן פרוזאי לחלוטין וארכיטקטוני למהדרין, עוצמתה טמונה בהשתתתה על בתים משפחתיים ועל חצרות פרטיות. מסתבר כי עם הזמן, וללא שום תכנון מוקדם, הרחיבו האנשים את בתיהם על חשבון החצרות. מכיוון שהחצרות הוסתרו מאחורי הקירות הגבוהים, לא שונו אופיה של השכונה וגם לא חזותה. שונו רק ממדי בתיה, כך שתאמו את העלייה ברמת החיים של האוכלוסייה. וראה זה פלא: בלי לתכנן מראש היתה השכונה לדוגמה ה'אקלימית' וה'אובייקטיבית' ל'מקום אנושי'. כלומר: למקום שמרכיביו הפיזיים היוו סטרוקטורה ארכיטקטונית ראשונית, שממנה יכול היה התושב לצמוח ובסופו של דבר לבנות לו את 'המקום' האישי שלו. והפלא נמשך: מתוך אותו מקום אישי וחברתי יכול היה התושב לדבוק לאורך שנים בשכונת המגורים ולהעמיק את אחיזתו במקום, ממש כפי שביקש התכנון ה'ציוני'. באופן אבסורדי, השכונה האקלימית האובייקטיבית היתה למקום ה'אנושי' וה'ציוני', שמתכנני השכונות האחרות חיפשו אחריו כל־כך.

55. Hadas Shadar, 'Between East and West: Immigrants, Critical Regionalism and Public Housing', *The Journal of Architecture* (*JAR*), 9 (spring 2004), issue 01, pp. 23-48



איור 1: אילוסטרציה של יחידת השכנות של השכונות הדרומיות באשקלון: בתים קטנים, בעלי גגות רעפים, טובלים בירק.

מתוך: אריה שרון, **תכנון פיסי בישראל**, ירושלים, 1951, עמ' 57.

עקרונות מדיניות האפליה כלפי הערבים בישראל, 1948–1968

יאיר בוימל

מבוא

בכמה מחקרים[1] ובחיבורים של אישים שהיו מעורבים בעשייה הפוליטית בתקופה הנחקרת[2] אפשר למצוא הנחת יסוד ולפיה לממשלה ולמוסדות המדינה האחרים לא היתה מעולם מדיניות מגובשת ומוצהרת כלפי האזרחים הערבים. לעומת דעות אלה, מטרתו של מאמר זה להראות שגם אם לא היתה מדיניות שנוסחה כמשנה כתובה או בוטאה ככוונה מוצהרת, הרי בפרספקטיבה היסטורית אפשר לזהות את ארבע הנקודות האלה: (א) בהשוואה למדיניות כלפי היהודים היתה לגופי הממסד הישראלי מדיניות מעשית ייחודית כלפי האזרחים הערבים; (ב) פרספקטיבה זו מייתרת את הצורך לאתר כוונות מוצהרות, שכן היא מאפשרת לזהות כמה עקרונות או קווי מדיניות מעשיים, ברורים ועקיבים שנקטו גופי הממסד השונים בפעולתם בקרב האזרחים הערבים; (ג) עקרונות אלה והמדיניות המעשית שנבעה מהם נשמרו בידי קובעי המדיניות ומבצעיה, גם אם לא היה גוף ממסדי מרכזי אחד שהחליט עליהם, כתב אותם או אכף אותם;[3] (ד) תוצאותיה המעשיות של מדיניות זו עיצבו את מקומם של הערבים בחברה הישראלית לא רק בתקופת הנסקרת אלא עד עצם היום הזה.[4]

בתקופה הנדונה נאכפו על האוכלוסייה הערבית בישראל תקנות ההגנה (המנדטוריות) לשעת חירום. עד שנת 1966 הן נאכפו בידי הממשל הצבאי, ולאחר מכן, עד שנת 1968,

1. איאן לוסטיק, **ערבים במדינה היהודית: שליטת ישראל במיעוט לאומי**, תל־אביב 1985, עמ' 16; מיכאל ברודנין, 'תיעוש הכפר הערבי', **רבעון לכלכלה**, 128 (1986), עמ' 536; Don Peretz, *Israel and the Palestinian Arabs*, Washington DC 1958, p. 135. ראו גם נספח אצל יעקב לנדאו, **הערבים בישראל: עיונים פוליטיים**, תל־אביב 1971.
2. ראו למשל: יגאל אלון, **מסך של חול**, תל־אביב תשכ"ט, עמ' 324; אורי שטנדל, 'ערביי ישראל בין הפטיש לסדן', בתוך: צבי צמרת, חנה יבלונקה (עורכים), **העשור השני, תשי"ח-תשכ"ח** (סדרת עידן), ירושלים 2000, עמ' 215.
3. ראו על כך עוד אצל שלמה אבינרי, 'מיעוטים לאומיים במדינות לאום דמוקרטיות', בתוך: אלי רכס (עורך), **הערבים בפוליטיקה הישראלית: דילמות של זהות**, תל־אביב 1998, עמ' 20.
4. ראו: **דוח ועדת אור**, שער ראשון, פרק א, פסקאות 18, 19, 32 ואחרות.

אכפה אותן המשטרה. מטרת־העל של הממסד הישראלי בתקופה הנסקרת היתה ביסוס המדינה היהודית, שהיא התגשמות חזון המפעל הציוני. במסגרת מטרת־העל נכללו המטרות האלה: הפיכת מנגנוני 'המדינה שבדרך' למנגנונים ממלכתיים של מדינה ריבונית שנולדה במלחמה; קליטת מאות אלפי עולים בתקופה קצרה על כל המשתמע מכך בנושאי שיכון, תעסוקה, חינוך, בריאות, תרבות; ביסוס צבאה והגנתה של המדינה, שקברניטיה כמו גם אזרחיה חיו בתחושה מתמדת שיש להתכונן היטב ל'סיבוב (מלחמה) שני' עם מדינות ערב, שוודאי יבוא.

נוכח הדברים הללו נותרה המדיניות כלפי הפלסטינים שנשארו בישראל בשולי העשייה, בתחתית סדרי העדיפויות וכבולה בסבך הסתירות, הדילמות והניגודים שבין רצונה של ישראל לקיים מדינה נורמלית ודמוקרטית, שהיא חלק מחבר המדינות המערביות הדמוקרטיות בעולם, לבין היותם של האזרחים הערבים, בעיני הציבור היהודי ומנהיגיו, סרח עודף ולא רצוי במדינה היהודית, חלק מהעולם הערבי העוין, ואזרחים העלולים לדרוש את חלקם בעוגת המשאבים המופנים למטרת־העל של ביסוס המדינה כמדינה יהודית במרחב הערבי.

א. גופי הממסד ודרכי קביעת המדיניות כלפי הערבים בישראל

הממשלה, באמצעות גופיה השונים, אמנם ביצעה את עיקר המדיניות כלפי האזרחים הערבים הלכה למעשה, אך היא לא היתה, בתקופה הנסקרת, הגוף שדן בעקרונות ובקווי היסוד של מדיניות זו והיא אף לא היתה הגוף הממסדי שהחליט עליהם.[5] מעל לכל גופי הממסד, הצבאיים והאזרחיים, שעסקו במדיניות כלפי הערבים בישראל, עמד עד שנת 1963 ראש הממשלה ושר הביטחון דוד בן־גוריון, והוא היה הפוסק האחרון בכל הקשור למדיניות הרצויה.[6] הוא יחד עם גוף סודי ומצומצם שנקרא 'הוועדה המרכזית לביטחון', גוף שהתקיים רק לצורך העיסוק באזרחים הערבים, היו מי שהחליטו את ההחלטות המעשיות והעקרוניות החשובות ביותר בנוגע לערבים.[7] הוועדה המרכזית לביטחון עבדה בתיאום מלא עם הבכירים

5. פרוטוקולים של ישיבות הממשלה עד 1958, גנזך המדינה (ג"מ). וראו גם: עוזי בנזימן, עטאללה מנצור, דיירי משנה: ערביי ישראל, מעמדם והמדיניות כלפיהם, ירושלים 1992, עמ' 52; שמואל טולידאנו, 'במקום להתבייש צריך לעשות', הארץ, 24 ביולי 1992; הנ"ל, 'מעידתו של מחאמיד', הארץ, 10 בינואר 1993. את מסמך טולידאנו, המנתח גם את המדיניות שהיתה נקוטה עד שנת 1977, קיבלתי ממר שמואל טולידאנו [להלן: מסמך טולידאנו].
6. בנזימן ומנצור, דיירי משנה, עמ' 51, 72; ריאיון עם פרופ' אהרון ליש, איש לשכת היועץ לענייני ערבים בשנות השישים, יוני 1999.
7. ריאיון עם שמואל טולידאנו, יועץ ראש הממשלה לענייני ערבים, 28.12.1999. לדברי טולידאנו, יושב־ראש הוועדה היה יועץ ראש הממשלה לענייני ערבים; שאר החברים היו: ראש האגף הערבי בשב"כ, ראש הלת"ם במשטרה (לת"ם – לשכה לתפקידים מיוחדים שהופקדה בין היתר על הפיקוח על הערבים) ומפקד הממשל הצבאי.

במפא"י שהיו מעורבים בנעשה במגזר הערבי.[8] לוי אשכול, שהתמנה בשנת 1963 לתפקיד ראש הממשלה ושר הביטחון, נהנה מסמכותיות בטחונית פחותה משל קודמו ולכן בתקופתו הלכה הוועדה המרכזית לביטחון וצברה מעמד בכיר אף יותר.

בצד הוועדה המרכזית לביטחון פעלה ועדת מפא"י לענייני ערבים; זו הוקמה בשנת 1957 בתור הגוף הממסדי המרכזי הדן בנושאים הקשורים לאזרחים הערבים. ועדה זו לא היתה מוסד ממלכתי 'מוסמך' והיא גם חסרה כלי ביצוע מעשיים או יכולת אכיפת סמכות על שאר גופי הממסד. עם זאת היא היתה הגוף שבו נדונה והותוותה רוח הזמן שעל־פיה גובשה המדיניות המעשית כלפי הערבים לא רק בעבור המפלגה אלא בעיקר בעבור גופי הביצוע, הלוא הם הממשלה וההסתדרות.[9] כאשר ניסה נחום יהלום, מנהל המחלקה הערבית בהסתדרות בשנים 1961-1960, לקיים פעולה עצמאית ושונה – ללא תיאום ולמעשה בניגוד למדיניותם של שאר גופי הממסד – הוא הודח.[10]

נוסף על ועדת מפא"י לענייני ערבים, שבה נערכו הדיונים העקרוניים, והוועדה המרכזית לביטחון יחד עם ראש הממשלה, שקיבלו את ההחלטות העקרוניות החשובות ביותר, הרי מעשית בשטח פעלו במגזר הערבי גופי הממסד האלה: חלק ממשרדי הממשלה, המשטרה והשב"כ כגופים ממלכתיים אזרחיים; מחלקת הממשל הצבאי במשרד הביטחון ובצה"ל כגוף ממלכתי צבאי הכפוף לממשלה, זה שאכף על הערבים את תקנות ההגנה לשעת חירום; הסתדרות העובדים הכללית כגוף ציבורי לא־ממשלתי שפעל במגזר הערבי בתחום התעסוקה, האיגוד המקצועי, החינוך הלא פורמלי, התרבות והבריאות; ויועץ ראש הממשלה לענייני ערבים שניסה לתאם בין כל הפעולות.

במבנה זה, שיש לצרף אליו גם את מוסדות הלאום היהודי (הסוכנות היהודית והקרן הקימת לישראל) שפעלו רבות בנושאי ההתיישבות היהודית, הקרקעות והמים, שלטה מפא"י ויצרה הלימה או אפילו זהות בין המושג 'מפלגה' (מפא"י כמובן) לבין המושג 'ממשלה'. ואכן לנוכח עוצמתה הבלתי־מעורערת כמעט של מפא"י בימים ההם, היתה זהות בין מוסדות המפלגה לבין הנהגת ההסתדרות והממשלה.[11]

8. ריאיון עם שמואל טולידאנו. וראו בעיקר את הפרוטוקולים של ועדת מפא"י לענייני ערבים, הנמצאים בארכיון מפלגת העבודה ע"ש משה שרת, בית ברל (אמ"ע). ראו למשל: 'המלצות לטיפול במיעוט הערבי בישראל', נכתב בידי יועץ ראש הממשלה לענייני ערבים, ספטמבר 1959, אמ"ע 2-926-1959-18.

9. דברי יושב־ראש הוועדה מרדכי נמיר (פרוטוקול, 30.1.1958): 'תכנית הפעולה שלנו [של הוועדה], היינו, של הממשלה, ההסתדרות והמפלגה', ופרוטוקול מיום 17.3.1960 מישיבה בראשות אבא חושי, אמ"ע 2-926-1957-148.

10. ראו מסמכים וחלופת מכתבים בארכיון העבודה, מכון לבון (אה"ע).

11. אורי שטנדל, **ערביי ישראל: בין פטיש לסדן**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 26; פרוטוקול, 4.5.1962, אמ"ע 2-926-1957-148. ראו גם: אמנון לין, **בטרם סערה: יחסי יהודים וערבים במדינת ישראל**, תל־אביב 1999, עמ' 126.

ב. התקווה שלא התגשמה: נטישה המונית מרצון או שלא מרצון (טרנספר) של הערבים שנותרו בישראל

כבר בתקופת המנדט היה זה דוד בן־גוריון שהוביל את קו המדיניות שבמרכזה התקווה כי הפתרון להשגת מדינה עם רוב יהודי יגיע באמצעות טרנספר ערבי, שאפשר שיתרחש.[12] ואכן, כתוצאה ממהלכי מלחמת 1948 הפכו כ־80% מהפלסטינים, שחיו ערב המלחמה בשטח שהיה למדינת ישראל, לפליטים. הישארותו של מיעוט ערבי לא קטן בתחום המדינה היהודית נתפס בקרב חלק ממנהיגי המדינה הצעירה כבעיה זמנית. כמה ממנהיגים אלה קיוו ושאפו להמשך צמצום מספרם של ערבים אלה או אף ליציאתם המלאה והמוחלטת. אותם 20% שנשארו מנו בשנת 1949 160,000 נפש ושיעורם בקרב כלל האוכלוסייה היה כ־15%.[13] בתוקף חוק האזרחות שהתקבל ב־1952 הוענקה האזרחות מידית רק ל־40% מהערבים. 40% נוספים זכו בה בהדרגה אך 20% הנותרים, אלה שהוגדרו נפקדים נוכחים או פליטים פנימיים, ובכלל זה ילדיהם שנולדו במדינת ישראל, לא קיבלו אזרחות במטרה ברורה, על־פי אחת הדעות, כדי להביא ליציאתם, מרצון, את הארץ.[14] בן־גוריון לא היה היחיד שהעדיף את יציאת הערבים מישראל, גם אם חשב שהדבר צריך לבוא כחלק מהסדרים עם מדינות ערב.[15] פנחס לבון חשב שיש לעודד את הגירתם[16] וכך גם יגאל אלון, ממנהיגי מפלגת אחדות־העבודה, שהצר על כך שלממשלת ישראל 'לא הייתה מדיניות שעשויה הייתה להביא את רוב האזרחים הערבים לידי הרהור כי מוטב לעקור מכאן לארץ אחרת' והציע לעודד את עזיבתם של הערבים באמצעות הקק"ל אשר תרכוש את אדמתם.[17] בכל מקרה, אלון קיווה ששיעור הערבים באוכלוסייה יפחת עקב הריבוי הטבעי הגדול של היהודים המזרחיים והעלייה היהודית.[18]

12. בני מוריס, לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים, 1947-1949, תל־אביב 1991, עמ' 43-50; Emile Touma, 'The Political Coming-of-Age of the "National Minority"', *Journal of Palestine Studies*, 14, 2 (Winter 1985), p. 75; Eyal Kafkafi, 'Segregation or Integration of the Israeli Arabs: Two concepts in MAPAI', *International Journal of Middle East Studies*, 30, 3 (August 1998)
13. אליהו בן עמרם, 'האוכלוסיה הערבית בישראל – תאור דמוגרפי', המזרח החדש, טו (1965).
14. Sabri Jiryis, 'Domination by Law', *Journal of Palestine Studies*, 11, 1 (Autumn 1981), p. 79. על־פי ג'ירייס, מעמד הילדים הוסדר בשנת 8691 ומעמד הוריהם וסביהם, פליטי 1948, בשנת 1980.
15. Kafkafi (above note 12), p. 353. וראו גם אצל ז'ק קנו, בעיית הקרקע בסכסוך הלאומי בין יהודים לערבים (1917-1990), תל־אביב 1992, עמוד 91.
16. איל כפכפי, לבון: אנטי משיח, תל־אביב 1998, עמוד 273.
17. אלון, מסך של חול, עמ' 324, 334. על תוכנית מעשית, בתכנונה של הקק"ל, לביצוע טרנספר שכזה ראו אצל: קנו, בעיית הקרקע בסכסוך הלאומי בין יהודים לערבים (1917-1990), עמ' 87-91.
18. אלון, מסך של חול, עמ' 320.

טרנספר המוני לא בוצע הן בשל התנגדות פנים־ממסדית והן כדי שלא לפגוע במאמציה של ישראל להתקבל במשפחת העמים הדמוקרטיים; ועם זאת, כמה אלפי בדווים הועברו מהנגב לירדן ולסיני וכמה כפרים ערביים ויושביהם במרכז הארץ ובצפונה פונו בשנים הראשונות לקיום המדינה.[19] בשנת 1952 דיווח פנחס לבון, שקציני הממשל הצבאי אימצו את מדיניות עידוד הערבים לצאת את הארץ ושלהערכתם יש לנצל את המלחמה הבאה כדי לממש את הרעיון.[20]

הוכחה נוספת לקביעה שבמהלך העשור הראשון בעיקר הממשל הצבאי והפיקוד האזרחי שמעליו, קרי שר הביטחון (שהיה גם ראש הממשלה), ראו ביציאת הערבים מהארץ מטרה אפשר לראות בדבריו של מפקד הממשל הצבאי, מַשְׁאָל שכטר, בישיבה של ועדת מפא״י לענייני ערבים ב־30 בינואר 1958, שהצר על כך שהערבים לא עזבו מרצונם ושהם יעזבו רק אם 'תתחולל סערה מיוחדת'.[21] ראובן בַּרְקַת, מבכירי 'הערביסטים' של המפלגה ולימים ראש המחלקה הערבית שלה, אמר באותה ישיבה: '10 שנות קיום המדינה הוכיחו באופן הברור ביותר שבתנאים מתקבלים על הדעת לא תיתכן עקירה'.[22] מרדכי נמיר, יושב־ראש הוועדה, אמר: 'אני יוצא מתוך הנחה שהערבים שישנם בארץ ישארו – אלא אם תהיה קטסטרופה'.[23] בשנת 1959 קבע יועץ ראש הממשלה לענייני ערבים: 'יש להניח בוודאות שאין לצפות בעתיד הנראה לעין לאפשרות של יציאה סיטונית של ערבים מן הארץ. אי לזאת יש להסיר אפשרות זו מעל הפרק בתכנון המדיניות לעתיד'.[24]

בעשור השני למדינה ירד נושא העקירה והטרנספר מעל הפרק בדיונים בוועדת מפא״י לענייני ערבים ובממשלה, אך נראה שהתקווה שטרנספר ערבי המוני כחלק מ'סערה', 'קטסטרופה' או 'תנאים מיוחדים' אכן יתרחש לא גוועה לגמרי. לא נמצאו תוכניות מגירה של הממסד להנעת תהליך שיביא לידי טרנספר, אך יש חוקרים וכותבים הטוענים, בלי יכולת מדעית להוכיח זאת, שטבח כפר קאסם, ביומה הראשון של מלחמת סיני (27.10.1956), היה ניסיון ראשון ואחרון ליצור 'קטסטרופה' שתביא לידי טרנספר המוני שכזה.[25]

19. על פינוי הבדווים ראו: Ghazi Falah, 'How Israel Control the Bedouin', *Journal of Palestine Studies*, 14, 2 (Winter 1985); Sabri Jiryis, *The Arabs in Israel*, New York and London 1976, p. 121. על פינוי הכפר מג'דל (מגדל אשקלון), שתושביו הועברו בשנת 1951 לרצועת עזה, ראו למשל: Kafkafi (above note 12). על פינוי הכפר אום אל פרג', על יד נהרייה, בשנת 1953, ראו בקובץ מסמכים, ג"מ 163/10ל'. ראו גם: צ'רלס קיימן, 'אחרי האסון: הערבים במדינת ישראל, 1948-1950', **מחברות למחקר ולביקורת**, 10 (1984).
20. קיימן, שם, עמ' 355.
21. פרוטוקול, 30.1.1958, עמ' 31, אמ"ע 2-926-1957-148.
22. שם, עמ' 2.
23. שם, עמ' 16.
24. 'המלצות לטיפול במיעוט הערבי בישראל', ספטמבר 1959, עמ' 14. דיון מפורט על המסמך ראו בפרק זה בסעיף הדן ב'תוכניות השלטון למגזר הערבי', אמ"ע 2-926-1959-18.
25. Jiryis, *The Arabs in Israel*, p. 153. וראו גם: אבראים צרצור (יושב־ראש התנועה האסלאמית בישראל) מצוטט במאמרו של אריה דיין 'מוסלמי טוב', **הארץ**, 11 בספטמבר 1998; שרה אוסצקי־לזר,

ג. עקרונות המדיניות וקווי הפעולה של הממסד כלפי הערבים

1. הענקת האזרחות ותהליך ההתאזרחות[26]

אחד הנושאים המהותיים בשלב הראשון של עיצוב היחסים בין האוכלוסייה הערבית למדינה היה שאלת מתן האזרחות הישראלית לערבים והתנאים שהציבה להם המדינה כדי להתאזרח, נושא שעמד על סדר היום של הכנסת בדיון על 'חוק האזרחות' בשנים 1950-1952. לפי נוסח החוק, הוענקה אזרחות מידית לכל היהודים, אבל רק ל־60,000 מתוך כ־160,000 הערבים שחיו אז בישראל, ו־100,000 נאלצו להיכנס לתהליך התאזרחות שנמשך שנים מספר. יודגש שהערבים חפצו מאוד לקבל אזרחות, שכן היא היתה תעודת הביטוח העיקרית מפני טרנספר ומתוך תקווה שעל יסוד האזרחות יהיה אפשר להגיע גם לשוויון.

גם אם אין בנמצא הוכחה לכך שסעיפי החוק נועדו במכוון למנוע מערבים לקבל אזרחות ישראלית, הרי אפשר בלא קושי רב ובמידה גדולה של סבירות להניח שהקשיים העקרוניים והמעשיים שהחוק הערים על הערבים בנושא האזרחות, בניגוד קיצוני ומוחלט ליהודים הוותיקים והחדשים כאחד, היו ידועים מראש, ובכל מקרה הם היו תוצאה מעשית ישירה שנבעה מתקוות היסוד הבסיסית של הממסד שיש להמתין להפחתת מספר הערבים בישראל, ובינתיים להקשות, להשהות ואולי אף למנוע את הקניית האזרחות, הנותנת את ההגנה החוקית־המשפטית הטובה ביותר על זכות הישיבה והמגורים במדינה. ואמנם מנוסח החוק עולה כי זכותו העקרונית של יהודי הגר מחוץ לישראל לזכות באזרחות ישראלית גדולה מזכותו המעשית של ערבי הגר בה.

2. הערבים כסיכון בטחוני וכגיס חמישי

עצם קיומו של מיעוט ערבי, בתוך המדינה, הרואה את עצמו חלק מהעמים הערביים העוינים את ישראל, כמו גם פיזורו הגאוגרפי המיוחד וקצב גידולו הדמוגרפי,[27] נתפסו בעיני הממסד ובעיני האזרחים היהודים כבעיה בטחונית פנימית.[28] מי שעודד יותר מכול את עקרון היסוד ולפיו הערבים הישראלים הם חלק בלתי־נפרד מהאויב הערבי שמחוץ לישראל היה בן־

'מזימה באוקטובר – מבצע סיני ופרשת כפר קאסם בעיני הערבים בישראל', יהדות זמננו, 13 (1999); תחקיר עיתונאי מיוחד של רוביק רוזנטל, חדשות, 25 באוקטובר 1991.

26. סעיף זה ומקצת ההפניות שבו לקוחים מתוך: שרה אוסצקי־לזר ויאיר בוימל, תחת שלטון הממשל הצבאי: האזרחים הערבים בישראל בשנים 1948-1968, האוניברסיטה הפתוחה (בדפוס).

27. אליהו בן עמרם, 'האוכלוסייה הערבית בישראל – תיאור דמוגרפי', המזרח החדש, טו, 1-2 (1965), עמ' 7.

28. ריאיון עם שמואל טולידאנו, 28.12.1999; שמואל טולידאנו, 'התמוטטות תאוריית היד הקשה', הארץ, 29 בנובמבר 1984.

גוריון,[29] אך גם יגאל אלון, מבכירי מפלגת אחדות־העבודה ומי שהוגדר 'בטחוניסט' ו'ערביסט', טען שהערבים מזדהים עם אויבי המדינה. הוא הדגיש את סכנות הריגול, הטרור, החבלה וקיום גיס חמישי הנגרמות לישראל בעטיים של אזרחיה הערבים.[30]

הגדרת הערבים סכנה בטחונית היתה הבסיס לקביעת שאר קווי המדיניות כלפיהם.[31] הממשל הצבאי היה הגוף העיקרי שמונה לפקח על הערבים ולמנעם מלהוציא את האיום הבטחוני, שנתפס אמיתי, מהכוח אל הפועל, ואכף עליהם בשל כך את תקנות ההגנה המנדטוריות לשעת חירום, שהביאו לידי הדרתם המלאה כמעט ממעגלי החיים בישראל.[32]

תפיסת השלטון את הערבים כשילוב של סכנה בטחונית ומרכיב זר במדינה באה לידי ביטוי גם באגף שהוקם במשטרת ישראל ונקרא 'הלשכה לתפקידים מיוחדים' (לת"ם). תפקיד לשכה זו היה לטפל בריגול הנגדי, בזרים ובאוכלוסייה הערבית בישראל.[33] הלת"ם והשב"כ (שירות הביטחון הכללי) פעלו נוסף על הממשל הצבאי ובמקביל לו והיו הגופים שלקחו על עצמם בשנת 1966, עת בוטל המנגנון של הממשל הצבאי, גם את מרבית האחריות לאכיפת תקנות ההגנה לשעת חירום.[34]

למרות הגדרתו של הממסד את הערבים באופן קולקטיבי סיכון בטחוני, הרי המקורות הרבים אינם מצביעים או רומזים או מדווחים על שום ניסיון מובהק וחד־משמעי של ערבים ישראלים בתקופה הנסקרת לפעול פעולה שיטתית ומזוינת נגד בטחונה של מדינת ישראל או נגד בטחון אזרחיה היהודים וחייהם.

ועם זאת, התפיסה שהערבים הם איום בטחוני ממשי על המדינה נשענה על חרדה אמיתית של קובעי מדיניות הביטחון של ישראל. בדיון בוועדת מפא"י בראשית שנת 1958, לפני הקמת האיחוד בין מצרים לסוריה (קע"ם), אמר איסר הראל, איש הביטחון מספר 1 בישראל, ממקימי השב"כ ו'המוסד':

29. בדיונים בכנסת על הממשל הצבאי חזר בן־גוריון והציג את הערבים בישראל שוב ושוב כסיכון בטחוני וכגיס חמישי שמקצתם עלולים ברגע האמת לשתף פעולה עם האויבים מבחוץ. ראו: **דברי הכנסת**, 5 באוגוסט 1959, 22 בפברואר 1960, 20 בפברואר 1962, 20 בפברואר 1963.

30. אלון, **מסך של חול**, עמ' 322.

31. Sami Smooha, 'Existing and Alternative Policy toward the Arabs in Israel', *Racial Studies*, 5 (1982), p. 75; הנרי רוזנפלד, **הם היו פלאחים: עיונים בהתפתחות החברתית של הכפר הערבי בישראל**, תל־אביב תשכ"ד, עמ' 70. כדי להמחיש את תפיסת הערבים בעיני הממסד בעיקר כבעיה בטחונית די להבין את משמעותו של שם הפרק העוסק בערביי ישראל בספרו של אלון, מסך של חול: 'האוכלוסייה הערבית וביטחון המדינה'. גם ג'רייס בניסוח ציני קורא לפרק הראשון בספרו (*The Arabs in Israel*), שבו הוא מתאר את מדיניות הממשלה, 'מסיבות בטחוניות'.

32. על הממשל הצבאי בשנים 1948-1968 ראו מאמריהם של יאיר בוימל ושל שרה אוסצקי־לזר, **המזרח החדש**, מג (תשס"ב).

33. ראו את תיקי הלת"ם, ג"מ 395/3ל'; 393/3ל'; Jiryis, *The Arabs in Israel*, p. 64

34. 'כנס ראשי הלת"ם', 19.1.1967, ג"מ 393/3ל'.

לאור הסכנות מבחוץ [מדינות ערב וסכנת המלחמה הנוספת] עלינו להכביד עליהם [על הערבים בישראל]. [...] אנו צריכים להחדיר לתודעת הערבים הישראליים [...] שאם יהיה מרד או מרי או אי שיתוף פעולה שמגמתם להתנכל לקיום המדינה – יושמדו קודם כל ערביי ישראל; כלומר, ערביי ישראל – וקודם כל המנהיגות שלהם – יושמדו לפני שתינזק מדינת ישראל. הם חיים בפחד זה כל השנים, והם צריכים לדעת שפחד זה הוא מוחשי מאוד.[35]

על יסוד חששו העמוק של הראל שהערבים הם בחזקת גיס חמישי וסיכון בטחוני הוא המליץ לבן־גוריון בשנת 1959 שלא לקבל את מסקנתו המרכזית של דוח הוועדה הפרלמנטרית בראשות שר המשפטים פנחס רוזן, שקבעה כי יש להפסיק את הממשל הצבאי.[36]

3. מדיניות הקרקעות: הפקעת אדמות ופיצול הרצף הדמוגרפי

בעקבות רכישות קרקע היו בבעלות היהודים (פרטיים וארגונים ציבוריים) ערב מלחמת 1948 כ־8.5 אחוזים מהאדמות בשטח שהיה למדינת ישראל. בתוספת האדמות שירשה ישראל מהשלטון הבריטי החזיקה ממשלת ישראל עם סיום הלחימה ב־13.5 אחוז מאדמות המדינה. משנת 1948, ובעיקר במהלך שנות החמישים והשישים, נחקקו כמה חוקי קרקע שהעבירו לשליטת מדינת ישראל והעם היהודי 93 אחוז מאדמות המדינה,[37] וגם את מרבית מקורות המים ושימושי המים במדינה.[38]

מדיניות הקרקע והמים היתה עמוד התווך של מדיניותו הכלכלית של הממסד הישראלי במגזר הערבי. אורן יפתחאל גורס שמדיניות הקרקעות ומדיניות התכנון האזורי בישראל היא חלק בלתי־נפרד מ'מכניזם השליטה' של הממסד הישראלי על המיעוט הערבי,[39] 'ונדבך מרכזי בייהוד הארץ ובכינון החברה האתנוקרטית הישראלית, המונעים על ידי התפיסה הציונית הגורסת כי ישראל היא טריטוריה ומדינה "השייכת" לעם היהודי ורק לו'.[40]

מדיניות הקרקעות של ישראל נתפסה בעיני הערבים כפוגעת אנושות בנכסים הקולקטיביים, השייכים ללאום הערבי ולאסלאם. אבל מעבר לזה היו למדיניות הקרקעות

35. פרוטוקול, 30.1.1958, עמ' 26, אמ"ע 2-926-1957-148.
36. שרה אוסצקי־לזר, 'התגבשות יחסי הגומלין בין יהודים לערבים במדינת ישראל, העשור הראשון: 1948-1958', עבודה לתואר דוקטור, אוניברסיטת חיפה 1996, עמ' 100-109.
37. אורן יפתחאל, סנדי קידר, 'על עוצמה ואדמה: משטר המקרקעין הישראלי', תיאוריה וביקורת, 16 (אביב 2000), עמ' 67-100.
38. Uri Davis, Antonia E. L. Maks, 'Israel's Water Policy', *Journal of Palestine Studies*, 9, 2 (1980), pp. 13-14. ראו גם: לשכה מרכזית לסטטיסטיקה, שנתון סטטיסטי לישראל 1965, 16, ירושלים תשכ"ה, עמ' 367.
39. אורן יפתחאל, 'תכנון מרחבי, שליטה קרקעית ויחסי יהודים־ערבים בגליל', עיר ואזור, 23 (1993).
40. יפתחאל וקידר (לעיל הערה 73), עמ' 73, 75.

משמעויות מרחיקות לכת על המבנה הסוציו־אקונומי של החברה הערבית בישראל. החל בשנת 1948 הלכו ופחתו שטחי הקרקע המעובדים בממוצע לנפש במגזר הערבי. בשנת 1949 היו לכל נפש במגזר הערבי 4.4 דונם מעובדים וב־199 רק 1.4 דונם.[41] בשנת 1961, למשל, היה סך כל השטח המשוקלל לנפש (שטח חקלאי מעובד הכולל יבולים אחדים בהתאם לשימושו, שלחין או בעל) במגזר הערבי החקלאי 5.1 דונם לעומת 14.3 דונם לנפש במגזר החקלאי היהודי.[42] בשל ההפקעות ובשל סיבות נוספות, למשל תוצאות 'התוכנית לפיתוח החקלאות',[43] שנהגתה בתקופה שמשה דיין היה שר החקלאות (1961-1964) ובוצעה בשנים 1963-1968 והביאה לנטישתם של 72 אחוז מהחקלאים הערבים את החקלאות הכפרית, נותרו מרבית החקלאים הערבים ללא אמצעי הייצור העיקריים – קרקע ומים.[44] מצב זה הביא לידי כך שכ־60 אחוז מהמפרנסים הערבים נאלצו לנטוש את החקלאות המסורתית בכפרם ועל אדמתם ולהשתלב, כפי שיתואר בהמשך המאמר, כשכירים וכעובדים יומיים בתחתית המדרג התעסוקתי היהודי.[45]

בגליל ובמשולש גרו הערבים בכ־100 כפרים, שהצפיפות בהם הלכה וגדלה, בלא תשתית ראויה בדרך־כלל, ללא רשויות מקומיות נבחרות וללא רשיונות בנייה ותוכנית מתאר, דבר שהוביל, לדעתו של היועץ לענייני ערבים,[46] לבנייה לא חוקית, ללא תכנון ותשתיות, והגדיל עוד ועוד את המצוקה, את העוני ואת תנאי התברואה הקשים.[47]

מצבם של הבדווים בנגב היה אף גרוע יותר, שכן חלקם הועברו בידי רשויות המדינה מצפון־מערב הנגב – אזור עשיר יחסית במשקעים והיכן שבמשך כ־100 שנה הם כבר החלו, בעידוד השלטון התורכי והבריטי, בתהליך התיישבות הקבע החקלאית – לאזור הסייג

41. Raja Khalidi, 'The Arab Economy in Israel: Dependency or Development?', *Journal of Palestine Studies*, 13, 3 (1984), p. 70. ח'אלידי מסתמכת על נתונים מהשנתונים הסטטיסטיים של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה לשנים 1973 ו־1980.
42. יורם בן פורת, כוח העבודה הערבי בישראל, ירושלים 1966, עמ' 49.
43. ממצאי הסקר והצעת פיתוח חקלאי א' (תוכנית פרלמינרית), המרכז המשותף לתכנון חקלאי והתיישבותי, משרד החקלאות – אזור נצרת, נצרת 1963 [להלן: תוכנית הפיתוח החקלאי]. בקר אבו קשק, מי שעמד בראש המדור לכפר הערבי במשרד החקלאות, מביא את תמצית התוכנית בתוך: בקר אבו קשק וסאמי ג'ראיסי, ייעוד השטחים בכפרים הערביים: מטרתו וכיצד מגשימים אותה, המועצה הציבורית לרווחה חברתית, משרד ראש הממשלה, הצוות לענייני ערבים, נצרת 1976, עמ' 14.
44. תוכנית הפיתוח החקלאי, עמ' 4; יצחק ארנון, שרה מולכו, התמורות בחקלאות בשני כפרים ערביים ותרומת ההדרכה להתהוותן (1948-1970), [ח"מ] 1971, עמ' 7; אריאלה אנדן וארנון סופר, 'דגם שכונות חדשות בכפרים ערביים בצפון הארץ' (מונוגיאוגרפיה, 4), חיפה 1986, עמ' 25.
45. Gad Gilbar, *The Arabs in Israel: Consequences of Economic Integration*, Tel Aviv 1991 (Givat Haviva Information Center), p. 5
46. מסמך טולידאנו, עמ' 1 (על המסמך ראו לעיל הערה 5).
47. Baker Abu Kishk, 'Arab Land and Israeli Policy', *Journal of Palestine Studies*, 11, 1 (Autumn 1981), p. 128

המדברי, שם הם נאלצו לחזור לדפוסים קדומים של נוודות, ללא כל פתרונות דיור או פרנסה ראויים ובלי כל אפשרות להתיישבות קבע חקלאית.[48]

ועוד זאת: עקב חששו של הממסד מרציפות טריטוריאלית ערבית הוא נקט מדיניות של החדרת טריזי התיישבות יהודיים אל לב הריכוזים הטריטוריאליים הערביים.[49] גם 15 שנה לאחר קום המדינה, בדיון בוועדת שרים לענייני פיזור האוכלוסייה, הבהיר בן־גוריון שוב את העיקרון המרכזי של ההתיישבות היהודית לדורותיה – התיישבות שזכתה לתנופה מחודשת בתוך שטחי המדינה החל בשנות השבעים – הקמת יישובים יהודיים בלב הריכוזים הערביים כדי להביא לדילול ריכוזי האוכלוסייה הכפרית הערבית.[50]

4. אי־גיוס לצה"ל

אחד מיסודות ההפרדה החברתית העיקריים הוא אי־גיוסם של מרבית הערבים לצה"ל.[51] שר הביטחון פנחס לבון (יולי 1953-פברואר 1955) ביקש לשנות מדיניות זו, אך בשל ההתנגדות בצבא, בקרב הערבים ובממשלה הדבר לא בוצע.[52] וכך, חוץ מהדרוזים והצ'רקסים, שהוחל עליהם בהדרגה חוק גיוס חובה, והבדווים שהורשו להתנדב, רוב הערבים לא גויסו לצבא. נימוק הממשלה לאי־גיוסם היה הרצון למנוע מהם לעמוד מול הצורך להילחם בבני עמם ואולי אף בבני משפחתם. נימוק נוסף היה החשש שהם יפנו את הנשק ואת הידע הצבאי שירכשו נגד המדינה.[53]

מלבד הנימוקים הללו, באמצעות השארת הערבים מחוץ לצבא גרמה הממשלה, במשים או מבלי משים, לשלוש תוצאות עיקריות בעלות השלכות מרחיקות לכת. האחת היא שיוכם המתמיד של האזרחים הערבים לאויבי המדינה, מה שמצדיק מדיניות בטחונית תקיפה כלפיהם.[54] התוצאה השנייה – משום שאין הם שותפים לנשיאה בעול של שמירת הביטחון

48. ראו למשל: Falah, 'How Israel Control the Bedouin' (above note 19); יוסף בן דוד, **מריבה בנגב: בדווים, יהודים, אדמות**, רעננה 1996; הנ"ל, 'הבדווים בנגב, 1900-1960', בתוך: מרדכי נאור, **יישוב הנגב, 1900-1960**, ירושלים תשמ"ו.

49. סמי סמוחה, **אוטונומיה לערבים בישראל?**, כפר סבא 1999, עמ' 60. הקמת נצרת עילית, כרמיאל ומעלות היו למעשה מבצעים לייהוד הגליל שהתאפשרו רק לאחר הפקעה נרחבת של אדמות. פרוטוקול ועדת מפא"י לענייני ערבים מיום 30.1.1958, עמ' 4, אמ"ע 2-926-1957-148.

50. 'ועדת השרים לענייני פיזור האוכלוסייה', 18.2.1963, עמ' 2-4, ג"מ 6397/3944/1ג'.

51. על תהליך קבלת ההחלטה בעניין זה ראו: אוסצקי־לזר, 'התגבשות יחסי הגומלין בין יהודים לערבים במדינת ישראל, העשור הראשון: 1948-1958' (לעיל הערה 36), עמ' 31.

52. כפכפי, **לבון**, עמ' 270-271.

53. Sara Ozacky-Lazar, 'Security and Israel's Arab Minority', in: Daniel Bar-Tal, Dan Jacobson, Aharon Kleiman, (eds.), *Security Concerns: Insights from the Israeli Experience*, London 1998, p. 354

54. ראו למשל: **דברי הכנסת**, 29 ביולי 1959, עמ' 2771-2779; שם, 22 בפברואר 1960, עמ' 663.

וההגנה על המדינה, הרי הם נשארים מחוץ למעגל הסוציאליזציה העיקרי של החברה הישראלית, ולכן הם מתקשים מאוד להיכנס לשוק העבודה, לאקדמיה ולכל שאר הרבדים החברתיים־הכלכליים הנשלטים בידי היהודים. התוצאה השלישית היא מניעת הטבות כלכליות (שכר לימוד, משכנתאות, הטבות מס, דמי אבטלה ועוד) הניתנות לחיילים משוחררים. אי־גיוסם לצבא משאירם אפוא לא רק מחוץ למעגל ההכלה האזרחית ברמה התאורטית, אלא למעשה מחוץ לכל מעגלי החברה הישראלית, רבדיה ותחומיה.

5. הדרה ואפליה באמצעות טיפול מנהלי נפרד, שליטה בשוק התעסוקה ואי־הכלה בתוכניות פיתוח ארציות

הטיפול באוכלוסייה הערבית נעשה על־ידי אנשי הממשל הצבאי, שעם צמצומו הלך כוחם וירד, ולידם כ־200 איש במשרדי הממשלה השונים.[55] אנשים אלה, 'הערביסטים', היו בעלי מעמד איתן, נבחרו על־ידי מערכת הביטחון ובדרך־כלל הם פעלו תחת מעטה של סודיות.[56] עם זאת, המחלקות לענייני מיעוטים מוקמו בדרג השני של המשרדים כדי למנוע את אנשיהן מלהשתתף בתהליך קבלת ההחלטות של המשרד.[57] עצם קיומו של 'סקטור ערבי' מודר ממערכותיה הממלכתיות של המדינה הוא תוצר מדיניות הממשלה של אי־הכלת האוכלוסייה הערבית והאזורים הערביים בתוכניות הפיתוח הארציות, כמו תחבורה, תקשורת, חקלאות ותעשייה, שמטרתן הרשמית היתה להביא לפיתוח הארץ אך למעשה הן נועדו, כפי שהיה גם בתקופת המנדט, לפיתוחו של הסקטור היהודי בלבד.[58] דוגמה לכך הביא השר אליהו ששון שביקר בשנת 1962 באום אל־פאחם וקבע, כי לא זו בלבד שהממשלה הפקיעה את מרבית אדמות הכפר אלא שהיא גם גרמה לנסיגתו בכך שלא פיתחה בו מערכות תשתית כלשהן.[59]

בשנת 1958, לאחר שהמשק היהודי הגיע לרמת אבטלה נמוכה ביותר של שלושה אחוזים, אך עדיין היה ביקוש לידיים עובדות, בעיקר ברובדי התעסוקה הנמוכים, נפתחו שעריו גם

55. דברי אמנון לין, ראש המחלקה הערבית של מפא"י. 'פרוטוקול ישיבת הוועדה לענייני ערבים', 6.6.1968, עמ' 7, אמ"ע 2-926-1968-121.

56. Jiryis, *The Arabs in Israel*, p. 70. ראו גם את דברי אורי אבנרי בדברי הכנסת, 8 בנובמבר 1966, עמ' 237.

57. Smooha (above note 31), p. 75

58. הנרי רוזנפלד, 'המצב המעמדי של המיעוט הלאומי הערבי בישראל', בתוך: חידר עזיז, הנרי רוזנפלד וראובן כהנא (עורכים), החברה הערבית בישראל: מקראה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 389. ראו על כך גם להלן בסעיף 9. גם יועץ ראש הממשלה לענייני ערבים שמואל טולידאנו קבע (בריאיון אתי ב־28.12.1999) שלא היה ולו תחום אחד שבו הערבים לא הופלו לרעה, וכך גם קבע איש לשכתו של היועץ, פרופ' אהרון ליש, בריאיון אתי בתאריך 16.6.1999: 'מטבע הדברים, משרדי הממשלה לא דאגו לערבים'. ראו גם מאמרו של בנימין שידלובסקי, שגם הוא הועסק בלשכת היועץ לענייני ערבים, 'תמורות בפיתוח הכפר הערבי בישראל', המזרח החדש, טו, 1-2 (1965), עמ' 27.

59. 'אל ראש הממשלה, מאת שר הדואר', 19.8.1962, ג"מ 6405/4229/1ג'.

לפועל הערבי. מצב זה היה רגע מעצב בהתפתחות היחסים בין המדינה והרוב היהודי לבין המיעוט הערבי. הממסד הישראלי, על זרועותיו השונות, החל בפתיחה איטית של מחסומי הבידול וההפרדה ואִפשר, עד שנת 1966, את הפיכתם של 50 אחוז מהמפרנסים הערבים – שהיו קודם לכן מובטלים או חקלאים ש׳תוכנית פיתוח החקלאות׳ הפכה אותם למובטלים – לפועלים שכירים במשק היהודי. כדי לאפשר את המהלך, אך גם כדי לשלוט בו ולווסת את קצבו ונפחו, אופשרו הקלות מדורגות במשטר הרשיונות של הממשל הצבאי, הוקמו לשכות תעסוקה מיוחדות לערבים וגם ההסתדרות פתחה לפניהם לראשונה את שעריה.[60]

אין כל הוכחה לכוונה ממסדית מוצהרת בנושא אופי ההשתלבות של הפועלים הערבים בשוק התעסוקה היהודי, אך עובדה היא שכמעט כל הפועלים האלה השתלבו ברבדים הנמוכים ביותר שלו, ובעיקר בבניין, בחקלאות וברבדים הנמוכים של מגזר התעשייה.[61] המעבר של עשרות אלפי פועלים אלה (83,000 בשנת 1968)[62] מעבודה בכפר הערבי לעבודה במגזר היהודי הגביר, נוסף על המדיניות הישירה של הממסד, את הקיפאון ואת תת־הפיתוח בכפר הערבי ולמעשה הוציא מתוכו כוח אדם רב שעסק מעתה בפיתוח המגזר היהודי.

בשנת 1958, עם פתיחת שוק העבודה היהודי וההקלות במשטר הרשיונות שנתן הממשל הצבאי, החלה הממשלה לתכנן ולבצע (משנת 1962) שתי תוכניות חומש קטנות היקף ודלות תקציב שנקראו ׳תוכניות לפיתוח הכפר הערבי׳. תוצאותיהן העיקריות, ובהן הקמת מספר לא קטן של רשויות מקומיות ערביות,[63] יתוארו להלן בסעיף 9. וכך, אם עד שנת 1958 עמד שיעור השקעות הממשלה במגזר הערבי על 0.3 אחוזים מסך כל תקציב ההשקעות, הרי בעשור השני הוא אכן גדל אך עדיין עמד על שיעור של כאחוז אחד מסך כל תקציב ההשקעות הממשלתי.[64] תוכניות הפיתוח הביאו אך בקושי לידי פיתוח אמיתי של הכפר הערבי. הרבה לאחר שתוכניות אלה הושלמו נכתב באנציקלופדיה העברית:

> המגזר הערבי לא עמד בראש סולם העדיפויות של הממשלה והקצאת המשאבים היתה רחוקה מלמצות את הנדרש [...] מקור תיסכול נוסף היה נעוץ בהבדלים הניכרים בין

60. על כל אלה ראו: יאיר בוימל, ״יחסו של הממסד הישראלי לערבים בישראל: מדיניות, עקרונות ופעולות: העשור השני, 1958-1968׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2002, פרקים ד, ו, יד.
61. הארץ, 4 אפריל 1961. במאמרו בעיתון זה מצוטט אורי לובראני, היועץ לענייני ערבים שאמר: ׳אולי היה עדיף שלא היו סטודנטים ערבים ולו נשארו הערבים חוטבי עצים׳. על מדיניות התעסוקה של הערבים ראו: ׳פרוטוקול ישיבת המחלקה הערבית של ההסתדרות׳, 20.12.1961, עמ׳ 6, אה״ע IV-219-111; ׳סיכום ישיבה מיום 14.1.1962׳, שם.
62. שנתון סטטיסטי לישראל, 1969, עמ׳ 260-264.
63. בשנת 1948 נותרו בארץ שלוש רשויות מקומיות ערביות. עד שנת 1970 הוקמו עוד 42 רשויות מקומיות ערביות ו־18 כפרים סופחו למועצות אזוריות. בסוף שנות השישים חיו 65 אחוז מהערבים ביישובים בעלי רשויות מקומיות.
64. שנתון סטטיסטי לישראל, 1965, כרך 16, עמ׳ 542; ׳תוכנית חמש שנים לפיתוח הכפר הערבי והדרוזי׳, אמ״ע 2-926-1959-147.

> שיעורי ההקצאה לנפש (הלוואות ומענקים) של משרד הפנים ליישוב ערבי ו[ליישוב] יהודי.[65]

ואמנם לנוכח מצבו העלוב של הכפר הערבי הדגיש לוי אשכול, עם מינויו לראש הממשלה בשנת 1963, את הצורך לשנות את מדיניות הפיתוח המנציחה את הפערים ואת ההפרדה האתנית־התעסוקתית ואמר שהממשלה תשקוד על 'פיתוח הסקטור הערבי במסגרת הפיתוח הכולל [ועל שילובו] במסגרת כלל פעולות הפיתוח של המדינה'.[66] למרות ההכרזה, הדבר לא נעשה, ולא זו בלבד אלא שבמסגרת התוכנית לפיתוח הגליל, שהתבצעה בתקופת אשכול, התרחבו הפערים עוד ועוד.

6. טיפוח הפילוג הפנים־ערבי והעמקתו

סמי סמוחה קבע כי 'המדינה מתייחסת לערבים כאל סדרה של מיעוטים אתניים, דתיים או לשוניים, בעלי ייחוד שונה, ומתעלמת מאופים הלאומי ומהאינטרסים המשותפים שלהם כמיעוט לאומי אחד'.[67] עצם ההבחנה בין העדות השונות בקרב האוכלוסייה הערבית איננה דבר מלאכותי. גם העות'מאנים והבריטים לא הכירו בקולקטיב לאומי פלסטיני וניהלו מדיניות שונה כלפי העדות השונות, אך לדברי איאן לוסטיק, מדיניות הפיצול הפנימי היתה אחת משלוש אבני היסוד החשובות ביותר של הממשלה במדיניותה כלפי הערבים.[68] ראשי ועדת מפא"י לענייני ערבים אמרו בישיבותיהם שיש לפצל את האחדות הערבית, להעמיק את השסעים הקיימים בחברה הערבית, 'לפעול על פי הכלל הברוטאלי של הפרד ומשול', לטפח עוינות בין העדות ולפתח פיצולים פנים־ערביים נוספים על אלה הקיימים.[69] הגילוי הברור ביותר על מדיניות הממשלה בתחום זה מופיע במסמך שנכתב בלשכת היועץ לענייני ערבים וכותרתו: 'המלצות לטיפול במיעוט הערבי בישראל'. המסמך הוא משנת 1959 והוא מסכם את מדיניות הממשלה בעשור הראשון. בסעיף ההתפתחות המדינית החברתית כותב המחבר:

> מדיניות הממשלה במשך עשר השנים האחרונות חתרה לפילוגה של האוכלוסייה הערבית לעדות ולאזורים [...] המדיניות העדתית והפילוג המשפחתי בכפרים פעלו למניעת גיבושו של הישוב הערבי בחטיבה אחת [...] קיימת אפשרות להאיט את קצב ההתקדמות [של הערבים] על ידי המדיניות של הפילוג העדתי והחמולתי ואמצעים מלאכותיים

65. אלי רכס, 'המיעוט הערבי בישראל: בין שילוב וניכור', בתוך: **האנציקלופדיה העברית**, ו (2) (תשנ"ג), עמ' 483.
66. 'מדיניות הממשלה כלפי הערבים', 26.9.1963, טיוטה, ג"מ 6405/4229/1ג'.
67. סמוחה, **אוטונומיה לערבים בישראל?**, עמ' 59.
68. לוסטיק (**ערבים במדינה היהודית**, עמ' 98), כורך את הבידוד של הערבים מהיהודים ואת פיצולם הפנימי יחדיו וקורא לכך 'הדפוס המוסדי של הבידול'.
69. 'פרוטוקול הוועדה לענייני ערבים', 30.1.1958, עמ' 4, 5, 17, אמ"ע 2-926-1957-148; 'פרוטוקול ישיבת המזכירות המצומצמת של הוועדה לעניינים ערביים [של מפא"י] מיום 13.6.1963', עמ' 2, שם.

אחרים [...] יש להמשיך ולמצות את כל האפשרויות של מדיניות הפילוג העדתי אשר נתנה פרותיה בעבר והצליחה עד כה ליצור חיץ – אם גם לפעמים מלאכותי – בין חלקים מסוימים של האוכלוסייה הערבית, דוגמת משבר האמון בין העדה הדרוזית ושאר העדות הערביות. מדיניות זאת נתנה פורקן למנהיגי כל עדה ועדה לעסוק בענייניהם העדתיים במקום בעניינים ערביים כלליים.[70]

ואמנם הממסד פעל בדרכים שונות בקרב שבטים בדווים, שבניהם הורשו להתנדב לצבא,[71] ובצורה שונה בגליל ובנגב. הכנסיות הנוצריות זכו לטיפול שונה זו מזו.[72] הצ׳רקסים (מוסלמים שאינם ערבים) זכו להיות מגויסים לצבא ולעידוד תודעתם הלאומית,[73] וכך נעשה גם בנוגע לדרוזים, שאף הוכרזו, שלא כמו בשום מדינה ערבית, לאום נפרד. על המדיניות כלפי הדרוזים אמר אשכול בגלוי: ׳מעניינה של המדינה להפריד את העדה הדרוזית מכלל האוכלוסייה הערבית׳.[74] משאל שכטר, נציג הממשל הצבאי בוועדת מפא״י לענייני ערבים, קבע: ׳אם הצלחנו להעמיד את הדרוזים במצב כזה שהם חשודים על הערבים – ולא מפני שהם נאמנים לנו – הרי זה חשוב מאוד׳.[75]

המוסלמים, הרוב באוכלוסייה הערבית, היו אפוא בעיני השלטון מעין סקטור כשלעצמו. באמצעות ההסתדרות, אנשי הממשל הצבאי ושליחי מפא״י טיפחה הממשלה ולפעמים אף יצרה בתוך הכפרים (בדומה לשלטון העות׳מאני והבריטי) רובד נוסף של פיצול, יריבויות ומתיחויות פנימיות, על־ידי ניצול החלוקה והיריבות המסורתיות בין החמולות בעת מינוי מוכתרים ומועצות מקומיות ממונות.[76]

7. מניעת היווצרותה של הנהגה ערבית[77]

בשל מדיניותה של בריטניה ומסיבות פנים־פלסטיניות לא נוצרה בקרב הפלסטינים בתקופת המנדט הנהגה סמכותית, בעלת מרות ויכולת ארגון וגיוס ארציים.[78] ועוד זאת: בעיקר

70. ׳המלצות לטיפול במיעוט הערבי בישראל׳, עמ׳ 4-5, 15, אמ״ע 2-926-1959-18.
71. זאב שיף, איתן הבר, לקסיקון לביטחון ישראל, ירושלים 1976, עמ׳ 318.
72. מסמך טולידאנו, עמ׳ 6.
73. בגנזך המדינה מצויה התכתבות מעניינת של אנשי ׳קול ישראל׳, משרד היועץ לענייני ערבים והמחלקה הערבית בהסתדרות עם מקורבים בארצות־הברית כדי שאלה ימצאו ספרי לימוד ומוסיקה צ׳רקסיים, ג״מ 6337/1653ג׳.
74. מכתב מראש הממשלה אל שרי הממשלה, 24.8.1967, ג״מ 6405/4219/2ג׳.
75. ׳פרוטוקול ועדת מפא״י לענייני ערבים׳, 30.1.1958, עמ׳ 30, אמ״ע 148-1957-926-2.
76. בכפרים רבים היה שר הפנים ממנה מוכתרים או ׳נאמנים׳ כלשון המשרד. לעתים מונה לכל חמולה מוכתר משלה. ראו למשל: ׳הכפרים ביר אל סיכה, ימה׳, ג״מ 6840/19/195ג׳.
77. כאן יתואר רק העיקרון של פעולת הממשלה. היו נסיונות של ערבים להקים הנהגה ארצית, אך מלבד אזכורם (בהמשך) אין זה המקום להרחיב בנושא.
78. ראו למשל: ברוך קימרלינג, יואל שמואל מגדל, **פלסטינים – עם בהיווצרותו: למן המרד נגד מחמד עלי ועד לכינון הרשות**, תל־אביב 1999, עמ׳ 113, 121, 125; Rashid Khalidi, *Palestiian Identity*, New York 1997

בשנת 1948, בעטיה של המלחמה, ברחו, יצאו והוברחו שרידיה של הנהגה זו והיא חדלה מלהתקיים. בסוף המלחמה התברר שלא נותרה כמעט בתחום מדינת ישראל אוכלוסייה ערבית עירונית מודרנית בעלת אמצעים, שהיתה יכולה להצמיח הנהגה חדשה.[79] נוסף על כל אלה פעלו כל אנשי הממסד, בלי יוצא מן הכלל, בכל דרך אפשרית כדי למנוע כל ניסיון להקים הנהגה למיעוט הערבי בישראל.[80] איסר הראל אף הציע, כאמור, לאיים בעיקר על ההנהגה הערבית, אם תקום ותחולל מרי, בהשמדה ממש.[81] בשנת 1959 חזר היועץ לענייני ערבים והמליץ על איסור להקים מפלגות ערביות,[82] ובשנת 1968 קראה עדיין ועדת מפא"י לענייני ערבים לגייס כל מאמץ למניעת הקמתו של ארגון ערבי עצמאי, 'שיהיה דומה לוועד הערבי העליון מתקופת המנדט', ולמען ניתוק האינטליגנציה הערבית 'מעדר הכבשים', הלוא הוא ההמון הערבי.[83]

בשנים 1958 עד 1968 היו שישה נסיונות להתארגנות פוליטית ערבית,[84] וכולם סוכלו בידי השלטון. הניסיון החשוב ביותר היה הקמת ארגון 'אל-ארד', שקרא להפסקת קיום המדינה בגבולותיה ובמתכונתה כמדינה יהודית.[85] לסיכולו חברו בשיתוף-פעולה מלא כל רשויות השלטון בארץ, לרבות בית-המשפט העליון.[86]

79. על בריחת ההנהגה ראו: Elia T. Zureik, *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonization*, London 1979, p. 166; Peretz, *Israel and the Palestinian Arabs*, p. 95; שטנדל, **ערביי ישראל**, עמ' 204; מוריס, **לידתה של בעיית הפליטים**, עמ' 65-80. על מה שנותר בארץ ראו: Abraham Ashkenasi, *Palestine Identities and References: Israel's and Jerusalem's Arabs*, New York and London 1992, pp. 25-26. יודגש שגם ההנהגה הערבית במק"י וברק"ח לא היתה ההנהגה הרשמית או הלא רשמית של כל הערבים בישראל אלא רק של מצביעיה הערבים של המפלגה הקומוניסטית הדו-לאומית, ששיעורם בקרב הערבים בתקופה הנסקרת היה בין 11 ל-30 אחוז לכל היותר.

80. רענן כהן, 'ההתפתחות הפוליטית של ערביי ישראל בראי הצבעתם לכנסת (1948-1989)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב 1989, עמ' 33, 97, 109; אהרון ליש, 'קווים ומגמות אחרי מלחמת ששת הימים', בתוך: אהרון ליש (עורך), **הערבים בישראל: רציפות ותמורה**, ירושלים תשמ"א, עמ' 245.

81. פרוטוקול ועדת מפא"י לענייני ערבים, 30.1.1958, עמ' 26, אמ"ע 2-926-1957-148.

82. 'המלצות לטיפול במיעוט הערבי בישראל', ספטמבר 1959, אמ"ע 2-926-1959-18.

83. פרוטוקול הוועדה לענייני ערבים, 30.1.1958, עמ' 19, אמ"ע 2-926-1957-148; שם, 6.6.68, עמ' 6.

84. נסיונו של אליאס כוסא בשנת 1957 להקים מפלגה; החזית העממית ב-1958; אל-ארד 1959-1964; נסיונו של צאלח בראנסי להקים את הרשימה הסוציאליסטית בשנת 1965; אגודות הספורט במשולש בראשית שנות השישים; הניסיון להקים את ועד ראשי הרשויות המקומיות הערביות בשנת 1961.

85. על פרשת אל-ארד והמאבק המשפטי נגד הארגון נכתב רבות. ראו למשל: שטנדל, **ערביי ישראל**, פרק חמישי. וגם: רון חריס, 'דמוקרטיה יהודית ופוליטיקה ערבית: תנועת אל-ארד בבית המשפט העליון', **פלילים משפט ואלימות**, י (2001).

86. 'סיכום ישיבת הוועדה המרכזית לביטחון', 11.11.1964, ג"מ 51/7230א'; צילום של החלטות הממשלה, ג"מ 2/3944/6397ג'. וראו גם: רון חריס, 'דמוקרטיה יהודית ופוליטיקה ערבית: תנועת אל-ארד בבית המשפט העליון', **פלילים**, י (2001), אוניברסיטת תל-אביב, הפקולטה למשפטים.

מדיניות זו, יחד עם עידוד השסעים הפנים־ערביים והעמקתם, מדיניות כלכלית שבלמה את היווצרותה של אליטה עירונית קפיטליסטית, מינויים של קשישים ואנאלפביתים לתפקיד מוכתרים[87] והתעלמות ממחאת הדור הערבי הצעיר המשכיל,[88] וכן דיכוי החינוך הערבי הלאומי,[89] הביאו לידי טשטוש הזהות ולמבוכה בקרב הערבים בכלל ובקרב הצעירים בפרט, לביטולה של תשתית חברתית ואידאולוגית אחידה ולכן גם למניעת היווצרותה של הנהגה מסוג כלשהו.[90]

8. הבידול וההדרה מההוויה הציבורית (תרבות, חינוך, משפט, תקשורת, סמלים לאומיים)

למעט מספר מצומצם של מוטיבים חומריים־תרבותיים ערביים, שהציונים הגדירו אותם עבריים־קדמוניים ולכן נקלטו בקרבם, נתפסו הערבים ותרבותם בעיני רוב הציונים כפרימיטיבים שיש להימנע מכל קשר עמם.[91] נוסף על ההבדלים העצומים בין שתי התרבויות וראיית הציונים את עצמם כבעליה של הארץ וכבעלי תרבות עדיפה, היו הערבים עם הזמן לאויבים פוליטיים ולאיום בטחוני, שהתלקח בשנים 1936 ו־1948 לאירועים עקובים מדם ולמלחמת אזרחים של ממש. וכך, בעוד נושאי התרבות העברית (פיתוח השפה והתרבות העבריים, מערכות ההשכלה, קולנוע, תאטרון, ספרות, עיתונות וכו') זכו לעידוד ולתקצוב לאומיים־יהודיים בתקופת המנדט ולמימון ממלכתי־ישראלי לאחר 1948, הרי הנושאים הערביים המקבילים, ככל שהיו קיימים, נהרסו ברובם ב־1948 וממילא לא זכו לכל הכרה או עידוד ממלכתיים בתקופה הנסקרת.

מכיוון שהמדינה הגדירה את עצמה דמוקרטית ומכיוון שהזכות לחינוך היא אחת מזכויות היסוד בשלטון כזה, נאלצה המדינה לטפל גם בנושא החינוך הממלכתי לערבים. אך בעוד הדתיים הלאומיים, הדתיים החרדים ואף התנועה הקיבוצית זכו להכרה במערכות החינוך הייחודיות והעצמאיות שלהם, לא זכו הערבים להיתר דומה. הערבים הוכפפו למערכת החינוך הממלכתית היהודית שהוקמה בה מחלקה לחינוך לערבים ובראשה עמד תמיד יהודי.[92] מחלקה זו, שהיתה הענייה ביותר בין מחלקות משרד החינוך,[93] נשלטה, בעיקר בכל הקשור

87. לנדאו, **הערבים בישראל**, עמ' 62; הנרי רוזנפלד, 'שינוי, מחסומים לשינוי וניגודים במשפחה הכפרית', בתוך: ליש (עורך), **הערבים בישראל**, עמ' 76.
88. אלי רכס, 'המשכילים', בתוך: ליש (עורך), **הערבים בישראל**, עמ' 76.
89. ראו על כך: מאג'ד אל־חאג', **חינוך בקרב הערבים בישראל: שליטה ושינוי חברתי**, ירושלים 1996.
90. יוסף אמיתי, 'היישוב הערבי בישראל – דור המבוכה', **הדים**, כה, 73 (אפריל 1963), עמ' 35.
91. יוסף גורני, 'ארבע גישות בראשית אל הבעיה הערבית', בתוך: יחיעם פדן (עורך), **החלום והתגשמותו: הגות ומעש בציונות**, תל־אביב 1979.
92. אל־חאג', **חינוך בקרב הערבים בישראל**, עמ' 97; **דברי הכנסת**, 3 בדצמבר 1963, עמ' 402.
93. 'פרוטוקול ועדת מפא"י לענייני ערבים', 17.3.1960, עמ' 14, אמ"ע 2-926-1957-148.

לאיוש משרות המורים והמנהלים, בידי הממשל הצבאי,[94] ובכל מקרה, הסכסוך הערבי־ישראלי החיצוני הוא שהכתיב גם את יחס המדינה לחינוך לערבים.[95]

גם בתחום המשפט הצליח הממסד הישראלי להפריד חלקית את הערבים מהמערכות הממלכתיות. ההפרדה בוצעה באמצעות 'חוק הקאדים', 1960-1961. חוק זה העניק לבתי־הדין השרעיים, שמונו בידי הממסד היהודי,[96] סמכויות שיפוטיות אוטונומיות נרחבות,[97] הרבה מעבר לסמכויות בתי־הדין הרבניים,[98] והרבה מעבר לזכויות שהוענקו לבתי־הדין השרעיים במקצת המדינות הערביות.

מצב זה לא זו בלבד שלא היטיב עם האוכלוסייה המוסלמית אלא שאף הרע עמה, משתי סיבות: (א) הוא אִפשר למחוקק הישראלי להתעלם מהאזרחים המוסלמים ולעצב את חוקי המדינה על־פי המסורת היהודית, התרבות העברית החילונית וכל תרבות מערבית אחרת, תוך כדי חיזוק אופיה היהודי של המדינה, והביא לצמצום הצורך של האזרחים הערבים (יותר משאצל היהודים) להשתמש בחוק הישראלי הממלכתי ובבתי־המשפט בישראל, המהווים מנופי ישראליזציה וסוציאליזציה חשובים ביותר. (ב) דיכוי המודרניזציה, שכן בעוד החוק האזרחי־הממלכתי הוא חדש ומתחדש, החוק הדתי (כל חוק דתי) הוא קפוא מטבעו, נענה אך בקושי לצרכים ולתנאים המשתנים ונוטה לראות בכל חידוש דבר חטא. גם חברי הכנסת תופיק טובי ויוסוף ח'מיס אמרו שעדיף היה לו כל אזרחי המדינה היו נשפטים לפי חוק אזרחי אחד ולא על־פי ארבע מערכות משפט דתיות שונות.[99]

נוסף על ההדרה המלאה או החלקית הציבורית־התרבותית, החינוכית והמשפטית, נותר הציבור הערבי מנותק בדרך־כלל גם מסדר היום הציבורי־התקשורתי של היהודים בישראל. סדר יום זה התמקד, כמו בתקופת המנדט, בהרחבת היקפו ובביצור בטחונו ועוצמתו של הבית הלאומי שהיה ב־1948 למדינה. במסגרתה של תמונת עולם חד־לאומית אזרחית זו, שהיתה נתונה גם לחשש תמידי של מלחמה נוספת עם מדינות ערב, הוזכרו הערבים בדרך־כלל רק כאשר עסקו מערכות התקשורת בשיוכם, מדי פעם בפעם, לאויבי המדינה מבחוץ. המדיניות המעשית הממסדית במגזר הערבי התרחשה רחוק מעיני הציבור, היה לה היבט

94. 'פעילות והתבטאויות לאומניות של מורים ותלמידים', 19.7.1965, ג"מ 233/7ל'; אה"מ 233/7/ל', 'אל מטה המחוז הצפוני וממשל צבאי צפון מאת ראש הלת"ם בנפת עכו', 'התבטאויות עוינות מורים', 4.7.1965, שם; 'מורים מבני המיעוטים', 29.6.1962, ג"מ 173/5/ל'.

95. **דברי הכנסת**, 18 באוקטובר 1961, עמ' 139.

96. שם, 16 במאי 1961, עמ' 1739.

97. **שנתון הממשלה**, 1968, עמ' 59. שנתון זה מדגיש: 'העדה המוסלמית נהנית מאוטונומיה שיפוטית נרחבת ביותר'.

98. *The Arabs in Israel*, Israel Ministry for Foreign Affairs, Information Department, Jerusalem 1961, p. 17. לנוכח סמכויות אלה התלוננו חברי הכנסת הדתיים, במהלך הדיונים על חוק הקאדים, שמערכת השיפוט הרבנית מקופחת לעומת המערכת המוסלמית. **דברי הכנסת**, 25 במאי 1960, עמ' 1350, דברי סיכום של שר הדתות.

99. שם, 16 במאי 1961 – דברי תופיק טובי, עמ' 1739; דברי יוסוף ח'מיס, עמ' 1738.

בטחוני ולכן גם סודי מובהק, היא התבצעה על־ידי ה'ערביסטים', אנשי הממשל הצבאי ושאר כוחות הביטחון, והתקיימה בצדה של התעלמות מודעת ולא מודעת של קברניטי המדינה ופקידי הממשלה בכל הדרגים.[100]

המאבק לביטול הממשל הצבאי אשר במשך כשנתיים (1961-1963) עורר – במידה מסוימת ובקרב חלקים מהציבור – את המודעות לקיומם של ערבים בישראל, לא הביא לידי שינוי יסודי במצב, שכן מטרת הנאבקים לביטולו היתה הסרת הכתם המיליטריסטי מהחברה הישראלית ולא השוויון האזרחי – ואכן ביטול הממשל הצבאי לא הביא עמו שוויון אזרחי. יתרה מכך, התעניינות הציבור היהודי בערבים בזמן המאבק לביטול הממשל התרכזה בעיקר בשאלה מהו האמצעי הטוב ביותר לצמצם את הסיכון הבטחוני שהם מהווים לכאורה.

על כל האמור לעיל יש להוסיף שסמל המדינה, דגל המדינה, ההמנון, החגים, השבתונים, הטקסים הלאומיים – כולם יהודיים־ציוניים־עבריים, המדגישים את יהודיותה של המדינה, את מטרות הקמתה ואת יעדיה החד־לאומיים. לפיכך אין הם מאפשרים לאזרח היהודי להכיל במסגרת סמלים אלה גם את האזרח הערבי, וזה נשאר מודר, זר ולא רצוי. האזרח הערבי, גם אם ירצה להפגין נאמנות ולכידות אזרחית, סמלי המדינה לא יוכלו להיות לו כלי לצורך כך.

9. קיפוח ואפליה כלכליים ומניעת היווצרותה של כלכלה ערבית

לאורך כל התקופה הנסקרת נמצאו הערבים בתחתית המדרג החברתי־הכלכלי־החומרי בישראל. מצב זה נבע הן מתהליכים היסטוריים ותרבותיים ארוכי טווח, שהתרחשו כשארץ־ישראל היתה חלק מהאימפריה התורכית העות'מאנית וקבעו את נחיתותה של האימפריה לעומת מעצמות מערב אירופה, והן ממדיניות ממשלת המנדט ואחריה ממשלת ישראל.

עליונותה של אירופה והיותה של התנועה הציונית תנועה שמאפייניה אירופיים מובהקים יצרו מפגש ועימות לא שוויוניים כבר מראשיתם. ליהודים היה יתרון רב בשל כישוריהם שהיו מתאימים יותר לצלוח את המאבק שהתנהל, בעיקר בתקופת המנדט הבריטי, בכלים כלכליים ופוליטיים מערביים מודרניים, שהערבים טרם למדו כיצד להשתמש בהם.[101] מטרתו הכלכלית של הממסד היהודי בתקופת המנדט היתה להקים משק עברי שיהיה עמוד התווך של המדינה העברית לכשתקום. בתקופת המנדט התבצע המאמץ הכלכלי הציוני בדרך־כלל במנותק מהאוכלוסייה הערבית ואף נגדה. שתי הקהילות התחרו על משאבי הארץ ועל תקציבי הממשלה. בתחרות הזאת נחלו הציונים, ערב 1948, ניצחון מוחץ.[102]

100. 'אמנון לין על פעילות מפלגת העבודה בקרב הערבים והדרוזים בישראל', תזכיר שהוגש לוועדת המפלגה לענייני ערבים במאי 1968, מופיע כנספח אצל לנדאו, הערבים בישראל, עמ' 307.

101. Barbara J. Smith, *The Roots of Separatism in Palestine: British Economic Policy, 1920-1929*, London and New York 1993, chap. 6; Khalidi (above note 41), p. 68

102. Noah Lewin-Epstein, *The Arab Economy in Israel: Growing Population: Jobs Mismatch*, The Pinhas Sapir Center for Development, Discussion Paper No. 14-90, Tel Aviv

לאחר מלחמת 1948, עם נטישתה של האליטה הפלסטינית העירונית, חזרה כלכלת הערבים להתבסס על החקלאות בלבד. לעתים זו היתה שיבה לחקלאות של משפחות שבתקופת המנדט כבר נטשו את החקלאות לטובת מקורות פרנסה כדאיים יותר.[103] לאחר המלחמה, משהושגה השליטה הפוליטית והכלכלית המלאה, פעלה ממשלת ישראל להמשך ביסוסו ולעצמאותו של אותו 'משק עברי' שכונה מעתה 'המשק הישראלי' או 'המשק הלאומי'. בעיקר היה מדובר בקליטת העלייה ההמונית, בהקמת יישובים, ביצירת מקומות פרנסה לעולים ובביצור כוח המגן. הגדרת מטרות אלה הובילה את קברניטי המשק מחד גיסא לזנוח לחלוטין את צורכי האוכלוסייה הערבית, ומאידך גיסא לנקוט את כל האמצעים למנוע התפתחות של מגזר כלכלי ערבי עצמאי בישראל. מחקרים רבים מלמדים, שנוסף על שאיפתה זו פעלה ממשלת ישראל במודע להנצחת הפערים הכלכליים והתרבותיים בין הערבים ליהודים ולהרחבתם.[104]

האמצעים להשגת המטרה היו מגוונים. בעיקר המשיך הממסד הכלכלי הישראלי להקפיד ששום הון לא יועבר מידיים יהודיות לידיים ערביות. במסגרת הממלכתית שנוצרה לאחר 1948 זו היתה אפליה מכוונת,[105] והיא באה לידי ביטוי כך: אפליה בתקציבי הממשלה השוטפים, אפליה בתקציבי השקעות ופיתוח, מדיניות מכוונת להעברת הון ערבי מייצור לצריכה,[106] הנצחת הפערים בחינוך, מניעת תעסוקה כללית בשנים מסוימות, שכר נמוך יותר לפועל הערבי מזה של הפועל היהודי, מניעת תעסוקה הולמת מערבים בעלי השכלה גבוהה, הפקעת אדמות, ומעל לכל אלה – מניעת חופש התנועה וההתאגדות באמצעות הממשל הצבאי, מדיניות שגרמה סטגנציה כלכלית ותעסוקתית.[107]

מסוף שנות החמישים ועד אמצע שנות השישים נהנה המשק הישראלי מקצב צמיחה מהגדולים בעולם.[108] התוצר הלאומי צמח ב־11 אחוז לשנה, הצריכה הפרטית גדלה ב־9

University 1990; יעקוב מצר, עודד קפלן, משק יהודי ומשק ערבי בארץ ישראל: תוצר, תעסוקה וצמיחה בתקופת המנדט, ירושלים 1990.

103. Lewin-Epstein, *The Arab Economy in Israel*, p. 6

104. Noah Levin-Epstein and Moshe Semyonov, *The Arab Minority in Israel's Economy*, Boulder, CO 1993, pp. 31, 45. על המערכת הכלכלית־פוליטית שיצרה ריבוד חברתי־כלכלי רב־ שכבתי במדינה ראו: שלמה סבירסקי, לא נחשלים אלא מנוחשלים, חיפה 1981, עמ' 56; אורן יפתחאל, 'אי שוויון זה עניין של גאוגרפיה', פנים, 4, הסתדרות המורים, תל־אביב 1998.

105. מדיניות הממשלה ודרכי יישומה (הצעה), חוברת שהוכנה במפלגת העבודה בעבור ראש הממשלה שמעון פרס, אוקטובר 1984.

106. 'המלצות לטיפול במיעוט הערבי', ספטמבר 1959, מסמך שכתב יועץ ראש הממשלה לענייני ערבים, אמ"ע 2-926-1959-18.

107. לכל אחד מהנושאים שבפסקה יש מערכת ענפה של ביסוס מדעי, שהוסרה במאמר זה מחמת הצורך שלא להרחיב את היריעה יתר על המידה.

108. יאיר אהרוני, מבנה והתנהגות המשק הישראלי, תל־אביב 1976, עמ' 361.

אחוזים לשנה והייצוא גדל ב־18 אחוז לשנה.[109] האצת הפיתוח נבעה ממדיניות הממשלה שנהנתה ממימון חיצוני בסך של כארבעה מיליארד דולר, ואלה הושקעו במשק היהודי בלבד.[110] 60 אחוז מהכסף הגיע מיהדות העולם, 28 אחוז מגרמניה ו־12 אחוז מממשלת ארצות־הברית.[111]

שברי אחוזים בודדים מסכומי עתק אלה הגיעו גם לאוזרחים הערבים בצורת אשראי ממשלתי,[112] ובעיקר כשכר על עבודתם כפועלים שכירים בענפי הבניין והתעשייה היהודיים, ענפים שזכו להשקעות מסיביות. ואכן בעשור השני התרחשה במגזר הערבי התופעה המעצבת המרכזית בתקופה הנדונה והיא מעבר מסיבי של פועלים ערבים מעיסוק בחקלאות לצרכים עצמיים בכפריהם לעבודות בניין ושירותים ומעט עבודה בתעשייה ביישוב היהודי. מדובר בנדידה של 50 אחוז מכוח האדם הערבי הישראלי לעבודה במשק היהודי.

המפנה הכללי בתפיסה שחל בממסד הישראלי בסוף שנות החמישים בנוגע לנצחיות קיומו של המיעוט הערבי בישראל והתמורות בכלכלה הישראלית באותו הזמן גרמו ללשכת יועץ ראש הממשלה לענייני ערבים להגדיר גם את יעדיה הכלכליים של הממשלה במגזר הערבי:

> שילובם של הערבים בכלכלה הישראלית [מטרתו] למנוע יצירת משק ערבי עצמאי משלהם אשר יחזק את האוטונומיה הערבית במדינה [...] שילוב כזה ימנע בעתיד יצירת משק ערבי מתחרה למשק העברי. במיוחד מדובר בחקלאות הערבית אשר הולכת ומתעצמת ומעמידה כבר כיום את החקלאות העברית בעיקר בשטח הירקות והפירות במצב של תחרות.[113]

דברים דומים נשמעו בוועדת מפא"י לענייני ערבים. יושב־ראש הוועדה אמר:

> [הסקטור הכלכלי הערבי] רדום לעת עתה בשטח של יוזמה, אולם אם הוא יתגבש כסקטור כלכלי לחוד, וילך ויגדל, זה עלול להוות סכנה רצינית, אם לקחת בחשבון מה יתפתח בעוד 10 שנים. התרופה היא שילוב כלכלי כולל. המפלגה פועלת בזרועות אחדים בשטח זה.[114]

109. **הצעה לתכנית פיתוח למשק הלאומי לשנים 1968-1971**, מדינת ישראל, משרד ראש הממשלה, הרשות לתכנון כלכלי, ירושלים 1968, עמ' 10.

110. ראו הפרק 'השפעת מדיניות האשראי', דו"ח הוועדה לבדיקת חלוקת ההכנסה הלאומית בישראל, לשכת נגיד בנק ישראל, ירושלים 1966, עמ' 255-259.

111. Arie Bober, *The Other Israel: The Radical Case against Zionism*, New York 1972, p. 95. בובר מצטט נתונים אלה מתוך: Nadav Halevi and Ruth Klinov Malul, *The Economic Development of Israel*, New York 1968

112. בשנת 1957 זכה המשק הערבי ל־4.2 מיליון לירות אשראי. 1.2 מיליון באו מהבנקים היהודיים וממוסדות אשראי ערביים ושלושה מיליון מהממשלה. ראו: **נתונים להקמת בנק אשר ישרת את הסקטור הערבי בארץ**, בנק לסחר חוץ, ירושלים 1959, עמ' 25.

113. 'המלצות לטיפול במיעוט הערבי בישראל', ספטמבר 1959, אמ"ע 2-926-1959-18.

114. 'פרוטוקול ועדת מפא"י לענייני ערבים', 17.3.196., עמ' 5, אמ"ע 2-926-1957-148.

כדי למנוע הצטברות כספי המשכורות במשק הערבי וכדי להשיבם למעגל היצרני במשק היהודי החליטה הממשלה לבצע תוכנית לפיתוח התשתיות בכפרים הערביים. במסגרת התוכנית, שמחציתה הראשונה התבצעה בשנים 1962-1967, פותחו במקצת הכפרים כבישי גישה, רשתות חשמל ומים זורמים בבתים. התוכנית העלתה אמנם את רמת החיים החומרית, אך מטרתה העיקרית היתה להגביר את יכולת הצריכה במגזר הערבי, צריכה שהתבצעה במרכזי המסחר היהודיים והחזירה את הכסף למשק היהודי. ואמנם סעיף הקמת מקומות תעסוקה בכפרים הערביים, שהוגדר חלק מתוכנית הפיתוח, לא מומש.[115] יעקב כהן, מי שהיה מנהל המחלקה הערבית בהסתדרות, קבע שאי־תיעושו של המגזר הערבי היה תוצאה של מדיניות ממשלתית מכוונת.[116]

את אי־התיעוש, כמדיניות מכוונת, לעומת הצורך לעודד את הצריכה כדי להשיב את ההון הנאגר במגזר הערבי חזרה אל המשק הישראלי ולמנוע את הצטברותו במשק הערבי, אפשר לזהות גם בדבריו של יועץ ראש הממשלה לענייני ערבים: 'כל ניסיון מצד הממשלה להזרים בחזרה את ההון שהצטבר במשק הערבי לתוך המעגל הכלכלי של כלכלת המדינה חייב לקבל ביטוי מעשי בעידוד הצריכה וזאת בייחוד על ידי מודרניזציה ותכנון מחודש של הכפר הערבי'.[117] מדיניות הממשלה תרמה אפוא רבות לכך שבזמן שהתל"ג הכללי בישראל עמד בשנת 1963 על 792 דולר לנפש, במגזר הערבי הוא הגיע ל־355 דולר בלבד, כלומר 45 אחוז בלבד של התל"ג לנפש בכלל האוכלוסייה בישראל.[118]

הגוף שביצע, הלכה למעשה, את ההפרדה הכלכלית־תעסוקתית היה הממשל הצבאי באמצעות הכלי העיקרי שבידו – רשיונות התנועה. הענקת או אי־הענקת רשיונות תנועה היו בין השאר תוצאה של שיקולים תעסוקתיים. חוק שירות התעסוקה משנת 1959 סייע בידי הממשל הצבאי לווסת את כוח האדם הערבי אל עבר המשק היהודי.[119] למצב שנוצר היו השפעות מרחיקות לכת על המבנה הפוליטי והחברתי־הכלכלי של הערבים, אך הוא גם השפיע על יחסי יהודים וערבים. הפערים הכלכליים, התעסוקתיים וההשכלתיים בין היהודים לערבים, יחד עם ההתנשאות ולעתים הגזענות של היהודים והחשש לאבד את מקום העבודה גרמו מצד אחד להתבטלות ולתחושות נחיתות חריפות, ומן הצד האחר לשנאה ולהגברת רגש

115. ראו את שנתוני הממשלה, 1962-1968.

116. 'הגיעה העת למוג את הישראלים', ריאיון עם יעקב כהן, הארץ, 15 ביולי 1968.

117. 'המלצות לטיפול במיעוט הערבי', ספטמבר 1959, עמ' 3, 19, אמ"ע 2-926-1959-18. ההמלצה להגדיל את יכולת הצריכה של הערבים ועקב כך להקטין את יכולת הייצור שלהם מופיעה גם בתוכניתו של ראובן ברקת מראשית שנת 1958. תוכנית זו נדונה וזכתה להסכמה בוועדת מפא"י לענייני ערבים.

118. Shaul Zarhi, A. Achiezra, *The Economic Conditions of the Arab Minority in Israel* (Arab and Afro-Asian monograph serias, 1) Givat Haviva 1966, p. 18

119. 'כוח האדם מהסקטור הערבי', המחלקה הערבית של ההסתדרות', סתיו 1961, עמ' 14, אה"ע 111-219-IV. 'פרוטוקול ועדת מפא"י לענייני ערבים', 30.1.1958, עמ' 13 ואילך, אמ"ע 2-926-1957-148; דברי טבצ'ניק, 'פרוטוקול ישיבת המחלקה הערבית של ההסתדרות', 13.6.1961. עמ' 26, אה"ע 111-219-IV.

הלאומיות הערבית, להפיכת הערבים למבצעי העבודות 'השחורות', למטרד מסוכן ומפחיד בעיני היהודים וכך גם להתגברות הנטיות האנטי־ערביות.[120]

סיכום

המדיניות שיושמה בעקיבות כלפי המיעוט הערבי היתה, לשיטתם של קובעי המדיניות דאז, כלי נוסף לביסוסה של המדינה היהודית. הממסד הישראלי טרם חש אז שקיום המדינה מובטח ולכן הוא ויתר על עקרון השוויון האזרחי הישראלי והעדיף לבצר ולבסס רק את הקהילה היהודית ההולכת וגדלה, תוך כדי הדרת המיעוט הערבי מכל מערכת מדינתית אפשרית, בבחינת 'עניי עירך (כלומר היהודים) קודמים'.

הערבים שנשארו במדינה לא הוכרו כקולקטיב לאומי אלא רק כקולקטיב דמוגרפי המהווה סכנה בטחונית, שכן הוא חלק מהאויב הערבי החיצוני ולכן גם בחזקת גיס חמישי. הגדרה זו – על אף תבוסתם המוחלטת של הערבים ב־1948 ועל אף היותם נטולי כל יכולת התארגנות לאחר מכן – נתפסה בעיני רוב הציבור היהודי וחלק ניכר מהנהגתו כהגיונית, ומכאן אף כבעלת תוקף מוסרי להכתיב את המדיניות כלפיהם.

תפיסתם של הערבים כסכנה בטחונית הביאה לידי השתת חוקי הממשל הצבאי ותקנותיו עליהם. כמו כן, מקצת מנהיגי מפא"י וגם 'הערביסטים' של המפלגה ראו בעשור הראשון את קיומו של מיעוט ערבי במדינת ישראל כתופעה ארעית, וקיוו לסיומה באמצעות 'קטסטרופה' או בדרך אחרת.

כבר בשנותיה הראשונות של המדינה, תוך כדי פעולה ממסדית באמצעות גופים שונים, החלו להתגבש, כמעין תורה שבעל־פה המוסכמת על קובעי המדיניות ומבצעיה, עקרונות המדיניות, הגם שלא הוחלט עליהם בשום גוף. עם ראשית העשור השני הבין הממסד שאין סיכוי סביר למימוש תקוותו שהערבים יעזבו את המדינה. וכך הביאו המדיניות וביצועה בשטח לידי מימושן הסטיכי אך הרצוי של שתי מטרות ממסדיות שהשלימו זו את זו. המטרה הראשונה, שהתקיימה משנת 1948, היתה ייצוב המגזר הערבי ללא הנהגה קיבוצית ומנגנונים קולקטיביים בשולי מערכות המדינה היהודית, תוך כדי דיכוי התפתחותו הכלכלית היצרנית והתפשטותו הגאוגרפית. כל זאת בהיצמדות להמשך הגדרת המגזר הערבי – הגדרה שלא עמדה בעצם הימים ההם במבחן המציאות – סכנה בטחונית לקיום המדינה. המטרה השנייה, שהלכה והתגבשה בראשית העשור השני, אך לא החליפה את הראשונה אלא נוספה עליה, היתה מיצוי כוח האדם והפוטנציאל הכלכלי הטמון במגזר הערבי וגיוסו הלא שוויוני לטובת מימוש מטרת־העל הציונית – ביצור בטחונה וכלכלתה של מדינת ישראל, וגידולו, העצמתו

120. יוסי אמיתי, 'היישוב הערבי בישראל – תמורות ומגמות', הדים, כח, 72 (ינואר 1963); לנדאו, הערבים בישראל, עמ' 185.

ושיפור רווחתו של המגזר היהודי, שהיה היחיד שנכלל בשיח הממסד במושגים 'הישראלים' או 'אוכלוסיית המדינה'. גם כאן יודגש שאין מדובר במטרה שנהגתה, סוכמה, נכתבה והוצהרה, אלא בעיקר בביצוע עקיב של חקיקה ופעולות שתאמו את רצונם של קובעי המדיניות ומבצעיה בבואם לעצב, ולו באופן ספונטני, את פני המציאות.

הנה כי כן, מבחינתה של האוכלוסייה הערבית התוצאה המסכמת של מדיניות הממסד – הכלכלית והקרקעית – היתה קיבוע הדרתו של המגזר הערבי ממרבית מערכות המדינה, וגם העברת חלקים ניכרים של אמצעי הייצור שנותרו במשק הערבי, ובהם קרקע ומים, הון וכוח אדם, למשק היהודי, שהפך להיות המשק הישראלי.

מאמץ רב נוסף השקיע הממסד בשאיפתו לשמר את הדרתו של המיעוט הערבי אל שולי החיים הציבוריים והפוליטיים, לטפח את השסעים הפנימיים שבקרבו ולמנוע את התגבשותו כמיעוט לאומי בעל הנהגה ייצוגית מוכרת.

בסיכומו של דבר ובהיבט ההיסטורי הצר של התקופה שנסקרה, הממסד הישראלי הצליח להגשים את מטרתו המרכזית במגזר הערבי – ביטול היותו של מגזר זה קיבוץ לאומי המהווה לכאורה איום על מימוש המטרות הציוניות. ואמנם האוכלוסייה הערבית, על אף תהליך ביטול הממשל הצבאי, לא הפכה לסכנה לבטחון המדינה ואזרחיה היהודים ולא הגיבה באלימות על המדיניות שהופעלה כלפיה.

הממסד היהודי הצליח גם במטרת המשנה שלו, שהוצגה כ'שילוב הערבים במדינה', אך לא היתה אלא השאיפה למנוע את הפיכת המגזר הערבי לבר־תחרות או למגזר עצמאי המסוגל לפעול בעצמו בלי קשר או תלות במנגנונים היהודיים. גם את חדירתם לשוק העבודה היהודי אין לתאר כ'שילוב' אלא כאינטגרציה זמנית, חלקית ולא שוויונית בשולי מערך התעסוקה היהודי.

בתחום אחד, התחום הפוליטי, לא עלו מאמצי הממסד יפה. נסיונות הערבים להקים גוף ערבי ייצוגי, פוליטי או ציבורי אמנם דוכאו, אך השאיפה להקים גוף כזה, שאיפה שהוזנה בין השאר ממדיניותה המפלה של הממשלה בכל התחומים, לא פסקה. ואכן אם בתחום הבטחוני והכלכלי הצליחה מדיניות הממסד להביא לידי חיסול מוחלט של מה שנתפס אצלו כאיום, בתחום הפוליטי המשיכו הערבים לנסות ולהקים לעצמם גופים ייצוגיים על בסיס לאומי. מאמצים אלה נשאו לבסוף פרי רק בסוף שנות השבעים, דהיינו במהלך העשור השלישי.

הדחייה שדחו הממסד ורוב היהודים את האוכלוסייה הערבית ומיסוד מעמדה הנחות והשולי הביאו גם לידי כך שנכשלה שאיפת הממסד להביא לטמיעה תרבותית של הערבים. מקצת בני הדור הערבי שגדלו בעשור הנחקר למדו אמנם עברית והיסטוריה יהודית וציונית, ואף אימצו מאורחות החיים שראו במגזר היהודי, אך רובם לא זנחו את השפה הערבית ואת תרבותם הערבית, גם אם הגדרת זהותו של בן הדור הזה כזהות ערבית־פלסטינית־ישראלית הפכה בעייתית.[121]

121. דני רבינוביץ' וחאולה אבו בקר מכנים את הדור הזה 'הדור השחוק'. ראו את ספרם הדור הזקוף, ירושלים 2002.

עיתונות

שובו של חואן פרון לשלטון בראי העיתונות העברית: ארגנטינה, ישראל והיהודים, 1973–1974

רענן ריין

מבוא

שובו של חואן דומינגו פרון (Perón) לשלטון לאחר גלות ממושכת עורר בלב רבים תקווה להחזרת היציבות הפוליטית בארגנטינה. מאז הודח בהפיכה צבאית בספטמבר 1955 ניסו משטרים פוליטיים שונים – אזרחיים וצבאיים, דמוקרטיים ואוטוריטריים – להבטיח יציבות ופיתוח תוך כדי הדרת הפרוניזם ותומכיו מן המערכת הפוליטית.[1] מפרון, שהפר את כללי המשחק הדמוקרטי בתקופת נשיאותו, נשללה הלגיטימיות הפוליטית, וגם מן התנועה הפרוניסטית – שעמוד השדרה שלה נותר מעמד הפועלים, שנשאר נאמן לפרון – נשללה הלגיטימיות הזאת. כל הנסיונות הללו עלו בתוהו ולִוו בהפיכות צבאיות, באלימות פוליטית ובדיכוי ממלכתי, ובתוך כך הלך והעמיק השסע בחברה הארגנטינית בין המחנה הפרוניסטי למחנה האנטי־פרוניסטי.[2] פרון עצמו מצא מקלט בכמה מדינות באמריקה הלטינית (הוא התגלגל מפרגוואי השכנה לפנמה, לוונצואלה ואחר־כך לרפובליקה הדומיניקנית), שאחדים משליטיהן חלקו לפחות היבטים מסוימים של תפיסתו הפוליטית, אולם את כולן נאלץ

* אני מבקש להודות לאילון בראל, לאפרים דוידי, לרפי מן ולעתליה שרגאי על הסיוע באיתור כמה מן המקורות לצורך כתיבת מחקר זה.

1. על העשור הפרוניסטי שהסתיים בשנת 1955 ראו: רענן ריין, **פופוליזם וכריזמה**, תל־אביב 1998; Ricardo del Barco, *El régimen peronista, 1946-1955*, Buenos Aires 1983; Félix Luna, *Perón y su tiempo*, I-III, Buenos Aires 1984-1986; Hugo Gambini, *Historia del peronismo*, I-II, Buenos Aires 1999; Juan Carlos Torre, *Los años peronistas* (*Nueva Historia Argentina*, VIII), Buenos Aires 2002

2. על ההיסטוריה הפוליטית והמאבקים החברתיים בתקופה זו יש ספרות נרחבת. ראו למשל: Daniel James, *Resistance and Integration: Peronism and the Argentine Working Class, 1946-1976*, Cambridge 1988; Juan Carlos Torre and Liliana de Riz, 'Argentina since 1946', in: Leslie Bethell (ed.), *Argentina since Independence*, Cambridge 1993, pp. 243-363

לעזוב בעקבות הלחץ שהפעילו ממשלות ארגנטינה השונות על מארחיו או מחמת התקוממות נגד המשטרים הרודניים שהעניקו לו מקלט. בתחילת שנות השישים של המאה ה־02 עקר לספרד ושם התגורר בחסות הדיקטטורה של הגנרל פרנסיסקו פרנקו.

ההדרה הנמשכת מן החיים הפוליטיים של התנועה הפוליטית־החברתית הגדולה בארגנטינה תרמה להקצנת עמדות של חלק מן המחנה הפרוניסטי, וזו באה לידי ביטוי ביחסי עבודה סוערים, בהפגנות ומחאות ובהופעתן של תנועות גרילה. באווירת המלחמה הקרה ובצל החרדה מהשפעותיה האפשריות של המהפכה הקובנית על המאבקים החברתיים ברחבי היבשת גבר החשש בקרב מפקדי הצבא והאליטות השליטות מפני גלישה שמאלה של הפרוניזם. בנסיבות אלה נדמה שהדרך היחידה להבטיח סדר ויציבות ברפובליקה דרום אמריקנית זו היא באמצעות התרת שובו של הגנרל הזקן מן הגלות, בתקווה שהמנהיג בן ה־78 אוחז במפתח לישועה. מובן שאלה היו תקוות מופרזות. הדיפלומט הישראלי יעקב צור, שכיהן כשגרירה הראשון של ישראל בבואנוס איירס בזמן נשיאותו הראשונה של פרון (תוארו הרשמי היה אז ציר), פגש בו ערב שובו מן הגלות בספרד של פרנקו. צור הופתע לראות את הרישום שהותיר חלוף השנים בגנרל הזקן:

> לא ראיתיו עשרים שנה. זכרתיו במדי קצין, זקוף, בטוח בעצמו, מחייך וחושף את שיניו הלבנות. אודה ואתוודה, כי נרגש הייתי לקראת הפגישה. [...] עתה עמד לפני ישיש, כפוף, לבוש חלוק־בית. בן שבעים ושמונה שנים היה, אך בעיני נראה זקן, עייף וחולה, העומד מעבר לגבורות. [...] החלטתי לא להאריך בשיחה. האדם נראה חולה ושבור, מעורר רחמים.[3]

מאמר זה מבקש לבחון את דימוים של פרון ושל הדוקטרינה הפרוניסטית בעיתונות הישראלית בפרק הזמן שבין שובו לארגנטינה ביוני 1973 לבין מותו ועלייתה לשלטון של רעייתו השלישית, איסבל מרטינס דה פרון, ביולי 1974.[4] במסגרת זו ייבחנו במיוחד שובו של פרון לבואנוס איירס לאחר 18 שנות גלות, בחירתו המחודשת לתקופת כהונה שלישית בבחירות דמוקרטיות, בספטמבר 1973, ומותו ביולי 1974. כמו כן ייבחנו בקצרה ההשלכות של אירועים אלה על הקהילה היהודית בארגנטינה ועל יחסי ישראל-ארגנטינה, כפי שנתפסו בעיני העיתונאים בני הזמן.[5]

3. יעקב צור, כתב־האמנה מס' 4, תל־אביב 1981, עמ' 212.

4. לדיון בתהפוכות הפוליטיות של שנים אלה ראו: רענן ריין, 'הנס שלא התרחש: שובו של הפרוניזם לשלטון בארגנטינה, 1973-1976', זמנים, 71 (קיץ 2000), עמ' 66-77; אפרים דוידי, "חמישים הימים שלא זעזעו את ארגנטינה: השתלטות עובדים על מפעלים ומוסדות בימי הממשלה הפרוניסטית בשנת 1973', זמנים, 89 (חורף 2005), עמ' 98-107; Guido Di Tella, *Argentina under Perón, 1973-1976*, New York 1983; Liliana de Riz, *Retorno y derrumbe: el último gobierno peronista*, Buenos Aires 1987; Horacio Maceyra, *Cámpora/Perón/Isabel*, Buenos Aires 1983

5. על יחסי ישראל-ארגנטינה בשנים 1948-1967 נתפרסמו כמה מחקרים. ראו: רענן ריין, ארגנטינה, ישראל והיהודים, תל־אביב 2002; Ignacio Klich, 'The First Argentine-Israeli Trade Accord:

החוקר הבוחן את דימויו של פרון בעיתונות הישראלית באותם החודשים אינו יכול שלא להיות מופתע מן השינוי שהתחולל בדימויו של המנהיג הארגנטיני משנות החמישים ואילך. משלהי שנות הארבעים ועד הדחתו בשנת 1955 לא היה דימויו של פרון בישראל חד־ממדי. בעוד בעיתונים מסוימים הוצג פרון בביקורתיות כשליט אוטוריטרי ודמגוגי, הרי באחרים הוצג כמנהיג שוחר רפורמות, הנהנה מתמיכה בקרב מגזרים רחבים בחברה הארגנטינית ובייחוד בקרב מעמד הפועלים. לא פחות חשוב מכך, פרון הצטייר בעיתונות העברית כידיד ישראל וכמי שיזם שורת מחוות כלפי הקהילה היהודית של ארצו וכלפי המדינה היהודית.[6] גם דימויה של רעייתו השנייה, אווה דוארטה דה פרון ('אוויטה' בפי המוני מעריציה), לא היה שלילי בהכרח. דימוי מורכב ורב־גוונים זה של פרון והפרוניזם בעיתונות העברית של המחצית הראשונה של שנות החמישים עמד בסתירה לדימוי השלילי והחד־ממדי שלהם בעיתונות האנגלו־אמריקנית ובקרב יהודי ארגנטינה וארצות־הברית.[7] והנה בראשית שנות השבעים פינה הדימוי המורכב הזה את מקומו לדימוי שלילי יותר. הסיבה, לדעתי, ליחס המסויג יותר שהופגן כלפי הפרוניזם היתה כפולה. מחד גיסא, מאמצע שנות השישים החלו ניכרים כמה ביטויי אנטישמיות ואנטי־ישראליות הן בזרם הימני של הפרוניזם והן בזרם השמאלי שלו. גם בחלקים של הקונפדרציה הכללית של העובדים (Confederación General

Political and Economic Considerations', *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 20, 39-40 (1995), pp. 177-205; Leonardo Senkman, 'El peronismo visto desde la legación israelí en Buenos Aires: sus relaciones con la OIA (1949-1954)', *Judaica Latinoamericana*, II, Jerusalem 1993, pp. 115-136. עם זאת, על היחסים בין שתי המדינות בשנים 1967-1976 לא נתפרסם עד כה שום מחקר של ממש. על יהודי ארגנטינה באותן שנים ראו: חיים אבני, אמנציפציה וחינוך יהודי: מאה שנות נסיונה של יהדות ארגנטינה, 1884-1984, ירושלים 1985, פרק ז.

6. רענן ריין, 'פרון, אוויטה והדוקטרינה הפרוניסטית בראי העיתונות העברית, 1949-1955', קשר, 20 (נובמבר 1996), עמ' 117-126. גרסה מורחבת ראו: ריין, ארגנטינה, ישראל והיהודים, פרק רביעי.

7. על דימויו של הפרוניזם בעיתוני המערב בשנות הארבעים התפרסמו מחקרים בודדים: Margaret O'Donnell, 'How *Time* and *Newsweek* Covered the Argentine Story in 1947', *Inter-American Economic Affairs* (Summer 1948), pp. 3-15; Irving G. Lewis, 'American Opinion of Argentina, 1939-1949', M.A. thesis, Georgetown University, Washington, DC 1951, esp. chaps. 6-9; Gwyn Howells, 'The British Press and the Peróns', in: Alistair Hennesy and John King (eds.), *The Land that England Lost: Argentina and Britain, a Special Relationship*, London 1992, pp. 227-245. עד כה לא התפרסם שום מחקר על דימויה של ממשלת פרון השלישית בכלי התקשורת האירופיים או האמריקניים. מחקר מרתק על שובו של הפרוניזם לשלטון לאור אחד מעיתוני ארגנטינה ראו: Claudio Panella, 'El retorno de Perón y el gobierno peronista visto por el diario *La Prensa* (1972-1974)', *Anuario del Instituto de Historia Argentina* (*La Plata*), 2 (2001), pp. 215-250

del Trabajo – CGT), שעמדה תחת הגמוניה פרוניסטית, נמצאו מגמות כאלה.[8] מאידך גיסא, מדיניות החוץ של ארגנטינה כלפי הסכסוך המזרח־תיכוני החלה לנוע בהדרגה, לאורך המחצית הראשונה של שנות השבעים, לעבר מה שהצטייר כעמדות אוהדות יותר כלפי הערבים בכלל וכלפי הפלסטינים במיוחד.[9] מכל מקום, גם מניתוח תוכן הכתבות והמאמרים שהתפרסמו בישראל בשנים 1973-1974 לא עולה דימוי חד־ממדי.

בטרם ננתח את הדימוי הזה ואת הסיבות לשינוי שהתחולל בו, מן הראוי לומר שהעיתונות הישראלית לא התייחסה לנשיאותו השלישית קצרת הימים של פרון באותה הרחבה שהיה אפשר לצפות לה במדינה שעניינים ארגנטיניים עוררו בה תמיד עניין רב יחסית, אם בשל קיומה של קהילה יהודית גדולה בארץ זו ואם בשל היחסים הטובים שהתקיימו בין שתי המדינות מאז שלהי שנות הארבעים. הסיבה להתייחסות הנרחבת פחות מן הצפוי ברורה מאליה. אמנם עם שובו של פרון לארגנטינה ישראל עדיין נמצאה באופוריה שלאחר מלחמת ששת הימים וכיבוש הגדה המערבית ורצועת עזה, אולם פרוץ מלחמת יום הכיפורים באוקטובר 1973 הביא לידי כך שבמשך חודשים היתה תשומת הלב הציבורית בישראל ממוקדת במערכה הצבאית ובמה שכונה 'המחדל' של הצמרת הפוליטית והצבאית. עניינים בין־לאומיים, ובכלל זה המתרחש בארגנטינה, לא קיבלו ביטוי נרחב בכלי התקשורת. בזירה הבין־לאומית משכו תשומת לב רבה יותר כמובן אירועים הקשורים לארצות־הברית, דוגמת הפסגה האמריקנית־סובייטית של ריצ'ארד ניקסון וליאוניד ברז'נייב או פרשת ווטרגייט, שגרמה בסופו של דבר להדחת נשיא ארצות־הברית. עם זאת, בין יוני 1973 ליולי 1974 התפרסמו בעיתוניה היומיים של ישראל עשרות כתבות ומאמרים על ארגנטינה ועל פרון, לעתים בעמודים הראשונים של העיתונים שנבחן כאן. מרבית הכתבות נושאות אמנם אופי אינפורמטיבי בעיקרו, אך יש בהן גם מספר לא מבוטל של פרשנויות פוליטיות.

אגב כך נזכיר את התמורה שהתחוללה בנוף התקשורתי בישראל בשנות השבעים. זו היתה תקופת מעבר שבמהלכה החלו ניכרות הדומיננטיות של העיתונות הפרטית ודחיקתה

8. במידה מסוימת של הפרזה, הנובעת אולי מנסיבות הזמן שבו נכתבו הדברים (בעיצומו של טרור ממלכתי שהפעילה דיקטטורה רצחנית), טען איסמאל ויניאס (Viñas), בנם של שופט פדרלי ממוצא ספרדי ואם יהודייה, שהיה פעיל בכמה מפלגות מרכז ושמאל ובאיגודים המקצועיים, כי 'בארגנטינה, בניגוד לדעה הרווחת, נפוצה האנטישמיות בכל השכבות החברתיות, ובכלל זה בקרב מעמד הפועלים או "העניים", ובקרב כל הזרמים הפוליטיים והאידאולוגיים ובכללם השמאל על כל גווניו. [...] ניסיוני האישי, המשתרע על תקופה של למעלה משלושים שנה, מעיד על כך'. ראו: אהרון ויניאס, 'נוכחות וזהות יהודית בארגנטינה', **תפוצות הגולה**, יט, 83-84 (1978), עמ' 50.

9. בסוף דצמבר 1973 הובעה דאגה בישראל מפני קריסה אפשרית במעמדה במדינות אמריקה הלטינית, בדומה להתמוטטות המדיניות הישראלית באפריקה באותם חודשים. החשש היה שמדינות נוספות ביבשת יצטרפו לקובה וינתקו את יחסיהן הדיפלומטיים עם ישראל. השבועון **העולם הזה** (26.12.1973) מסר, כי 'שר החוץ הארגנטיני כבר הציע לנשיא ארגנטינה, חואן פרון, לנתק את היחסים עם ישראל. לפי שעה דחה פרון הצעה זו'. הטענה היתה, שמדינות אמריקה הלטינית בכלל וארגנטינה בפרט מבקשות למלא תפקיד מוביל בגוש המדינות הבלתי־מזדהות ולשם כך עליהן לצנן את היחסים עם ישראל.

של העיתונות המפלגתית והאידאולוגית למקום משני בחשיבותו.[10] העיתונות המפלגתית, שראשיתה בתקופת היישוב בטרם הקמת המדינה, שיקפה תפיסה שרווחה אז בדבר תפקידו של העיתון כמכשיר פוליטי וחברתי לעיצוב התודעה הקולקטיבית וכאמצעי בידי המפלגה המחזיקה בו לגיוס תמיכה ואהדה. אלא שבשנות השבעים של המאה ה־20 היתה החברה הישראלית גדולה יותר ומגוונת יותר מבחינה דמוגרפית, ונסיבות חברתיות וכלכליות חדשות הביאו לירידת קרנה של העיתונות המפלגתית.

העיתונים שנשתמש בהם במסגרת זו הם **דבר**, שהוקם בשנת 1925 כעיתונה של ההסתדרות הכללית ונשאר מזוהה עם מפא"י, שהיתה אחר־כך למפלגת העבודה; **על המשמר**, עיתונה של מפלגת הפועלים המאוחדת (מפ"ם) שנוסד בשנת 1943; **הארץ**, עיתון בוקר ליברלי, היומון הפרטי הוותיק ביותר בישראל, הנמצא מאז שנת 1937 בשליטתה של משפחת שוקן; **ידיעות אחרונות**, עיתון הערב הפרטי שהוקם בשנת 1939 בידי משפחת מוזס וסיגל לעצמו בהדרגה סגנון טבלואידי תמציתי וצעקני; **ומעריב**, שהוקם בשנת 1948 בידי קבוצה של פורשים מידיעות אחרונות. **מעריב** היה אף הוא עיתון ערב, אך חתר בשנים ההן להציע יומון בעל איכות עיתונאית גבוהה, המעניק לקוראיו מידע מהימן, פרשנות מקצועית וכתבות עומק. בתחילת שנות השבעים היה **מעריב** העיתון הנפוץ ביותר במדינה. תשומת הלב שלו לעניינים יהודיים בלטה לעומת היומונים האחרים, גם כאשר הדברים נגעו לארגנטינה.

ניתוח התוכן של הכתבות והמאמרים שעסקו בארגנטינה מלמד שגם אז העיתונות הישראלית לא דיברה בקול אחד. לא היתה תפיסה חד־ממדית וחד־גונית של היומונים העבריים כלפי פרון והפרוניזם. בחמשת העיתונים הנסקרים מצאנו שלל דעות, אף כי הדימוי של פרון שלילי יותר משהיה במחצית הראשונה של שנות החמישים. בתקופה זו בולטת יותר מבעבר מידה של התנשאות כלפי ארגנטינה וכלפי אמריקה הלטינית בכלל. ישראל של שנות השבעים כבר היתה מדינה מפותחת. בהשוואה לשלהי שנות הארבעים וראשית שנות החמישים, אוכלוסיית המדינה גדלה, כלכלתה התרחבה ועוצמתה גברה. לא היתה זו עוד המדינה של שנות הצנע, שהחיים בה דלים ואפורים לעומת בואנוס איירס התוססת, המדינה הזקוקה נואשות למשלוחי הבשר מאזור נהר הפלטה שבדרום אמריקה. ישראל ראתה עצמה חלק מן העולם המערבי המפותח, בעוד ארגנטינה החלה נתפסת, במובנים מסוימים, כמדינת עולם שלישי.

למרבה העניין, לעומת העיתונות הישראלית של ימים אלה, הנוטה לסקר בהבלטה ואפילו באופן מופרז תקריות אנטישמיות אמיתיות או מדומות במקומות שונים בעולם, הרי בסך הכול אין אנו מוצאים בעיתונים העבריים של המחצית הראשונה של שנות השבעים מעקב מסודר אחר תקריות אנטישמיות בארגנטינה ותשומת לב של ממש לתקריות כאלה שהתרחשו בארגנטינה בשנים ההן. לכל היותר יש לעתים הבעת דאגה כללית מפני סכנת האנטישמיות ברפובליקה הדרום אמריקנית הזאת. אפילו **אַוּרורה** (*Aurora*), השבועון הישראלי בספרדית,

10. דן כספי ויחיאל לימור, **המתווכים: אמצעי התקשורת בישראל 1948-1990**, ירושלים 1992.

שמטבע הדברים דיווח על ההתרחשויות באמריקה הלטינית ביתר הרחבה משעשתה זאת העיתונות הכתובה עברית, פרסם בכל גיליון ידיעות על אירועים פוליטיים, חברתיים וכלכליים בארגנטינה, אך כמעט לא נדרש לתקריות או לפרסומים אנטישמיים במדינה הזאת.

ולבסוף, ברור שבמקרים שבהם העיתונים מסתמכים על סוכנויות הידיעות ואין להם כתב משלהם במדינה מסוימת, במקרה זה ארגנטינה, נקיטת העמדה שלהם יכולה לבוא לידי ביטוי רק בכותרת, בגודל הידיעה ובמיקומה ובהכרעה אם לכלול צילום ואיזה. ההחלטה אם לפרסם מאמר פרשנות או להימנע ממנו, וודאי תוכנו של מאמר כזה, יש בהם כדי לשקף באורח ברור יותר את יחסם של עורכי העיתון אל האירועים המתרחשים מעבר לים.

גלות כפויה ושיבה

במהלך שנות גלותו של פרון, לא זו בלבד שהמנהיג הפופוליסטי לא נקלע לבידוד פוליטי, אלא שהוא המשיך למלא תפקיד מרכזי כבורר בחיים הפוליטיים הארגנטיניים, למרות היותו מרוחק אלפי מילין ממולדתו. מחווילתו שבפרברי מדריד שמר על קשר הדוק עם מנהיגי האיגודים המקצועיים ועם פעילים באגפים הפוליטיים השונים בתנועתו באמצעות שליחים ונציגים שהעבירו מסרים והנחיות לתומכיו, ודאג להחליף את שליחיו לעתים תכופות, לבל יצבור איש מהם עוצמה רבה יתר על המידה. כל אלה עדכנו אותו במתרחש. ביתו שבשכונת פוארטה דה היירו (Puerta de Hierro) נעשה מקום עלייה לרגל לאישים רבים המזוהים עם תנועתו של הנשיא המודח. באמצעות ערוצים אלה הצליח פרון לקיים את הגחלת הלוחשת בקרב תומכיו ולהזין את התקווה כי לא ירחק היום והוא ישוב ל'בית הוורוד', הוא ארמון הנשיאות של ארגנטינה. בשנים האלה עסק פרון בתמרונים פוליטיים ובמניפולציות כדי להבטיח את מעמדו בתנועה, ומדיניותו התאפיינה בתנועת מטוטלת, שנועדה להפריד ולמשול בתנועה ההטרוגנית הנושאת את שמו. הנשיא לשעבר תמך לסירוגין בזרמים שונים במחנהו, כשהוא מונע מכל אחד מהם לזכות במעמד הגמוני ומנציח כך את מנהיגותו שלו. בהשמיעו דברי שבח לשמאל המהפכני הצליח פרון לגייס גם את תמיכתם של צעירים רדיקלים רבים, שהיו ילדים בעת שסולק מן השלטון. את פעילות הגרילה של המונטונרוס (Montoneros), ארגון הגרילה הפרוניסטי המרכזי בשנות השבעים, סירב פרון לגנות. הוא כינה אותם 'היחידות המיוחדות' של תנועתו וקיווה להפעיל באמצעות הארגון הזה לחץ על המשטר הצבאי כדי שיחזיר את לובשי המדים לקסרקטינים ויאפשר בחירות כלליות.

ביולי 1972, בעוד ממשלתו נאבקת באינפלציה דוהרת של עשרות אחוזים וקבוצות חמושות מימין ומשמאל זורעות טרור פוליטי, ניסה הנשיא, הגנרל אלחנדרו לאנוסה (Lanusse), לכונן 'הסכם לאומי' (Gran Acuerdo Nacional) והזמין את כל 'הכוחות הדמוקרטיים' להצטרף אליו בחזית אחת כדי לתכנן את החזרת מוסדות השלטון לידיים

אזרחיות נבחרות. נוכח סירובן של המפלגות הפוליטיות לשתף פעולה עמו, החליט לאנוסה להסיר את החרם בן 71 השנים על הפרוניזם. לאנוסה עצמו היה מזוהה שנים רבות עם עמדה אנטי־פרוניסטית בלתי־מתפשרת. הוא השתתף בנסיון ההפיכה הכושל נגד פרון בשנת 1951 והוחזק בכלא בדרום המדינה עד הדחת פרון ארבע שנים אחר־כך. צעדו הנוכחי לא נבע מאהדה כלשהי לפרוניזם אלא מהבנה שמשטר צבאי בלי תמיכה עממית אינו מסוגל לפתור את בעיות האומה, ולא פחות מכך מתקווה שבחזרת פרון יהיה די כדי לשמש מחסום בפני השמאל העצמאי המתחזק והולך.[11]

השלטונות נחרדו מן התסיסה העממית שמצאה ביטוי בולט ב'התפרצות של קורדובה' (ה'קורדובאסו'). בסוף מאי 1969 'נכבש' חלק מן העיר קורדובה בידי פועלים, סטודנטים ופעילי שמאל במחאה על הדיכוי שנקט המשטר הצבאי ועל מדיניות כלכלית הפוגעת בשכבות החלשות. מרד אזרחי זה גרם זעזוע בצמרת המשטר הרודני ותרם לחילופים בצמרת השלטון כעבור חודשים אחדים.[12] השלטונות ניצבו גם לפני האתגר של פעילות גרילה של ארגונים שונים, שזכו לאהדה בנסיבות שבהן היתה חסומה כל פעילות מפלגתית לגיטימית.

על אף תחילת הרהביליטציה של הפרוניזם, הדרך לנשיאות עדיין לא היתה פתוחה לפני פרון עצמו. על־פי חוק הבחירות שאושר בשנת 1972, רק מי שהיה תושב ארגנטינה במשך שבעה חודשים רצופים לפחות קודם לבחירות רשאי להתמודד על הנשיאות. בבחירות של מרס 3791 הנהיג אפוא הקטור קמפורה (Cámpora) את הגוש הפרוניסטי, שהוכר בראשי התיבות שלו FREJULI (Justicialista de Liberación Frente). קמפורה היה רופא שיניים בעל אישיות לא מרשימה, שהתאפיין כבר בשנות הארבעים בנאמנות עיוורת לזוג פרון והחזיק אז בתפקיד נשיא בית־הנבחרים. יעקב צור בזכרונותיו אפיין אותו כ'אישיות אפורה וחסרת ערך', ואילו שליח ההסתדרות בארגנטינה, אברהם אלון, כתב:

> ד"ר קמפורה הינו [...] בעל אישיות חיוורת למדי, אשר יתרונו הגדול הוא בנאמנותו ללא סייג לפרון במשך עשרות שנים. לאחרונה שימש קמפורה כנציגו האישי של פרון בארגנטינה. לא ברור עדיין מה היו שיקוליו של הנשיא לשעבר בבחירתו זו, כאשר בכוחו היה להעדיף לתפקיד זה אישיות בולטת יותר, אך יתכן שהסיבה נעוצה באי־רצונו של פרון להעמיד בראש רשימת המועמדים אדם בעל אופי עצמאי מדי, המסוגל לרכז בידיו סמכות ועוצמה מעבר למצופה.[13]

11. Alejandro Lanusse, *Mi testimonio*, Buenos Aires 1977; Idem, *Protagonista y testigo*, Buenos Aires 1988

12. James P. Brennan, *The Labor Wars in Cordoba, 1955-1976*, London 1994; Jorge Bergstein, *El 'Cordobazo': testimonios, memorias, reflexiones*, Buenos Aires 1987; Juan Carlos Ceba (ed.), *El cordobazo, una rebelión popular*, Buenos Aires 2000

13. ראו: צור, כתב־האמנה מס' 4, עמ' 210; אברהם אלון אל מ' חצור, 21 בדצמבר 1972, ארכיון העבודה, מכון לבון (אה"ע) IV-208, תיק מס' 6007; שאול בן חיים (עורך חדשות החוץ), 'פרוניזם בלי כריזמה', מעריב, 24 במאי 1973.

ואכן מועמדותו של קמפורה הבהירה לכול כי פרון ממשיך למשוך בחוטים ממדריד. הצעירים הפרוניסטים נהגו לקרוא קצובות במהלך מערכת הבחירות: 'כמה נחמד, כמה נחמד / כמה נחמד יהיה זה / הדוד [קמפורה] בממשלה / ופרון בשלטון' (Qué lindo, qué lindo / qué lindo va a ser / el Tío en el gobierno / y Perón en el poder). בהנהגת קמפורה זכו הפרוניסטים במעט יותר מ־49 אחוז מן הקולות, כשהם מתָעלים אל מפלגתם את התסכול והזעם שהצטברו נגד המשטר הצבאי, ששלט ביד רמה מאז יוני 1966. על־פי הכללים שנקבעו לקראת הבחירות, נדרש סיבוב שני אם אף מועמד לא יזכה ב־50 אחוז מן הקולות בסיבוב הראשון. קמפורה זכה ב־49.56 אחוז, אולם הפער בינו לבין הרדיקלים בהנהגת ריקרדו בלבין (Balbín), שהשתרכו מאחור עם 21.29 אחוז, היה כה גדול שאיש לא העז לדרוש סיבוב שני בשם 44 מאיות האחוז החסרות. הגנרל לאנוסה עשה אפוא את הצעד ההגיוני היחיד האפשרי בנסיבות ההן והכריז על נצחונו של קמפורה.

קמפורה ישב על כס הנשיאות 49 ימים בלבד ובכהונתו הקצרה עלו על פני השטח כל המתחים בין הפלגים השונים בתנועה הפרוניסטית, כשכל אחד מהם מדבר בשם הנאמנות לפרון ולפרוניזם 'האמיתי' ומכנה את רעהו 'בוגד' או 'מסתנן'.[14] המאבק העיקרי היה בין המונטונרוס לבין הימין הפרוניסטי – שהתארגן סביב דמותו של שר הרווחה החברתית, חוסה לופס רגה (López Rega), מי ששימש מזכירו של פרון בשנות גלותו האחרונות – והביורוקרטיה של האיגודים המקצועיים.[15]

ביוני 1973 שב פרון לארגנטינה. מאות אלפי בני־אדם, יש אף אומרים שני מיליון, המתינו לו סמוך לנמל התעופה הבין־לאומי אסייסה (Ezeiza) שבפרברי הבירה הפדרלית. זו היתה ההתכנסות העממית הגדולה ביותר שידעה ההיסטוריה הפוליטית של ארגנטינה. במקום פרץ עימות דמים בין כוחות חמושים של הימין הפרוניסטי לבין קבוצות של השמאל הפרוניסטי והמונטונרוס. עשרות נהרגו ומאות נפצעו.[16] התקרית לימדה על הקושי של קמפורה לשלוט במצב ולרסן את הזרמים היריבים במחנה הפרוניסטי. ביולי נאלץ קמפורה להתפטר לאחר שפרון הכריז בדרמטיות שהוא מסיר את התמיכה בממשלתו. כך נסללה הדרך לבחירת פרון עצמו לנשיא. ויכוח עז פרץ בשורות ההנהגה הפרוניסטית בסוגיית המועמדות לתפקיד סגן הנשיא. כדי למנוע התנגשות פנימית הכריע פרון לטובת אשתו השלישית, מריה אסטלה מרטינס דה פרון, שכונתה איסבליטה.

14. Jorge L. Bernetti, *El peronismo de la Victoria*, Buenos Aires 1983; Alberto R. Jordan, 'Cámpora – siete semanas de gobierno', *Todo es Historia*, 310 (May 1993), pp. 8-36; Héctor Cámpora, *Cómo cumplí el mandato de Perón*, Buenos Aires 1975

15. Pablo Mandelevich, 'El Brujo José López Rega', *Todo es Historia*, 375 (October 1998), pp. 8-29; Marcelo Larraquy, *López Rega: la biografía*, Buenos Aires 2004

16. Horacio Verbitsky, *Ezeiza*, Buenos Aires 1995; José Pablo Feinmann, *López Rega: la cara oscura de Perón*, Buenos Aires 1987

בספטמבר שוב נערכו בחירות לנשיאות. פרון, שהתמודד הפעם בעצמו על התפקיד, זכה ביותר מ־60 אחוז מן הקולות. ב־12 באוקטובר 1973, כשהוא בן 78, החל את כהונתו השלישית (והאחרונה) כנשיא ארגנטינה. חזרתו לשלטון נתפסה הן בעיני הימין והן בעיני השמאל כמקור, אחרון אולי, של תקווה. נדמה היה שהנה בא סוף־סוף מזור לתחלואיה של הרפובליקה והגיע הקץ להתפוררות הפוליטית, החברתית והכלכלית שממנה סבלה זה כשני עשורים. הציפייה היתה שפרון יוכל להוביל עתה לשיתוף־פעולה בין מגזרים חברתיים שונים, בראש ובראשונה בין המעסיקים לפועלים, ולהבטיח שיקום לאומי.

בחירתו של פרון היתה כהודאה של הצבא בכשלון נסיונו לבלום את התסיסה הפרוניסטית והשמאלית. הטרור הפוליטי רשם שיאים חדשים. המונטונרוס הכריזו מלחמה גלויה על ראשי האיגודים המקצועיים, שאותם הגדירו בוגדים ומשתפי פעולה עם אויבי העם. בספטמבר, יומיים לאחר נצחון פרון בבחירות, הם חטפו ורצחו את מזכ"ל הקונפדרציה של העובדים, ה־CGT, חוסה רוצ'י (Rucci).[17] חטיפות ורציחות הפכו כמעט לעניין שבשגרה בארגנטינה של הימים ההם. גם לאחר השבעתו של פרון לא פסק גל הטרור. 'הצבא המהפכני של העם' (Ejército Revolucionario del Pueblo - ERP) – תנועת הגרילה הלא־פרוניסטית החשובה ביותר, שהיתה למעשה הזרוע הצבאית של 'מפלגת הפועלים המהפכנית' הטרוצקיסטית – חידש את לחימת הגרילה. בינואר 1974 תקף הארגון בסיס צבאי באסוּל (Azul) שבפרובינציה של בואנוס איירס ורצח שני קציני צבא בכירים לפני שנהדף משם. האירוע היה בבחינת קריאת תיגר על הממשלה והצבא. בימין התרחבה פעילות 'הברית הארגנטינית האנטי־קומוניסטית' (Alianza Anti-Comunista Argentina), הידועה בראשי התיבות שלה AAA, והיא חטפה וחיסלה פעילים של השמאל.[81]

פרון ביקש לשים קץ לאלימות ולכונן סולידריות לאומית. צירוף מקרים גלובלי הביא לידי שיפור המצב הכלכלי בארגנטינה. הכנסות היצוא ויתרות מטבע החוץ גדלו, למרות משבר הנפט העולמי שהחל בסוף אותה שנה, והדבר נזקף לזכותו של המנהיג הפופוליסטי. האינפלציה נבלמה והחלה יורדת, וגם שיעור האבטלה עמד בסימן ירידה. במקביל התייצבה ואף התחזקה התמיכה הציבורית בפרון. הנשיא חש ששלטונו איתן מספיק כדי לסלק מן התנועה הנושאת את שמו יסודות שמאליים ומהפכניים שזכו בעבר לברכתו, כל עוד נאבקו במשטר הצבאי. עתה הם נתפסו רק כמכשול למדיניות פרגמטית, כאיום על מנהיגותו וכסכנה ליציבות שלטונו. הנוער הפרוניסטי והמונטונרוס החלו נדחקים החוצה, עד שב־1

17. על המונטונרוס ראו: María José Moyano, *Argentina's Last Patrol: Armed Struggle, 1969-1979*, New Haven, CT and London 1995; Richard Gillespie, *Soldados de Perón: Los Montoneros*, Buenos Aires 1987. על רוצ'י: Santiago Senén González, 'José Ignacio Rucci – "El soldado de Perón" ', *Todo es Historia*, 314 (September 1993), pp. 15-20

18. Ignacio González Jansen, *La triple A*, Buenos Aires 1986. על האווירה באותם ימים ראו ספרו של אנדרו גרהם־יול, **מצב של פחד**, ירושלים 1998.

במאי 1974 הכריז פרון רשמית על קרע וניתוק. זה היה בהפגנת המונים שהתקיימה בכיכר מאי, הזירה הציבורית והסמלית שבה נולדה ב־17 באוקטובר 1945 התנועה הפרוניסטית.[19] בנאומו הבהיר הנשיא כי 'הממשלה מחויבת לשחרור המדינה, לא רק מעול הקולוניאליזם [...] אלא גם מן המסתננים הבוגדניים הפועלים מבפנים, ואשר הם מסוכנים יותר מאלה הפועלים מבחוץ'. עשרות אלפים מתומכי השמאל הפרוניסטי הפנו אפוא את גבם לפרון והחלו צועדים עם התופים והכרזות שלהם אל מחוץ לכיכר, שנותרה ריקה למחצה. זה היה קרע פומבי ולפיכך סופי בין פרון לבין השמאל בתנועתו.

שבועות ספורים אחר־כך, ב־1 ביולי 1974, מת ממחלה המנהיג הפוליטי הבולט ביותר בארגנטינה של המאה ה־20. הוא הותיר את הנשיאות בידי סגניתו ורעייתו, מריה אסטלה מרטינס דה פרון, הידועה בשם הבמה שלה איסבל, או כאמור בכינוי איסבליטה.

הפרוניזם מעורר חשש מפני אנטישמיות

מאז ביקורו הראשון של פרון בארגנטינה בנובמבר 1972, בניסיון להכין את נאמניו לבחירות לנשיאות ולכונן חזית אלקטורלית רחבה,[20] החלו מתפרסמות בעיתונות העברית כתבות על המצב בארץ זו ועל החברה השסועה שלה, כמו גם על פרון והפרוניזם.[21] במאמר נרחב בעיתון הארץ בעקבות מסעו של פרון למולדתו כתב אברהם פז על מנהיגותו הכריזמטית של פרון ועל פרקי חייו השונים מאז עלה לראשונה לנשיאות בשנת 1946, אך בלא דיון של ממש במשנתו הפוליטית.[22] למחרת התפרסמו בעיתון שתי כתבות על פרון ובשתיהן הובעה דאגה מההשלכות האפשריות של חזרתו של פרון על יהודי ארגנטינה, קהילה שמנתה אז כ־300,000 נפש.[23] בכתבה אחת הועלו חששותיהם של יהודי בואנוס איירס מפני 'גל חדש

19. על ה־17 באוקטובר כאירוע מכונן של התנועה הפרוניסטית ראו: Juan Carlos Torre (comp.), *El 17 de octubre de 1945*, Buenos Aires 1995; Santiago Senén González y Gabriel D. Lerman (comps.), *El 17 de octubre de 1945: Antes, durante y después*, Buenos Aires 2005

20. פרון נחת בבואנוס איירס עם פמליה גדולה ב־17 בנובמבר 1972. השלטונות אסרו על תומכיו לקיים הפגנות באותו היום והכריזו על יום חופשה בתשלום כדי למנוע מן האיגודים המקצועיים הפרוניסטיים לקיים שביתה כללית. תחנות הרדיו הועמדו תחת שמירה משטרתית. בדרך לנמל התעופה הוקמו מחסומי דרכים והאזור שסביב השדה הוכרז שטח צבאי סגור. ראו: Ernesto Golder, 'Hace 20 años: el retorno de Perón', *Todo es Historia*, 304 (November 1992), pp. 8-31

21. כבר בדצמבר 1964 הכריז פרון על חזרתו לארגנטינה. הוא המריא לדרום אמריקה, אך בחניית ביניים של המטוס בברזיל אילצו אותו השלטונות לשוב לספרד.

22. 'מההדחה ועד השיבה', **הארץ**, 20 בנובמבר 1972.

23. על גודלה של הקהילה היהודית בארגנטינה במחצית השנייה של המאה ה־20 יש מחלוקת בין היסטוריונים ודמוגרפים. ראו: Sergio DellaPergola, 'Demographic Trends of Latin American Jewry', in: Judith Laikin Elkin and Gilbert W. Merkx (eds.), *The Jewish Presence in Latin*

של אנטישמיות' והאחרת קשרה אף היא בין פרון לבין האפשרות של התפרצות אנטישמית בארגנטינה.[24] כשבעה חודשים לאחר מכן דיווח הארץ כי 'פרון הבטיח למשלחת ישראלית עמדה ידידותית מהפרוניסטים', אך העיתון מיהר להביע הסתייגות בצטטו 'מקורות' אנונימיים שציינו ש'כאשר היה פרון בשלטון [...] לא גילתה ממשלתו ידידות יתרה כלפי ישראל והתייחסה באנטישמיות ליהדות ארגנטינה'[25] – שתי טענות שהמחקר ההיסטורי של השנים האחרונות הפריך לגמרי.[26] באותו גיליון אפיין הארץ את הפרוניזם כתנועה פוליטית כוחנית, המתבססת על כוחות גרילה. דימויו של הפרוניזם בגיליון זה הוא שלילי בתכלית.

לעומת זאת, **דבר**, שהיה מזוהה עם מפלגת העבודה, יורשתה וממשיכתה של מפא"י בשלטון, פורסמו ביוני 1973 כתבות המדגישות את היחס הפרו־ישראלי של ממשלת ארגנטינה. באחת הודגש כי באחד הפורומים הבין־לאומיים דחו הארגנטינים תביעה ערבית לגרש את הנציגים הישראלים, וכך נקטו עמדה מאוזנת כלפי הסכסוך הערבי־ישראלי ונגררו ל'פולמוס' עם הסורים. ואילו בכתבה אחרת הודגש כי השבועון הפרוניסטי מאז'וריה (*Mayoría*) פרסם מאמר ראשי שכותרתו 'רבע מאה לישראל – דוגמא למופת של תחיה ואמונה לאומית'.[27] **דבר** אף הבליט את עובדת היותו של שר האוצר בממשלה הפרוניסטית יהודי, ומסר פרטים ביוגרפיים על חוסה בר חלברד (Gelbard), שעמד בראש קונפדרציית העסקים (CGE) ושימש איש הקשר של פרון עם המגזר העסקי.[28] אפשר לראות בבירור שאמת־המידה המרכזית שלפיה שפט **דבר** את מאפייניהן של ממשלות שונות בעולם היה יחסן למדינת ישראל ולסכסוך במזרח התיכון. על־פי אמת־מידה זו אפיין **דבר** את המשטר הארגנטיני כתומך

133; U.O. Schmelz, 'Evaluación crítica de las estimaciones-*America*, Boston 1987, pp. 85
de población judía en la Argentina', in: Comité Judío Americano, *Comunidades judías*
de Latino América, 1973-1975, Buenos Aires 1977, pp. 198-223. על מאפייניה של הקהילה
באותה התקופה ראו: חיים אבני, יהדות ארגנטינה: מעמדה החברתי ודמותה הארגונית, ירושלים
1972.

24. הארץ, 21 בנובמבר 1972.
25. הארץ, 14 ביוני 1973.
26. ראו עבודותיהם של ריין, סנקמן וקליץ' (לעיל הערה 5). על יחסו של פרון ליהודים עד נפילת משטרו בשנת 1955 ראו גם: Jeffrey Marder, 'The *Organización Israelita Argentina*: Between Perón and the Jews', *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 20, 39-40 (1995), pp. 125-152; Leonardo Senkman, 'The Response of the First Peronist 1954: A Necessary Reassessment', *Judaica*-Government to Antisemitic Discourse, 1946 *Latinoamerican*, 3 (1997), pp. 175-206; Lawrence D. Bell, 'The Jews and Perón: Communal Politics and National Identity in Peronist Argentina, 1946-1955', Ph.D. dissertation, Ohio State University 2002
27. דבר, 5 ו־15 ביוני 1973.
28. אגון פרידלר, 'שר יהודי בארגנטינה', דבר, 18 ביוני 1973. ביוגרפיה של חלברד ראו: María Seoane, *El burgués maldito*, Buenos Aires 1998

בישראל ולכן זכאי לאהדתה, בלי להתייחס לסוגיות ארגנטיניות פנימיות, או אפילו לעניינים הקשורים לקהילה היהודית המקומית. גישה זו משתלבת היטב הן באופן סיקורה של העיתונות הישראלית נושאים בין־לאומיים והן בסדר היום הפוליטי הישראלי, אז כהיום.

ערב שובו של פרון לארגנטינה, ביוני 1973, שיגרה ישראל משלחת של משרד החוץ לפגישה עם המנהיג הארגנטיני במדריד. בראש המשלחת עמד יעקב צור, ששימש כאמור שגרירה הראשון של ישראל בבואנוס איירס בתקופת נשיאותו הראשונה של פרון, ואליו התלוו יואל בר־רומי, מנהל מחלקת דרום אמריקה במשרד החוץ, ורפאל מגדל, הקונסול הכללי של ישראל בליסבון (ישראל לא קיימה קשרים דיפלומטיים עם ספרד עד שנת 1986).[29] מטרת הפגישה היתה לגרום לפרון להפגין את יחסו החיובי לישראל נוכח מה שהצטייר כלחצים הולכים וגוברים של ממשלות ערב על ממשלת ארגנטינה ועל חוגים פרוניסטיים שונים.[30] ביקור של שבעה שגרירים של מדינות ערביות במעונו של פרון בספרד זמן קצר קודם לכן הדליק נורה אדומה בירושלים. העיתונות הישראלית סיקרה בהרחבה את הפגישה. מעריב הדגיש את הממד האישי של המפגש: 'גנרל פרון התחבק במדריד עם שליח משרד החוץ הישראלי: פגישה נרגשת נערכה'.[31] הפגישה הצטיירה כהצלחה דיפלומטית ישראלית ופרון הוצג כמי שהביע עמדה פרו־ישראלית מובהקת. 'זוהי פתיחה טובה ליחסים המתרקמים בין ישראל למשטר החדש בארגנטינה', כתב סופר מעריב. בסיקורו את המתרחש בארגנטינה הדגיש עיתון ערב זה במיוחד את הממד היהודי והישראלי של האירועים והעניק תשומת לב פחותה לסוגיות אחרות של פוליטיקה, חברה וכלכלה בארגנטינה. גם דיווחו של דבר על פגישת צור ופרון הבליט את יחסו החיובי של פרון לישראל.[32] העיתון הדגיש במאמר המערכת שלו את היותו של פרון 'אחת הדמויות הבולטות בשלושים השנים האחרונות בזירה'. במאמר מכונה אמנם פרון 'ישיש, שבתקופת שלטונו עשה בעצמו משגים לא מועטים', אבל 'הישיש' מוצג כמי שאמור לחזק את ממשלתו של קמפורה וכתומך בישראל ובקהילה היהודית המקומית.[33]

29. בנושא זה ראו: רענן ריין, בצל השואה והאינקוויזיציה: יחסי ישראל עם ספרד של פרנקו, תל־אביב 1995.
30. ריאיון של המחבר עם יואל בר־רומי, ירושלים, 2 בדצמבר 1986.
31. יהושע ביצור, מעריב, 18 ביוני 1973.
32. 'פירון חוזר לארגנטינה', דבר היום, דבר, 21 ביוני 1973.
33. עם זאת, בעת פגישתו של צור עם פרון נכנס לחדר חוסה רוצ'י, מזכ"ל הקונפדרציה של האיגודים המקצועיים, שהיו תחת הגמוניה פרוניסטית, והפגין יחס צונן כלפי האורח מישראל. 'הוא נמנה עם הפלג האנטישמי ושונא ישראל בתוך הסתדרות העובדים', כתב צור בזכרונותיו (כתב־האמנה מס' 4, עמ' 213). אברהם אלון, נציג ההסתדרות הישראלית בבואנוס איירס, לא הופתע מהתנהגותו של רוצ'י, שהתאפיין לדבריו בעמדות אנטישמיות ועוינות כלפי ישראל, כמו גם בקשריו עם הראקציה והימין הקיצוני. ראו: אברהם אלון אל מרדכי חצור, 20 באוגוסט 1973, אה"ע IV-219, תיק מס' 10 א'. מאז החל בתפקידו בראשית שנת 1971 שיגר אלון כמה דיווחים ובהם דאגה מהשפעה גוברת של עמדות לאומניות ואנטישמיות בכמה מן האיגודים המקצועיים של ארגנטינה.

אהדה של ממש כלפי הפרוניזם והזרם השמאלי שלו הראה על המשמר, בטאונה של מפ"ם. העיתון יצר זיקה בין פרוניזם לסוציאליזם. בכתבה שכותרתה 'ימיה היפים של ארגנטינה' ראיינה כתבת העיתון את השר ויקטור שם טוב ממפ"ם, שעמד בראש משלחתה של ישראל ששבה מבואנוס איירס מטקס העברת השלטון לידי הקטור קמפורה.[34] 'התרשמתי מן הסיסמאות וגם משיחות שקיימתי', סיפר שם טוב, 'שיש בארגנטינה מילה חדשה, זו מילה אחת שהיא המפתח ללב העם ורכישת אמונו, והמילה היא סוציאליזם'.[35] בכתבה הובעה תקווה שהמשטר הצבאי בא לקצו ושממשלתו הפרוניסטית של קמפורה תזכה להצלחה. אשר לקהילה היהודית בארגנטינה וליחסי ארגנטינה-ישראל הביע ויקטור שם טוב אופטימיות, והעיתון מתאר כיצד התקבל השר בכבוד ובברכה בכל מקום שביקר.

שבוע לאחר הופעת הריאיון עם שם טוב, ערב הבחירות החדשות לנשיאות ארגנטינה, פרסם על המשמר מאמר שכותרתו 'פרון המנצח, הפרוניזם הפרובלמטי'.[36] במאמר זה הציג העיתון את השאלה: 'לשם מה דרוש פרון לפרוניסטים?', והשיב עליה: 'נוכחותו של פרון דרושה לניאו־פרוניסטים גם, כדי לקבל את ברכתו לנקיטת אמצעים שיהיו דרושים כדי לגשר ואף להכריע בין הכוחות והזרמים השונים אשר מיתוס הפרוניזם נישא בפי כולם'. המחבר ציין את מגבלות כוחו של קמפורה וראה חיוניות בדמותו של פרון כדבק מלכד לקואליציה ההטרוגנית שהתקבצה תחת הדגל הפרוניסטי.

אם נשווה את עמדתו של על המשמר לזו שהפגין העיתון בתקופת שלטונו הראשונה של פרון, נגלה שהעיתון עשה תפנית מעניינת ביחסו אל פרון והפרוניזם. בסוף שנות הארבעים ובראשית שנות החמישים הזדהה על המשמר עם הסוציאליסטים והקומוניסטים הארגנטינים שנאבקו בפרוניזם וראו בו זן של פשיזם דרום אמריקני. ואילו בראשית שנות השבעים מנסה העיתון להדגיש את הממד הסוציאלי ואפילו הסוציאליסטי בדוקטרינה הפרוניסטית ולהאיר בחיוב את פרון. מפ"ם עצמה עברה כברת דרך ארוכה מאז הערצתה את ברית־המועצות של סטלין וחיפשה מודלים חלופיים של סוציאליזם באירופה ובעולם השלישי. מכל מקום, בחירתו של קמפורה לא זכתה לאותה התייחסות נרחבת ביומונים האחרים של ישראל. כפי שהזרמים השונים שבתוך הפרוניזם התאפיינו בקריאה סלקטיבית של הניסיון הפרוניסטי במסגרת מאמציהם לנכס לעצמם את המיתוס הפרוניסטי ולהצדיק את עמדותיהם, כך גם על המשמר אימץ עתה קריאה סלקטיבית, הדומה לזו של השמאל הפרוניסטי בן הזמן.

בין חמשת העיתונים שבחנו, עמדתו של ידיעות אחרונות היא הברורה ביותר. כפי שנראה בהמשך, העיתון ראה את חזרתו של פרון על רקע השסעים החברתיים והפוליטיים

34. דליה שחורי, על המשמר, 17 ביוני 1973.
35. מעניין שגם יעקב צור, עם שובו מן הפגישה עם פרון במדריד, ביקש להסביר לציבור הישראלי שפרון 'מסמל בכל היבשת הדרום אמריקנית את השמאל המהפכני. [...] הוא אינו מרחיק לכת כקסטרו [אבל] [...] בין הקסטרואיזם לפרוניזם המרחק אינו גדול. הם התגלמות התופעה הלטינו אמריקנית של עליית השכבות העניות'. ראו: אלי אייל, 'גם פרון במתווכים', מעריב (ימים ולילות), 20 ביולי 1973, עמ' 10-11, 47.
36. על המשמר, 24 ביוני 1973.

בארגנטינה בת הזמן כאילו מדובר בטלנובלה. היחס היה מזלזל ומתנשא. ב־12 ביוני פרסם ידיעות אחרונות צילום ובו נראו פרנקו, פרון וקמפורה יחדיו במדריד. לצילום הרדיו של סוכנות Associated Press צירף העיתון את הכיתוב: 'הרודן, הנשיא והשליט [...]'.[37]

הטבח באסייסה

את עימות הדמים בין המחנות הפרוניסטיים סמוך לאסייסה, נמל התעופה של בואנוס איירס שבו היה אמור פרון לנחות, הכתיר ידיעות אחרונות בכותרת 'באו לקבל את פני פרון ונתקלו באש'. לדברי העיתון, כשני מיליון בני־אדם המתינו לפרון והאשמים בטבח היו 'טרוצקיסטים', שהחלו לירות לעבר קבוצות פרוניסטיות. בפסקה שלאחר מכן מכונים היורים 'מרקסיסטים'.

בהארץ, לעומת זאת, הדיווח על ההתרחשויות באסייסה היה משמעותי יותר ומלִווה בפרשנות בנוגע לפיצול הפנימי בתוך המחנה הפרוניסטי. העיתון קשר בין 'מרחץ הדמים' לבין חולשתו של קמפורה: 'בינתיים דומה כאילו פרון נבחר לנשיא וקמפורה הוא רק ראש ממשלתו'.[38] בצד תיאור השמחה העממית לרגל שובו של פרון התייחס הארץ בביקורתיות ובספקנות אל המתרחש בתנועה הפרוניסטית: 'הפעלת המיליציה הפרוניסטית החזירה לזירה משטרה מפלגתית מזוינת – משטרה אשר אף אינה מסוגלת להבטיח את השלום בתוך המחנה הפרוניסטי'.

מעריב פרסם בעמודו הראשון כתבה שכותרתה 'מרחץ דמים' בלוויית תצלום, אך שלא כמו בהארץ אין בכתבה פרשנות פוליטית של ממש, אלא ניסיון לתאר בפירוט את תקריות האש וההרג: "שלושה עשר אנשים נהרגו ו־250 נפצעו או נפגעו בקרב הדמים, שבו נהפך מה שצריך היה להיות מסע הניצחון של חואן פרון שחזר לארגנטינה לאחר 18 שנות גלות למרחץ דמים וחזיון זוועה'.[39]

הסיקור בעל המשמר ובדבר היה מצומצם בהיקפו. דבר מסר על '20 הרוגים בארגנטינה' והוסיף מידע על מהלכיו של קמפורה בעקבות התקרית.[40] על המשמר שנחרד מן האירועים כתב בהסתמכו על דיווחי סוכנויות הידיעות הבין־לאומיות: '20 נהרגו ו־300 נפצעו בקרב היריות שציין את שובו של פרון: היריות פרצו בין שמאלנים קיצוניים שתמכו בהם אנשי גרילה עירוניים, פרוניסטים לשעבר, הדורשים מולדת סוציאליסטית, ובין פרוניסטים אורתודוכסים שסיסמתם היא מולדת פרוניסטית'.[41]

37. ידיעות אחרונות, 21 ביוני 1973.
38. הארץ, 22 ביוני 1973.
39. מעריב, 21 ביוני 1973.
40. דבר, 22 ביוני 1973.
41. על המשמר, 22 ביוני 1973. לעניין זה ראו גם: הצופה, 22 ביוני 1973.

בחירתו של פרון לנשיאות

נצחונו של פרון בבחירות לנשיאות בספטמבר 1973 יצר, לזמן־מה לפחות, מצב ברור יותר, אף שהבעיות שעמן היתה ארגנטינה צריכה להתמודד היו רחוקות מפתרון. **דבר** כבטאונה של הסתדרות הפועלים קיבל בברכה את בחירתו של פרון והציגו כשליח הפועלים, שבחירתו מגלמת בתוכה הבטחה לדמוקרטיזציה, בייחוד לנוכח המתרחש בצ׳ילה השכנה. ׳צחוק הגורל הוא׳, נכתב **בדבר**, ׳כי לאחר חיסול המשטר הדמוקרטי בצ׳ילה הפכה ארגנטינה למדינה הדמוקרטית בהא הידיעה בדרום היבשת׳. לקוראיו הזכיר העיתון כי פרון הוא ש׳הביא לפוליטיזציה של השכבות העממיות של הפועלים ופעל לשיפור מצבן. [...] הן הממשלות הדמוקרטיות והן המשטרים הצבאיים לא הצליחו להשכיח את רישומו בקרב שכבות אלו׳.[42] **דבר** הדגיש אפוא את אופן הבחירה הדמוקרטי של פרון ואת הבסיס החברתי העיקרי שעליו נשענה גם ממשלתו החדשה, ׳השכבות העממיות של הפועלים׳.

בעיתונים אחרים הוצגה בחירתו של פרון באופן שונה ונלהב פחות. עורך חדשות החוץ של **מעריב**, שאול בן־חיים, הציג את פרון לא כנציגו של רצון העם ואת בחירתו לא כתוצאה של תהליך דמוקרטי של ממש, אלא כניצחון המובהק של הרגש על השכל ועל שיקול הדעת. תחת הכותרת ׳גם הטרוצקיסטים בעד פרון׳ לגלג **מעריב** על פרון כנשיא ש־100 אחוז של הציבור הארגנטיני תומכים בו, גם אם הדבר מגיע לכדי אבסורד.[43] ואכן הפועלים והאיגודים המקצועיים קיוו שחזרתו של הפרוניזם תבטיח מדיניות כלכלית שתגן על האינטרסים שלהם; בעלי הרכוש ראו בפרון מעין גרסה ארגנטינית של שארל דה גול, סמל היציבות השמרנית ומחסום בפני המהפכנות והאנרכיה; ואילו בעיני השמאל הלאומי היה פרון המנהיג היחיד שיוכל להבטיח מאבק אנטי־אימפריאליסטי, שיעדו שחרור לאומי. השגריר יעקב צור, שכיהן עתה כיושב־ראש הדירקטוריון של קרן קימת לישראל, עמד בראש משלחת ישראל לטקס השבעתו של פרון, וגם הוא כתב:

> בשובו לבירת ארגנטינה דומה היה שאומה מפולגת זו נתאחדה דרך־נס; שמרנים, לאומנים וריאקציונרים מזה, שוחרי קידמה, ליברלים ומהפכנים מזה, אלה ואלה היו מפטירים ואומרים: הלוואי ויאריך ימים. לעת זקנה הופיע בזירה המדינית בדמות הגואל ובידו תרופת הקסמים לכל מדווי המדינה. התקיימו בו מאווייהם של שוחרי הסדר והמשטר התקיף וכמיהתם לשלטון חזק – ולעומתם חלומותיו של הנוער התוסס באוניברסיטאות שנשא נפשו למהפכה. איש לא ידע להסביר כיצד מתיישבים הניגודים הללו בדימוי מורכב זה, אבל התשובה לכל הקושיות היתה: פרון.[44]

42. **דבר**, 25 בספטמבר 1973.
43. **מעריב**, 23 בספטמבר 1973.
44. צור, כתב־האמנה מס׳ 4, עמ׳ 216.

במאמרו במעריב העמיד בן־חיים בסימן שאלה את יכולתו של פרון לשלוט ביעילות במתרחש בארגנטינה בשל בעיות הבריאות שלו, המצע הפוליטי המעורפל שלו והיעדר שיקול דעת בקרב העם הארגנטיני, שלא הביא בחשבון כל שיקול מלבד הכריזמה של המנהיג הקשיש. לדבריו: 'פרון שב כשהוא דומה לציור מודרני. כל אחד רואה בו ממאווייו נפשו'.

ביקורתי עוד יותר היה מאמרו של הסופר חנוך ברטוב, שביקש לתאר תהליכים באמריקה הלטינית בעקבות ההפיכה הצבאית העקובה מדם ששמה קץ לשלטונו של הנשיא המרקסיסטי הנבחר סלוודור איינדה (Allende).[45] ברטוב ייחד חלק ממאמרו לדברים קשים על פרון, 'דיקטאטור ישיש שתינה אהבים בגלוי עם הפאשיזם ושמונה עשרה שנה חסה בצילו של פרנקו, חזר לארצו כמנצח ועלה חזרה לכס הנשיאות'. ברטוב, מחברם של רומנים כמו **החשבון והנפש**, **הבדאי**, **באמצע הרומן** ושל הביוגרפיה של רמטכ"ל מלחמת יום הכיפורים דוד (דדו) אלעזר, אינו חוסך מקוראיו את אכזבתו מהמצב בארגנטינה והוא מלעיג בהתנשאות על תושביה: 'הבוחרים האלה, הגאוצ'וס העלובים המבקשים כאריזמה, המבקשים חוק וסדר, המעריצים עד היום את אוויטה'. המסר שביקשו שני המאמרים במעריב להעביר הוא: ארגנטינה היא מדינה שאינה חברה במועדון המדינות המפותחות של המערב, שבהן יש כביכול ציבור מצביעים משכיל ובעל שיקול דעת, אלא מדינת 'עולם שלישי' מתפתחת שהבוחרים בה נסחפים אחר הדמגוגיה של מנהיג כריזמטי, כשהם שבויים בנוסטלגיה ל'תור זהב אבוד' כלשהו, ואינם חושבים על התוכן הפוליטי במצעו של אותו פוליטיקאי או שוקלים מה הם סיכוייו האמיתיים להביא לידי שינוי בארצם.

על אף ההבדלים המשמעותיים בהשקפותיהם הפוליטיות, כתב גם על המשמר על בחירתו של פרון ברוח דומה, שבוי גם הוא בסטראוטיפים ובהתנשאות, אף כי חותר לניתוח אידאולוגי משמעותי יותר כבטאונה של מפלגה סוציאליסטית: 'העניינים שם [בארגנטינה] אינה מתנהלים דווקא על פי ההיגיון הצרוף והתבונה המדינית [...] הפרוניזם הוא חזיון מיוחד במינו בארגנטינה, מעין תערובת של גורמים וגינונים פשיסטיים ואידיאולוגיה סוציאליסטית, לא מרקסיסטית, המכונה חוסטיסיאליזם'.[46] מכל מקום, על המשמר הפגין כאמור פחות עוינות כלפי הפרוניזם, אם כי מידה של הסתייגות מן הדוקטרינה הסוציאליסטית הלא מספיק מרקסיסטית שלו. העיתון הציג את פרון כברֵרת מחדל והביע תקווה שבכוח הכריזמה שלו ובחסד הנוסטלגי שזוכרים לו בוחריו הוא יוכל לאחד את האומה הארגנטינית.

45. חנוך ברטוב, 'ויווא זאפאטא', מעריב, 25 בספטמבר 1973, עמ' 5.

46. על המשמר, 25 ביוני 1973. חוסטיסיאליזם היה כינויה של הדוקטרינה הפרוניסטית. מקורו של המושג במילה 'צדק', justicia. הכינוי נועד להדגיש את חתירת הפרוניזם לצדק חברתי. לדיון במרכיבים האידאולוגיים של הפרוניזם ראו: Alberto Ciria, *Perón y el justicialismo*, Buenos Aires 1971; Juan Corradi, 'Between Corporatism and Insurgency: The Sources of Ambivalence in Peronist Ideology', in: Morris Blachman and Ronald Hellman (eds.), *Terms of Conflict: Ideology in Latin American Politics*, Philadelphia 1977; Mariano Plotkin, 'La ideología de Perón: rupturas y continuidades', in: Samuel Amaral y Mariano Plotkin (comps.), *Perón del exilio al poder*, Buenos Aires 1993

הארץ נקט גם הפעם טון ענייני ואובייקטיבי כביכול. הוא הביא בעמודו הראשון את תוצאות הבחירות בארגנטינה,[47] ולמחרת פרסם מאמר פרשני המנתח את משמעות התוצאות ואת האתגרים העומדים לפני פרון. העיתון הדגיש שאחוז ההצבעה היה גבוה מן התחזיות, אף־על־פי שאיסבל, שלא היתה דמות פופולרית, היתה שותפה למירוץ הבחירות כסגניתו של פרון, דבר שלפי הארץ התנגדו לו רוב הארגנטינים. פרון, כך נכתב, מודע היטב לצל הכבד שהטילה ההפיכה הצבאית בצ׳ילה השכנה על ההתרחשויות הפוליטיות בארגנטינה, אבל זהו רק אחד מן הקשיים הניצבים לפניו. המאמר מנתח את שלל הבעיות שממשלת פרון צריכה להתמודד אתן בהדגישו את היכולת שהפגין בעבר הקאודיליו הארגנטיני לצלוח מכשולים שכאלה. במאמר של הארץ אין תנועה או מפלגה פרוניסטית, יש רק מנהיג כריזמטי הנקרא לדגל כדי להציל את ארגנטינה מפני התמוטטות: ׳פוליטיקאים כמעט מכל הגוונים בארגנטינה סבורים כי אם יש אדם שמסוגל להטיל את מרותו על השמאל והימין כאחד ולשים קץ לטרור הרי זה פרון׳.

הבוטה ביותר היה ידיעות אחרונות. בצד תמונתו של פרון המחייך פורסם מאמר מאת שלמה שמגר, שכותרתו לא הותירה כל מקום לספק אצל הקוראים: ׳בחירת פרון – טרגדיה לארגנטינה׳;[48] ׳פרון [...] עלה מקרב כת הקצונה, אבל הוא היה הפיקח מכולם: הוא ידע להחניף להמונים, לעטוף את משטרו ב״אידיאולוגיה״ אופורטוניסטית שקרא לה ״חוסטיסיאליזם״. [...] בעקבות תרגילים פוליטיים אפלים חזר פרון לארצו ולכסא ממנו גורש לפני 18 שנים, טרם שהספיק לשלם את מחיר כישלונו׳. אבל סופו של המאמר הביא לשיא את הגישה התוקפנית־הסנסציונליסטית של העיתון: ׳חואן פרון הוא דחליל, דימגוג זקן שלא הספיקו לעשות בו שפטים, כאשר נמלט מארצו ב־1955. זהו מחדל, שארגנטינה עוד עלולה לשלם בגללו ביוקר בזמן הקרוב׳.

מסקירת העיתונים העבריים ודיווחיהם על בחירתו של פרון עולה התייחסות נרחבת לקשיים האובייקטיביים שהיו עומדים בדרכו של כל נשיא ארגנטיני בעת ההיא: המתחים בין הצבא למערכת הפוליטית המפלגתית; השסעים בתוך התנועה הפרוניסטית; המחלוקות בין שמאל וימין; וכמובן הקשיים הכלכליים והאינפלציה הדוהרת. אבל אפשר להבחין בין עמדות העיתונים. בעוד דבר נטה לקוות שפרון הוא התשובה הנאותה למשבר הפוליטי והכלכלי בארגנטינה, הרי הארץ הציג עמדה ניטרלית יותר, ואילו מעריב בלשון דרמטית ניבא לארגנטינה פורענות בטרם החל פרון את יומו הראשון כנשיא שנבחר בשלישית. על המשמר הציג קו לא עקיב כלפי פרון, אך גילה יותר אהדה כלפי ממשלתו מכפי שהיה אפשר לקרוא בעיתוני הצהריים, מעריב וידיעות אחרונות. כל העיתונים הדגישו את מנהיגותו הכריזמטית של פרון ואת העובדה שבמצב הכאוטי שנמצאת בו ארגנטינה, הוא היחיד אולי המסוגל להבטיח ׳סדר ויציבות׳. הקורא הישראלי היה עשוי להתרשם כי אף שפרון לא היה

47. הארץ, 24 בספטמבר 1973.
48. ידיעות אחרונות, 25 בספטמבר 1973.

מנהיג שמושגי הדמוקרטיה היו נר לרגליו, הוא נבחר לנשיאות בבחירות דמוקרטיות וכי טמון בבחירתו סיכוי לחלץ את ארגנטינה מן המשבר המתמשך שהיא נתונה בו.

הצל של לופס רגה

בחודשים הראשונים לשלטונו של פרון העניקה התקשורת הישראלית תשומת לב מעטה למתרחש בארגנטינה. מלחמת יום הכיפורים והטלטלה שפקדה את החברה הישראלית ואת המערכת הפוליטית במהלך הקרבות ובחודשים שלאחר מכן מסבירים את צמצום העניין, לזמן־מה לפחות, במתרחש בדרום אמריקה.[49] עם זאת, משלחת ישראלית השתתפה, בעיצומה של המלחמה, בטקס ההשבעה של פרון. בראש המשלחת עמדו יעקב צור והשגריר בבואנוס איירס, אליעזר דורון. עיתוני ישראל דיווחו שהמשלחת התקבלה בברכה.[50] המלחמה פרצה שלושה ימים לפני הטקס, אולם במשרד החוץ בירושלים הוחלט שצור ייצא בכל זאת לארגנטינה. עם בואו לשם משך צור את תשומת לבם של העיתונאים הזרים שביקשו ממנו מידע ופרשנות על המתרחש בחזיתות המלחמה בסיני וברמת הגולן.

כאן מן הראוי לציין שערב מלחמת יום הכיפורים היתה הקהילה היהודית בארגנטינה מפוצלת מתמיד. סביב חגיגות ה־25 להקמתה של מדינת ישראל התפצלה ההסתדרות הציונית משפרשו ממנה מפלגות הימין הציוני, ואילו בחגיגות שנערכו באצטדיון הלונה־פארק שבבואנוס איירס, רק בחודש אוגוסט,[51] הובך סגן יושב־ראש הכנסת יצחק נבון, הנציג הישראלי הרשמי לאירוע, כאשר נוער ציוני שמאלי השמיע קריאות בגנות אפליית הערבים במדינת ישראל ודיכוי הפלסטינים בשטחים הכבושים.[52] צעירים יהודים רבים, ובעיקר אלה הלומדים באוניברסיטאות, היו שקועים בראש ובראשונה בהתרחשויות שפקדו את ארגנטינה וגם הם היו חדורים בציפייה לתקופה החדשה שתחל עם שובו של הפרוניזם לשלטון. עמדותיו של האגף השמאלי של הפרוניזם – שהתאפיינו בגישה ביקורתית כלפי ארצות־הברית

49. למחקר חדש על מלחמת יום הכיפורים ראו: Abraham Rabinovich, *The Yom Kippur War: The Epic Encounter that Transformed the Middle East*, New York 2004

50. **הארץ** ו**דבר**, 17 ו־23 באוקטובר 1973; *Aurora*, 17 October 1973. ראו גם: צור, **כתב־האמנה** מס׳ 4, עמ׳ 213-216.

51. הפדרציה הציונית בארגנטינה החליטה לדחות את החגיגות על רקע האווירה המתוחה ששררה בארגנטינה לקראת השבעתו של קמפורה לנשיאות. רב אלוף (מיל׳) חיים לסקוב, שעמד לטוס לארגנטינה לאירועים אלה, נאלץ לבטל את צאתו לשם. ראו: ׳נדחה חג הכ״ה לישראל בארגנטינה׳, **מעריב**, 30 במאי 1973.

52. ראו מאמרו של נתן לרנר, ׳אמריקה הלאטינית: קורות׳, ועדותו של יעקב צור, בתוך: משה דייויס (עורך), **הזדהות האומה עם המדינה בעקבות מלחמת יום הכיפורים**, ירושלים 1975.

וכלפי ישראל בעלת־בריתה המזרח־תיכונית ובגישה אוהדת לתנועות שחרור לאומי בעולם השלישי ובכלל זה התנועה הפלסטינית – מצאו הד גם בקרב צעירים אלה.[53]

מצד אחד, העניין שגילו יהודי ארגנטינה באותם ימים במתרחש בישראל היה קטן מן הצפוי, אם משום שתשומת לבם הופנתה לאירועים הדרמטיים בארצם עם שובו של פרון ובחירתו לנשיא לאחר שורה של טלטלות ותהפוכות פנימיות, ואם משום שהניחו, בהסתמך על מלחמת 1967, שישראל צפויה לנצח ובמהרה.[54] יעקב צור ציין כי 'היהודים האמינו שגם במלחמה זו, כמו לפני שש שנים, אין ישראל מגלה את היקף ניצחונותיה כדי למנוע התערבות של המעצמות הגדולות, וראשי הציבור התייחסו בביטול לידיעות שהגיעו מבירות ערב, גם כאשר היו נכונות (כך למשל הודעת סוריה על כיבוש מוצב החרמון), כי התרגלו להתפארות שווא של הערבים'.[55] רק עם התמשכות המלחמה החל מתעורר חשש של ממש. מצד אחר, במלחמה זו, יותר מאשר במלחמות ישראל הקודמות, היו בין המגויסים, ולכן גם בין ההרוגים והפצועים, בני משפחותיהם של יהודי ארגנטינה שהיגרו במהלך השנים לישראל והתערו בה. נתן לרנר, מי שהיה בשלהי שנות החמישים סגן נשיא הדאי"א (Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas), ארגון הגג של יהודי ארגנטינה, הדגיש כי 'המלחמה הביאה לחידוש הסולידאריות היהודית בחוגים שבעבר התבדלו ממסגרת פעולות קהילתיות קונבנציונאליות, בפרט קבוצות בעלות נטיות שמאלניות. אלה היו פעילים [עתה] בארגונן של אסיפות פומביות ובעידוד פרסומן של הודעות פרו ישראליות על ידי לא יהודים'.[56] מאות צעירים יהודים נרשמו להתנדב להילחם להגנת ישראל, אך בפועל מרביתם לא הגיעו למזרח התיכון. אחרים ארגנו פעילויות הסברה בקרב ציבורים יהודים ושאינם יהודים.[57]

מכל מקום, מי שציפו לנס עם כניסתו המחודשת של פרון אל ארמון הנשיאות התאכזבו. פרון כבר היה בסתיו חייו: קשיש, חולה ומוקף עוזרים, שמקצתם לפחות עוררו סימני שאלה בהתנהגותם. הבולט שבהם היה לופס רגה, שמאז מאי 1973 כיהן כשר הרווחה החברתית. לופס רגה שירת בתפקיד זוטר במשטרה הפדרלית עד שנת 1961. בעת שירותו חיבר ספר של 740 עמודים בשם אסטרולוגיה אזוטרית (*Astrología esotérica*), הכתוב בשפה מעורפלת ובו תאוריות מוזרות על 'הצבעים של שמות ושל מדינות' ועל חשיבותם של סגנונות שונים

53. לעניין זה ראו: חיים אבני, הנוער היהודי האוניברסיטאי בארגנטינה והציבור המאורגן, ירושלים 1971.
54. לתגובת יהודי ארגנטינה על מלחמת 1967 ראו: חיים אבני, 'האמנם מפנה? מלחמת ששת הימים והציבור היהודי המאורגן', יהדות זמננו, 11-12 (1998), עמ' 263-300.
55. עדות צור אצל דייויס, הזדהות האומה עם המדינה בעקבות מלחמת יום הכיפורים, עמ' 237-238.
56. לרנר, 'אמריקה הלאטינית: קורות', בתוך: דייויס, הזדהות האומה עם המדינה בעקבות מלחמת יום הכיפורים, עמ' 116.
57. על תגובות שונות בקרב יהודי ארגנטינה ראו: *Informativo DAIA*, 'Desde la agresión a Israel y al pueblo judío en Iom Kipur al cese del fuego', Buenos Aires 1973, pp. 6-10

של מוסיקה למאפיינים הלאומיים. בגלל תפיסות כאלה זכה לופס רגה בכינוי העממי 'המכשף' (el brujo). לאחר שעזב את המשטרה הצטרף לפרון הגולה כאח סיעודי ובהדרגה צבר עוצמה והיה למזכירו, המנתב כרצונו את לוח הפגישות של פרון ומעודד רק את מי שחפץ ביקרו. רבים הבינו שהנתיב לפרון עובר דרך לופס רגה ולכן מן הראוי לטפח קשרים טובים אתו. מזכ"ל המפלגה הפרוניסטית דאז, חואן מיגל אבאל מדינה (Abal Medina), סיפר כעבור כרבע מאה כי 'ככל שמצב בריאותו של הגנרל הידרדר, כך גדלה השפעתו של לופס רגה. בנובמבר 1972 לא השתתף לופס רגה בשום ישיבה בעלת תוכן פוליטי. הוא רק היה נכנס לישיבות כדי להגיש קפה. בסוף פברואר 1973 הוא כבר השתתף בישיבות והיה משתף את כולם בדעותיו. באפריל הוא כבר ישב בלשכתו של פרון ונטל חלק בכל הישיבות כאחד המנהיגים. לופס רגה היה מתערב בכול, ופרון אִפשר לו את זה'.[58] ואילו אליעזר דורון, שהיה שגריר ישראל בבואנוס איירס בעת חזרתו של פרון, הציג כך את לופס רגה:

> עם שובו של פרון לארגנטינה, נתמנה לשר־הסעד בממשלה ובתפקידו הבלתי־רשמי – ה'ראספוטין' של הנשיאה פרון, אלמנת הנשיא הנפטר. האיש מואשם על ידי רוב רובו של העם הארגנטיני כאיש החשוד בשחיתות־המידות, עריץ, משתלט על פרון בזקנתו ובחולשתו, ורודה בגברת פרון לאחר שעלתה על כס הנשיאות. הוא הצליח לברוח חזרה למדריד לפני ההפיכה הצבאית [של מרס 1976], כשהוא משאיר אחריו מוניטין של ריקא ופוחז, גנב ופושע. [...] יצא לו גם שם של אנטישמי. [...] הוא עוסק באסטרולוגיה ובפארה־פסיכולוגיה וממקורות אלה וכן מלימוד התלמוד והקבלה (כך טען הוא להגנתו), יודע הוא להעריך את העם היהודי ואת כישרונותיו.[59]

לופס רגה נתפס כמי שעודד תפנית פרו־ערבית במדיניות החוץ של ארגנטינה ובייחוד את הידוק הקשרים עם לוב, דבר שעורר דאגה במשרד החוץ בירושלים וגם בקרב יהודים בארגנטינה.[60] לוב היתה ספקית הנפט העיקרית של ארגנטינה ולאחר שלופס רגה חתם עמה על כמה הסכמים כלכליים הוא אמר כי נוכחותם של יהודים בממשלת ארגנטינה העמידה

58. *Página*, 12, 20 June 2003. על ההידרדרות במצבו הבריאותי של פרון בחודשי חייו האחרונים ראו: Andrew Graham-Yool, *Agonía y muerte de Juan Domingo Perón*, Buenos Aires 2000

59. אליעזר דורון, **בתצפית ובעימות: מיומנו של שגריר ישראל**, ירושלים 1978, עמ' 293. בזכרונותיו של צור תואר רגה 'נוכל', 'חסר השכלה, אך בעל יומרות של בקיאות בכול, למן חוכמת אצטגנינות ועד למסתרי הזוהר הקדוש'. ראו: צור, **כתב־האמנה מס' 4**, עמ' 211-212.

60. ביטוי סמלי לקשר המתהדק בין שתי המדינות היה אפשר לראות בהסכם בין 'המכון ללימודי העולם השלישי' (Instituto del Tercer Mundo) של אוניברסיטת בואנוס איירס לבין שגרירות לוב בארגנטינה, ולפיו יופצו בארגנטינה כתבי מועמר קדאפי בספרדית וקובץ מנאומי פרון יופץ בערבית בלוב. ראו: *Aurora*, 28 January 1974

אותה בעמדה לא נוחה במשא־ומתן עם מדינות ערב – רמז ברור לחוסה חלברד.[61] לופס רגה הפך לערוץ שדרכו זכתה 'האנטישמיות הערבית הממלכתית' למידה גדולה יותר מבעבר של השפעה בארגנטינה והיא הצטרפה לרפרטואר המוכר של 'רוצחי האל, קבוצה לאומית תרבותית בלתי מתבוללת, קומוניסטים מהפכנים, קפיטליסטים משחיתי הכלכלה וציונים בעלי אזרחות כפולה – אשר שימשו כאוצר הדימויים של האנטישמיות העממית'.[62]

הימין הפרוניסטי ותומכי רגה הפנו אצבע מאשימה לא רק לעבר שר הכלכלה חלברד, אלא גם כלפי שלושה יהודים בולטים אחרים בארגנטינה, ששירתו כביכול אינטרסים 'זרים': חוליו ברונר (Bronner), נשיא קונפדרציית העסקים CGE, העיתונאי רב ההשפעה חאקובו טימרמן (Timerman), ואיש הכספים דויד גראיוור (Graiver).[63] משלחת של ראשי הקהילה היהודית המאורגנת נפגשה עם פרון והביעה דאגה נוכח ריבוי הפרסומים האנטישמיים וההאשמות התוקפניות כלפי יהודים. פרון דחה את תאוריית הקשר האנטי־ארגנטיני, שכביכול נרקם בהשתתפות יהודים, וראשי הדאי"א דאגו לפרסם את עמדתו זו באוקטובר 1973. עם זאת, פרון נמנע מלגנות או מלהוקיע גורמים אנטישמיים במחנה תומכיו ההטרוגני. כל עוד הכריזו על עצמם פרוניסטים, אך לא התיימרו לדבר בשמו של 'המנהיג', הוא אִפשר להם להביע את דעותיהם השונות, ולעתים סותרות, בכל מיני סוגיות, ובכלל זה בעניין היהודים.

כאן ראוי להדגיש שארבעת הנשיאים שהתחלפו ב'בית הוורוד' במהלך שנת 1973 אמנם דיברו נגד האנטישמיות, אולם בפועל האירועים האנטישמיים רק החריפו, ובארגנטינה נרשמו דיווחים על תקריות אנטישמיות יותר מבכל מדינה אחרת.[64] התבטאויות שונות חזרו בעניין 'תוכנית אנדיניה' (Andinia), ולפיה חברו כביכול 'זקני ציון' לציונות הבין־לאומית ולמדינת ישראל כדי לתכנן את ניתוק הפרובינציות הדרומיות של ארגנטינה באזור פטגוניה ולהקים בהן את מדינת אנדיניה, המדינה היהודית השנייה.[65] להתבטאויות אלה התוספו

61. לרנר, 'אמריקה הלאטינית: קורות', בתוך: דייויס, **הזדהות האומה עם המדינה בעקבות מלחמת יום הכיפורים**, עמ' 112. עוד על קשרי הכלכלה בין לוב לארגנטינה באותם חודשים ראו: *Aurora*, 7 February 1974, 29 May 1974

62. חיים אבני, 'האנטישמיות בארגנטינה: גבולותיה של סכנה', בתוך: צבי מדין ורענן ריין (עורכים), **חברה וזהות בארגנטינה: ההקשר האירופי**, תל־אביב 1997, עמ' 165-197; Victor Mirelman, 'Attitudes Toward Jews in Argentina', *Jewish Social Studies*, 37, 3 (1975), pp. 205-220

63. Leonardo Senkman, 'The Right and Civilian Regimes, 1955-1976', in: Sandra McGee Deutsch and Ronald H. Dolkart (eds.), *The Argentine Right: Its History and Intellectual Origins, 1910 to the Present*, Wilmington, DE 1993, pp. 119-145

64. Comité Judío Americano, *Comunidades judías de Latino América*, pp. 36-47; Naomi F. Meyer, 'Argentina', *American Jewish Yearbook*, 74 (1973); ibid., 75 (1974-1975)

65. El "Plan Andinia", appendix in Aurelio Sallairai', *Los Protocolos de los Sabios de Sión' y la subversión mundial*, Buenos Aires 1972, pp. 269-274. לניתוח התוכנית והכחשתה ראו: DAIA, *Versión argentina de la mayor superchería del siglo*, Buenos Aires 1972

פרסומים אנטישמיים דוגמת יוליסס (*Ulises*) וקבילדו (*Cabildo*), שהסיתו נגד ההשפעה היהודית הרבה מדי כביכול בבואנוס איירס.[66] בארגנטינה התחיל רווח גם המושג 'סינרקיה' (sinarquía), שהיא קונספירציה בין־לאומית אנטי־ארגנטינית ששותפים בה כביכול הקפיטליזם, הקומוניזם, הציונות ו'הבונים החופשיים'. פרון עצמו השתמש במושג זה פעמים אחדות וקשר אותו, בטרם שובו לשלטון, בין השאר ליהודים או לציונים.[67] ואולם לא רק בשיח אנטישמי היה מדובר, אלא גם בפגיעה פיזית שבחלקה נעשתה בידי הארגון הלאומני, הימני והאנטישמי 'הברית הלאומנית לשחרור' (Alianza Libertadora Nacionalista). בין השאר נפגעו בית־הכנסת הספרדי 'שלום' בבואנוס איירס ומרכזים קהילתיים ברחבי המדינה, ונמרחו סמאות אנטישמיות על קירות מבנים במקומות שונים. עם זאת, יש לראות אלימות זו בין השאר גם במסגרת הרחבה יותר של גל האלימות שסחף את החברה הארגנטינית כולה בשנות השבעים.

כדי להבטיח יחס אוהד של הפלגים הפרוניסטיים השונים גם בעידן שלאחר פרון, מיהר הדאי"א לפרסם מקבץ מנאומי פרון משנות הארבעים והחמישים ודיווחים על פגישות מנהיגי הארגון אתו בשנים 1973-1974, שבכולם ביטויי אהדה של פרון לקהילה היהודית בארצו וגינוי נחרץ לאנטישמיות ולגזענות.[68]

מותו של פרון

מות פרון ב־1 ביולי 1974 שימש הזדמנות לסיכומים והערכות גם בכלי התקשורת הישראליים, ויש בהם כדי לבטא את עמדת העיתונים השונים לא רק כלפי המאורעות שהתרחשו בעת ההיא, אלא גם כלפי התופעה הפרוניסטית בכללותה. ידיעות אחרונות, כהרגלו סנסציוני יותר מן היומונים האחרים, שוב הִרבה בפרסום תמונות מארגנטינה ובתיאור הדמעות וההיסטריה ברחובות בואנוס איירס, וציין גם שמשחק הכדורגל של נבחרת ארגנטינה במסגרת גביע העולם (מונדיאל) בגרמניה לא נדחה לרגל מותו של פרון.

דווקא על המשמר, שבשנות הארבעים והחמישים ניסה לא פעם לעמוד על פִּשרה של תנועה חברתית־פוליטית זו, מיעט עתה לעסוק בארגנטינה ולא סוקרה בו כלל ההלוויה האדירה של פרון, שהזכירה את המראות מן האבל ההמוני על מותה של אוויטה ביולי

66. על **קבילדו** ועמדותיו האנטישמיות ראו: Carlos Waisman, 'Capitalism, Socialism, and the Jews: The View from *Cabildo*', in: Elkin and Merk (eds.), *The Jewish Presence in Latin America*, pp. 233-252

67. *Primera Plana*, 23 July 1971; *La Razón*, 13 December 1972; Juan D. Perón, 'Prólogo', in: Enrique Pavón Pereyra, *Coloquios con Perón*, Madrid 1973, p. 9

68. DAIA, *Perón y el pueblo judío*, Buenos Aires 1974

1952.[69] ביום שלאחר מותו פרסם העיתון ידיעה שכותרתה 'פרון מת! חואן פרון האיש החזק של ארגנטינה בשנות הארבעים והחמישים אשר חזר לשלטון אשתקד'.[70] למחרת הופיעה בעל המשמר כתבה קצרה, 'האגדה לבית פרון', ובה סקירה היסטורית תמציתית והתייחסות למוצאה החברתי ה'בעייתי' של רעייתו השלישית, איסבל מרטינס, ש'היתה רקדנית בטן בפנמה' ועתה תתפוס את מקומו.[71] על המשמר לא דן בדרכי שלטונו של פרון או במאפייני ממשלותיו ולא פרסם תחזיות בדבר הצפוי בארגנטינה. עם זאת, הכתבה הקצרה העלתה על נס את היחסים הטובים של פרון עם ישראל לעומת קשריו הרופפים עם הערבים. בהכללה אפשר לומר שעל המשמר ביטא קו אוהד לפרון ערב שובו לארגנטינה, אולם יחסו אל האיש ואל תנועתו הצטנן במידת־מה אחר־כך.

בעיתונים אחרים בלטה עוד יותר הדיכוטומיה בין ציון יחסיה הטובים של ישראל עם ארגנטינה הפרוניסטית (כולל אזכור מברקי התנחומים הרשמיים ששלחו לבואנוס איירס הנשיא אפרים קציר, שר החוץ יגאל אלון ויושב־ראש הכנסת ישראל ישעיהו והחלטת שר הפנים שלמה הלל להוריד את דגל המדינה לחצי התורן כאות השתתפות באבלה של ארגנטינה על מות נשיאה) לבין ביקורת נוקבת על מה שהוצג כמשטר רודני נוקשה, שלא אִפשר פעילות אופוזיציונית.[72] כל אמצעי התקשורת הדגישו את הערצתם של ארגנטינים רבים לפרון בצד העוינות של ארגנטינים רבים אחרים שהתנגדו לשלטונו. למשל, מעריב כתב כי 'ארגנטינים רבים רחשו איבה לפרון על האמצעים שבהם אחז בשתי תקופות הנשיאות הראשונות שלו בשנות הארבעים והחמישים, כאשר ניצל את התמיכה העממית בו לדיכוי של אופוזיציה וחירויות הפרט, אך רבים יותר רחשו לו אהבה וכבוד גם במשך 18 שנות גלותו בעקבות ההפיכה הצבאית שהדיחה אותו מהשלטון'.[73] הכתבה גוללה את המהלכים הפוליטיים של פרון בכהונתו האחרונה, אגב ציון הקשיים העצומים שנאלץ להתמודד עמם. בסיכומו של דבר אין הכתבה מציגה תמונה שלילית של פרון על אף טעויות העבר שעשה. שלושה ימים אחר־כך פרסם מעריב כתבה רחבה של הדיפלומט הישראלי יעקוב צור, שהציג תמונה חיובית מאוד של פרון.[74] צור, שהבין טוב יותר ממרבית פקידי הממשל הישראלים את התופעה הפרוניסטית, שזר במאמרו את הזווית האישית כמי שהכיר את פרון די מקרוב.

69. ידיעה מפורטת יותר על מסע ההלוויה ההמוני הופיעה בהצופה, 5 ביולי 1974.
70. על המשמר, 2 ביולי 1974.
71. על המשמר, 3 ביולי 1974.
72. דבר, 3 ביולי 1974; הצופה, 3 ביולי 1974. למעשה החל בשנת 1973 אפשר לראות כיצד ארגנטינה מאמצת במדיניות החוץ שלה עמדה אוהדת יותר כלפי הערבים, כפי שמראה ניתוח דפוסי ההצבעה שלה באו"ם בסוגיות הנוגעות למזרח התיכון. ראו: Regina Sharif, 'Latin America and the Arab-Israeli Conflict', *Journal of Palestine Studies*, 7, 1 (1977), pp. 98-122. ראו גם: Edy Kaufman et al., *Israel-Latin American Relations*, New Brunswick, NJ 1979
73. 'מת חואן פרון – הנשיא שהיה תקוותה הגדולה של ארגנטינה', מעריב, 2 ביולי 1974.
74. יעקב צור, 'חזרתו ומותו של חואן פרון', מעריב, 5 ביולי 1974, עמ' 20.

צור ביקש לחשוף גם את הצד האנושי של השליט הארגנטיני ולהסביר את 'הניגודים הרבים בדמותו'. נראה כאילו מאמרו של צור מנסה לפצח את סוד הכריזמה וההצלחה של פרון ולענות על השאלה 'למה ישאיר מותו חלל גדול כל כך?'. ניכר שצור הערין את פרון כשליט בעל עוצמה וכישורים, שהיה עשוי, אילו היה צעיר יותר, לשנות את המצב בארגנטינה.

במאמר מערכת הערין **דבר** כי 'שקיעת הפרוניזם לאחר מות פרון תהיה מהירה אף הרבה יותר משקיעת הגוליזם לאחר הליכתו של דה גול'.[75] ואולם אם בצרפת שקיעת הגוליזם לא לִוותה בהתנגשויות אלימות, בין השאר בזכות מסורת דמוקרטית, 'הרי לארגנטינה ולפרוניזם אין מסורת כזאת ויש לחשוש על כן כי צפויים זעזועים קשים ואולי אף שפיכת דמים'. עיתון ההסתדרות הזהיר כי בנסיבות החדשות אורבת סכנה של ממש לאלימות אנטי־יהודית וקרא לראשי יהדות ארגנטינה לגלות עירנות ולנהוג בהתאם.

גם הארץ הערין כי 'מותו של חואן פרון משאיר חלל שהארגנטינים יתקשו למלאו. כל הכוחות הפוליטיים והסוציאליים בארץ התארגנו תוך התייחסות אליו. היעלמו יגרור במוקדם או במאוחר לשידוד מערכות של המפלגות על פי קווים אידיאולוגיים ברורים יותר. מותו גם יביא לפילוג בין יסודות שונים מאוד שפרון הצליח ללכדם'.[76] ניכרת בדברים מידה של הערכה שלא בלטה בדיווחי היומון בחודשים הקודמים. ערב פטירתו של פרון כתב העיתון ש'מחלת הנשיא שהוגדרה חמורה ביותר' קשורה למחלה העמוקה יותר של ארגנטינה. פרון שחי בגלות בספרד 'נקרא למעשה לחזור על ידי השליטים הצבאיים כאשר המצב החברתי במדינה היה על סף התפוצצות. [...] תנועת הפועלים נשארה "פרוניסטית". אך בפופוליזם בעל סממנים פשיסטיים, שאפיין את התנועה בעת שלטונה הראשון, חלה התפלגות בין הימין והשמאל, כאשר השמאל נוקט יותר ויותר בשיטות טרור אורבני, שאיים במלחמת אזרחים בארגנטינה'.[77] הארץ הדגיש עוד שבתקופת כהונתו האחרונה התאפיינה מדיניותו של פרון במידה של מתינות ושמרנות לעומת מדיניותו בשנות הארבעים והחמישים. הארץ היה היחיד בין העיתונים היומיים בישראל שהמשיך לעדכן את קוראיו במהלך ההתרחשויות בארגנטינה גם בימים שלאחר מות פרון והשבעתה של רעייתו לתפקיד הנשיאה.

'רקדנית הקברט' שהיתה לנשיאה

פחות משבועיים לאחר הסתלקותו של פרון כתב שליח ההסתדרות בבואנוס איירס:

> קשה עדיין להעריך את המשמעות הממשית הנובעת מהסתלקותו של מי שהיה במשך 30 השנים האחרונות הציר המרכזי של החיים המדיניים בארגנטינה. [...] הנקודה הבולטת

75. 'פרוניזם בלי פרון', **דבר**, 3 ביולי 1974.
76. **הארץ**, 5 ביולי 1974.
77. **הארץ**, 1 ביולי 1974.

ביותר הנזרקת לעין בימים אלה היא העובדה שלמרות היותו במשך שנים כה רבות מרכז העצבים של המדינה, הצליח האיש להוריש כה מעט לדורות הבאים. עובדה היא שהצופה הבלתי משוחד ימצא את ארגנטינה שלאחר פרון כמדינה מסוכסכת מבפנים, נעדרת יוקרה בינלאומית, ללא מנהיגות ראויה לשמה ושרויה במשבר כלכלי עמוק. גרוע מכל זה – לא נראה שבעתיד הקרוב עשויה המדינה להתגבר על ההלם אשר נגרם לה בהילקח ממנה המנהיג. ההפך הוא הנכון – צפוי כנראה מאבק על השלטון בין הפלגים השונים של התנועה הפרוניסטית. [...] הפיתרון המוכר כבר לארגנטינים במשך דורות עלול להופיע בצורה של הפיכה צבאית חדשה, אשר תוליך את המדינה לתקופה נוספת של אי־יציבות ומרירות.[78]

מטבע הדברים, דמותה של הנשיאה החדשה איסבל מרטינס דה פרון עוררה את עיקר העניין התקשורתי בעולם, ובכלל זה בישראל, בין השאר משום שאיסבל בת ה־43 היתה לאישה הראשונה שזכתה בתפקיד נשיא בחצי הכדור המערבי.[79] הכול הדגישו שקיבלה את הנשיאות בירושה ובלי קשר לניסיון ולכישורים מוכחים. בידיעות אחרונות הוצגה עלייתה לשלטון כפרק ברומן רומנטי (היום היינו אומרים בטלנובלה) ובו סיפור עלייתה לצמרת של רקדנית קברט חסרת אמצעים, מתוך התעלמות מן ההשלכות הממשיות שהיו להתרחשויות בארגנטינה על חייהם וגורלם של מיליוני בני־אדם.[80] גם על המשמר נדרש כאמור למוצאה החברתי 'הפרובלמטי' של הנשיאה החדשה. מעריב, שלא בלט באהדה לפרון, כתב עתה בלגלוג על נסיונה של איסבליטה לחקות את סגנונה של אוויטה. העיתון פרסם מאמר של הנרי אקרמן, כתב Associated Press, שהדגיש כי הגברת פרון מאמינה גדולה באסטרולוגיה.[81]

הביוגרפיה של הנשיאה הטרייה הוצגה בדרך שאינה מחמיאה: 'הברונטית התמירה שהועסקה כרקדנית בקברט של פנמה, שם פגשה את חואן פרון, היתה תחילה מזכירתו, אחר כך אשתו ועתה הושבעה כנשיאת ארגנטינה בפועל'. העיתונים הזכירו כי איסבל פרון היתה בת למשפחה ענייה, לא סיימה אפילו כיתה ו' בבית־הספר היסודי וכי רק מאמציה של אמה הבטיחו שתסיים את לימודיה במחול. עוד הדגישו כלי התקשורת כי פרון כפה את נשיאותה של רעייתו על המערכת הפוליטית כולה.[82] שבועות רבים התקשו העיתונים לאפיין את מדיניותה של הנשיאה החדשה והתייחסו אליה בספקנות ובחוסר אמון: 'השאלה הגדולה

78. אברהם אלון למרדכי חצור, 12 ביולי 1974, אה"ע IV-219, תיק מס' 10 ב'.
79. ביוגרפיה חדשה של איסבל פרון ראו: María Saenz Quesada, *Isabel Perón*, Buenos Aires 2003
80. 'רקדנית קברט לשעבר – נשיאת ארגנטינה', ידיעות אחרונות, 1 ביולי 1974.
81. 'איזבליטה פרון מנסה לחקות את הסגנון של אוויטה', מעריב, 1 ביולי 1974.
82. 'גברת פרון בת ה־43 נבחרה כסגן נשיא, לפי רצון בעלה, עוד לפני חודשים מספר', הארץ, 1 ביולי 1974.

הניצבת עתה בפני ארגנטינה האם תוכל הגב׳ פרון למנוע ניסיון של השמאל והימין לנצל את ההזדמנות [...] לניסיון התמודדות כדי להשתלט על המדינה׳.[83]

הצופה, בטאונה של המפלגה הדתית־לאומית, שלא הִרבה לעסוק בארגנטינה, אלא אם כן היה מדובר בענייני יהודים, גיור ועלייה, פרסם מאמר שהעלה סימני שאלה בדבר יכולתה של איסבל פרון לשמור על בסיס התמיכה החברתית והפוליטית של מפלגת השלטון. בה בעת הדגיש העיתון, שעם מותו של פרון הפכה רעייתו ׳לסמל החדש של הפרוניסטים׳ וכי ׳הפחד מפני שיבה לתקופה של משברים וחוסר ודאות, הוא שהביא את כל השכבה השלטת, ראשי הצבא וראשי המפלגות העיקריות, להתייצב מאחורי מאריה אסטלה מרטינז די פרון, ולאפשר לה להמשיך בדרך של בעלה. אולם לא רק אנשי השלטון התייצבו מאחוריה. גם המוני העם שעמדו ב־4 ביולי בגשם שוטף ברחובות בואנוס איירס, לחלוק כבוד לנשיאם [...] הביעו את אהדתם ותמיכתם בנשיאה החדשה של ארצם׳.[84] הארץ בחר לפרסם תרגום לעברית של מאמר מאת ג׳ונתן קנדל, שהתפרסם לראשונה ב־*New York Times*, ובו אופטימיות זהירה כלפי תפקודה הפוליטי של רעיית הנשיא המנוח.[85]

לאופטימיות הזאת, כך התברר מהר מאוד, לא היה יסוד. פחות משנתיים כיהנה איסבל פרון בתפקידה ובפרק זמן זה הואצה הידרדרותה של ארגנטינה לתהום האלימות הפוליטית הרצחנית. כבר בשבוע השני לכהונתה נרצח שר הפנים לשעבר, ארתורו מור רואיג (Mor Roig), שפעל בממשלתו של הגנרל לאנוסה להעברה מסודרת של השלטון לידי ממשלה אזרחית נבחרת וכך סלל את הדרך לשובו של פרון. האחראים לרצח היו כנראה ׳הצבא המהפכני של העם׳ או ׳המונטונרוס׳. בעיתונות הישראלית הודגש שבאותו שבוע נרצח גם העורך היהודי של היומון אל דיה (*El Día*), שראה אור בעיר לה פלאטה, דוד קרייזלבורד.[86] מכל מקום, מאותו רגע החלה למעשה מלחמה גלויה בין שמאל לימין. על־פי דיווחיו של ארגון אמנסטי אינטרנשיונל אירעו בארגנטינה במהלך שנת 1974 לבדה 300 רציחות פוליטיות. על־פי נתונים שפרסם *Buenos Aires Herald* הסתכם קציר הדמים של שנת 1975 ב־1100 הרוגים באלימות פוליטית. את מרבית החיסולים עשו חוליות רצח של הימין. ההגדרה של ׳חתרנות׳ הורחבה מאוד ויושמה באופן שרירותי, כך שאפשרה הטלת אימה ופחד על המפלגות הפוליטיות, על העיתונות, על האוניברסיטאות, על מערכת המשפט ועל האיגודים

83. שם.
84. ש׳ אהרוני, ׳בארגנטינה צופים בדאגה לקראת העתיד׳, הצופה, 9 ביולי 1974.
85. ׳איזבל מִלה ריוחה לנשיאות׳, הארץ, 5 ביולי 1974.
86. קרייזלבורד נחטף לאור היום במרכז העיר לה פלאטה, בירת הפרובינציה של בואנוס איירס, בידי קבוצה של כתריסר אנשים מזוינים. כעבור ימים אחדים נתגלתה גופתו בבית בפרבר של העיר, לאחר שהמשטרה ניהלה קרב יריות עם שני אנשים שהוגדרו ׳קיצונים׳. בהצופה נכתב שקרייזלבורד ׳הגן נמרצות בעיתונו על ישראל ועניינים יהודיים. בעבר היה חבר של סניף שוחרי האוניברסיטה העברית בלה פלאטה׳. עוד הודגש כי גופתו הובאה לקבורה בבית העלמין היהודי של לה פלאטה. הצופה, 19 ו־21 ביולי 1974.

המקצועיים.[87] התופעה של אנשים שנחטפו ונעלמו, ה'דסאפארסידוס' (desaparecidos), המזוהה כל־כך עם המשטר הצבאי שתפס את השלטון במרס 1976, התרחבה מאוד כבר בשנת 1975. כהונתה של איסבל, שאימצה מדיניות כלכלית ימנית בעלת מאפיינים אוטוריטריים, התאפיינה אפוא במשבר פוליטי וכלכלי, בטרור ובאינפלציה דוהרת. ארגון AAA, שפעל בברכתו של השר לופס רגה, העדיף לא פעם לחפש את קורבנותיו בקרב פעילי שמאל יהודים ולעתים אף פעל נגד יהודים שלא היו קשורים כלל לשמאל. ואולם חברי הארגון נהנו ממידה רבה של חסינות.

השילוב של אלימות פוליטית, סחרור אינפלציוני ונשיאה משוללת סמכות פוליטית ומוסרית היה בבחינת הזמנה מתמדת להפיכה צבאית. בסוף דצמבר 1975 התחולל נסיון הפיכה בהנהגת קצין לאומני של חיל האוויר, אולם ללא השתתפות חילות היבשה נכשל הניסיון הזה. עם זאת, התחושה בבואנוס איירס בתחילת שנת 1976 היתה שתפיסת השלטון בידי הצבא היא בלתי־נמנעת. אנדרו גרהם־יול (Graham-Yool), מעורכי *Buenos Aires Herald* באותן שנים, כתב בספרו: 'הצבא, הצי וחיל האוויר עודדו שמועות על הפיכה מאז כשלונה של התקוממות חיל האוויר, ממש לפני חג המולד [...] מאז הושמה הממשלה ללעג בכל כותרת עיתונאית [...] כל מעידה של הממשל המגוחך עוררה פרץ של צהלה גלויה'.[88] ואכן ב־24 במרס 1976 כבר שיתפו הזרועות השונות של הכוחות המזוינים פעולה ולקחו לידיהן במישרין את מוסרות השלטון. עכשיו ייצא השלטון החדש למערכה לפירוק מדינת הרווחה הפרוניסטית על גלגוליה השונים ולחיסול השמאל לגווניו השונים, מערכה שתגבה מחיר דמים נורא.

סיכום

בטרם הצגת מסקנותיו של מאמר זה תועלה שאלה רחבה יותר, הנוגעת למידע שסיפקו העיתונים לקורא העברי נוכח ההתרחשויות הממשיות בארגנטינה. האם יכול הקורא לקבל תמונה מהימנה ומקיפה של המציאות בזירה רחוקה כמו אמריקה הלטינית? דומה שהתשובה לכך היא שלילית. השאלה כיצד מסקרים עיתונים חדשות חוץ נדונה לא פעם בספרות המחקר האמריקנית, ובייחוד נבחנו היבטים הנוגעים לדרך שבה גייס הממשל את כלי התקשורת לקידום יעדי מדיניות החוץ שלו, הקשר בין מידע ודעה על המתרחש במדינות אחרות, או מידת השפעתם האפשרית של כתבי החוץ על דימוי של מנהיגים ושל תנועות

87. לדיון במקורות הטרור הממלכתי הארגנטיני ראו: רענן ריין, '"חתרנות", עינויים וסיכול ממוקד: מה לימדו הצרפתים את אנשי הצבא הארגנטינים?', **זמנים**, 87 (קיץ 2004), עמ' 40-51.

88. גרהם־יול, **מצב של פחד**, עמ' 78-79.

פוליטיות במדינות זרות.[89] חלק ניכר מן הדיון הזה אינו רלוונטי לענייננו במאמר זה.[90] המקום השולי יחסית של ארגנטינה במדיניות החוץ של ישראל והעובדה שלא ישבו אף פעם בבואנוס איירס כתבים קבועים של העיתונים הישראליים תרמו לדיווח לא רצוף ובלתי־אחיד ברמתו ובהיקפו, שלא אִפשר לקוראים להבין את מאפייני הפרוניזם ואת ההטרוגניות הרבה של מחנה תומכיו, את דפוסי מנהיגותו של פרון, הסיבות לשובו של הפרוניזם לשלטון ושקיעתו לאחר מכן. התמונה שהתקבלה היתה מקוטעת, סכמטית ונעדרת גוונים. בעבור החוקרים אין העיתונות הישראלית ראויה לשמש מקור היסטורי להתרחשויות בארגנטינה או בכל מדינה זרה אחרת. סיקור התרחשויות בזירה הבין־לאומית יכול לסייע להבין כיצד פירשה ומפרשת החברה הישראלית את העולם הסובב אותה וכיצד יחידים וקבוצות בתוכה מגייסים התרחשויות במדינות אחרות לצורך הצדקת השקפת עולמם ועמדותיהם האידאולוגיות.

מכל מקום, נראה כי העיתונות הישראלית ייחדה מקום נרחב יחסית לאירועים בארגנטינה ועקבה בתשומת לב אחר המתרחש בבואנוס איירס. הדברים בולטים במיוחד לנוכח העובדה שהחל באוקטובר 1973 עברו המערכת הפוליטית והחברה בישראל, ולפיכך גם התקשורת, לעסוק בראש ובראשונה במלחמת יום הכיפורים, בקורבנותיה הרבים ובאחריות למחדל הבטחוני. כמו בתקופת שלטונו הראשונה של פרון, שהסתיימה בספטמבר 1955, גם בתקופת דיוננו אין לדבר על דימוי חד־ממדי ואחיד בעיתונות העברית, אולם הדגשים בעיתוני ישראל השתנו לאורך ציר הזמן.

בסוף שנות הארבעים ובראשית שנות החמישים היה דימויו של הפרוניזם מורכב יותר. פרון הצטייר במידה רבה כידיד ישראל וכמי שהושיט יד מסייעת למדינה שזה עתה קמה והיא נאבקת על חייה וסובלת מצוקה כלכלית נוכח גלי ההגירה. דימוי זה בולט פחות בכלי התקשורת של שנות השבעים. גם העובדה שהעיתונות המפלגתית והאידאולוגית החלה נדחקת מפני העיתונות המסחרית גרמה לכך שהדיון בפרוניזם ובמאפייניו החברתיים היטשטש.

דבר הביע שביעות רצון משובו של הפרוניזם לשלטון. כביטאון של ההסתדרות הכללית הוא הקפיד להדגיש את בסיס התמיכה העממי והפועלי של ממשלת פרון, וכעיתונה של מפלגת השלטון הוא הדגיש אינטרסים ישירים של מדינת ישראל והדיפלומטיה שלה ביחסיה

89. מלחמת וייטנאם והפלישה האמריקנית לעיראק הם שני מקרי מבחן מובהקים לדיון כזה. ראו: Daniel C. Hallin, *The 'Uncensored War': The Media and Vietnam*, Berkeley, CA 1986; William M. Hammond, *Reporting Vietnam: Media and Military at War*, Lawrence, KS 1999; John R. MacArthur, *Second Front: Censorship and Propaganda in the 1991 Gulf War*, Berkeley, CA 2004; David Miller (ed.), *Tell Me Lies:Propaganda and Media Distortion in the Attack on Iraq*, London 2003

90. לדיון זה יש משמעות בהקשר של התקשורת העברית ומדיניות ישראל בשטחים. ראו למשל: Daniel Dor, *Intifada Hits the Headlines: How the Israeli Press Misreported the Outbreak of the Second Palestinian Uprising*, Bloomington, IN 2004

עם ארגנטינה. על המשמר, בטאונה של מפ"ם, שינה את העוינות שאפיינה אותו בעבר ביחסו לפרוניזם וגילה מידה של התלהבות מהתחזקות האגף השמאלי בתנועה הפרוניסטית. לכן קיבל בברכה את נצחונו של קמפורה ואת חזרתו של פרון למולדתו. בהדרגה, בין השאר בשל פנייתו של פרון ימינה, פחתה התלהבותו של העיתון מן המתרחש בארגנטינה. מעריב והארץ נתנו את הסיקור הרחב ביותר והמגוון ביותר לאירועים בארגנטינה, ומעריב הפגין גישה מתנשאת וביקורתית כלפי הפוליטיקה הארגנטינית בכלל והפרוניזם בפרט.

ישראל של שנות השבעים כבר היתה מדינה מפותחת, שהותירה את זכרונות תקופת הצנע מאחוריה, ואילו ארגנטינה החלה נתפסת כמדינת עולם שלישי. אין זה פלא אפוא שבעיני ידיעות אחרונות חזרתו של פרון לארגנטינה ולארמון הנשיאות היתה מעין טלנובלה לטינו־אמריקנית, והעיתון השתמש גם במקרה זה בשלל סטראוטיפים וקלישאות כדי למכור גליונות רבים יותר.

יהודים מזרחים בעיתונות הערבית בישראל, 1948–1967

מוסטפא כבהא

אחת התוצאות הרות־האסון של מאורעות 'הַנַּכְבָּה' הפלסטינית בשנת 1948 היתה הרס הפעילות התרבותית הענפה, שהתחילה בשלהי התקופה העות'מאנית והתפתחה ביתר שאת בתקופת המנדט הבריטי.[1] עצירת התפתחות זו, עקירת האליטה התרבותית והאינטלקטואלית והפיכת רוב פעיליה לפליטים בארצות ערב השכנות השתקפו היטב בחיי התרבות של בני המיעוט הלאומי הערבי־פלסטיני שנשארו בתחום מדינת ישראל.

אחד מתחומי הפעילות התרבותית והאינטלקטואלית שנפגעו אנושות היה תחום העיתונות. בכל תקופת המנדט הופיעו קרוב ל־60 עיתונים, מהם 11 יומונים. לעיתונים אלה היה תפקיד חשוב בעיצוב דעת הקהל ובגיבוש פניה של החברה הפלסטינית באותה התקופה.[2] לאחר שוך הקרבות ב־1949, המשיכו להופיע בערבית שני עיתונים שהופיעו גם לפני הקמת המדינה: **אל־אתחאד** ('האחדות'), הביטאון של המפלגה הקומוניסטית, וחקיקת **אל־אמר** ('אמיתו של דבר') בהוצאת המחלקה הערבית בהסתדרות. על אלה נוספו מעת לעת נספחים בשפה הערבית שהוציא לאור משמר, עיתונה של מפ"ם,[3] וכמה עיתונים דתיים נוצריים שהופיעו בתדירות לא קבועה.

שלושת העיתונים הללו מייצגים שלושה גורמים בשטח שניסו מזוויות ראייה שונות וממניעים שונים למלא את החלל שנוצר עקב הפסקת הפעילות העיתונאית הפלסטינית ועקירת האליטה האינטלקטואלית מהארץ. העולים ממדינות ערב שכנות (מעיראק וממצרים בעיקר) היו לעזר רב במאמציהם של הגורמים האלה לבנות מחדש את הפעילות העיתונאית בשפה הערבית. רבים מהמשכילים מקרב העולים היטיבו להתבטא בשפה הערבית ולאחדים

1. על החיים התרבותיים של הפלסטינים בתקופת המנדט ראו: Adnan Abu Ghazalah, *Arab Cultural Nationalism in Palestine, 1919-1948*, New York 1967
2. על תפקידה של העיתונות בעיצוב דעת הקהל הפלסטינית בתקופת המנדט ראו: מוסטפא כבהא, **עיתונות בעין הסערה**, ירושלים 2004.
3. על כך ראו בולטין מס' 7 של מפ"ם, 1 במרס 1950, ארכיון השומר־הצעיר (אש"צ) 9.10.95(4).

מהם היה ניסיון עשיר בפעילות עיתונאית בארצות מוצאם.[4] מטרתו של מאמר זה לדון בתרומתם של היהודים דוברי הערבית בתהליך בנייתה מחדש של הפעילות העיתונאית בערבית במדינת ישראל משנת 1948 עד 1967.

אפשר לראות בעיתונות שהופיעה בשפה הערבית בתקופה הנדונה, על כל גווניה, עיתונות 'מגויסת' מטעמם של גופים פוליטיים וממסדיים שביקשו באמצעות עיתונים אלה לשרת את האינטרסים הפוליטיים שלהם. מכיוון שרוב הגורמים שעמדו מאחורי הוצאת עיתונים אלה לא היו ערבים, אין להגדיר עיתונות זו 'עיתונות ערבית' אלא 'עיתונות בשפה הערבית'.[5]

אשר לעיתונאים היהודים דוברי הערבית, ובייחוד מי שפעלו במקצוע העיתונאות בארצות מוצאם, הם פעלו או נתבקשו לפעול (בעיקר אלה של העיתונים מטעם מפלגת השלטון, מפא"י, או מפלגות המרכז והימין) במצב הפוך מזה שפעלו שם. בארצות מוצאם פעלו רובם בעיתונות יהודית בערבית, כלומר בעיתונות של מיעוט שהופיעה בשפתו של הרוב, וכאן הם פעלו בעיתונות של מיעוט בשפתו של המיעוט, אבל מטעמו של הרוב היהודי.

אפשר לחלק את המסגרות שפעלו בהן העיתונאים היהודים דוברי הערבית לארבע קבוצות עיקריות: (א) עיתונים מטעם מפא"י, מפלגת השלטון, ומוסדותיה; (ב) עיתונים הקשורים למפ"ם; (ג) עיתונים הקשורים למפלגה הקומוניסטית; (ב) העיתונים של מפלגות המרכז והימין.

עיתונות מטעם מפא"י, מפלגת השלטון, ומוסדותיה

כמי שניצל את התקשורת ליעדים לאומיים היטיב הממסד הפוליטי ששלט אז בישראל להבין את חשיבותה גם כלפי המיעוט הערבי. שליטה בתקשורת בערבית יכלה לפקח על תהליכים בחברה הערבית ובייחוד בבלימתם של מי שנראו לא רצויים, ובעיצוב המודעות הפוליטית־התרבותית של דור חדש לפי אמות־המידה של הממסד הפוליטי. הניסיון הציוני לימד שאמצעי התקשורת יכולים לתרום לעיצוב שפה ותרבות כחלק של מרכיבי הזהות הלאומית, ולכן השליטה בהם יש בכוחה לווסת ולהאט את טיפוח הזהות הלאומית של המיעוט הערבי, שהיה מזוהה עם היריב הערבי שבמרחב. לפיכך הפעילה מפלגת השלטון קבוצה של ממונים על פעילות העיתונים בשפה הערבית מטעם הממסד, המופנית לקהל הקוראים בקרב האוכלוסייה הערבית בישראל.[6]

4. בקבוצת העיתונאים בעלי הניסיון העיתונאי העשיר אפשר למנות את מאיר ועזרא חדד, אַבְרָאהים עקרי וסמי מיכאל מעיראק, את סעד מאלכי ומוריס שמאס ממצרים ואת האחים תופיק (טוביה) ואמנון שמוש מסוריה.
5. העיתונות של המפלגה הקומוניסטית והירחון אל־פג'ר של מפ"ם שונים במידה מסוימת מקביעה זו משום שהיו להם (במקרים מסוימים) כותבים בעלי מגמות לאומיות ערביות.
6. על הדיונים של קובעי המדיניות בממסד ובייחוד במחלקה הערבית של מפא"י ראו: עדויות של מיכאל אסף ואליהו אגסי, תיקי המחלקה הערבית, ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון (אה"ע) 6-219-4.

אנשי קבוצה זו ראו בפעילות העיתונאית בערבית אבן פינה במדיניותו ובמאמציו של הממסד, המייצג את הרוב היהודי, לשלוט במיעוט הלאומי הערבי ולנטרל אותו הן מהחלק האחר של העם הפלסטיני והן מהמרחב התרבותי הכלל־ערבי.[7] בתקופות הבחירות נועדה פעילות זו גם לגייס קולות של מצביעים באמצעות ייפוי פניה של המדינה והצגת 'מצבם הטוב' של בני המיעוט הערבי לעומת מצבם לפני קום המדינה או לעומת חלקים אחרים של העם הפלסטיני המצוי בשליטתן של מדינות ערביות אחרות.[8]

מפלגת השלטון ומוסדותיה הוציאו לאור כמה עיתונים בערבית וביקשו באמצעותם להקיף את רוב תחומי חייו של המיעוט הערבי במדינה. הם עמדו מאחורי הוצאתו של היומון אל־יום (1948-1968) והוציאו גם את הביטאון אל־וטן ('המולדת', 1952-1953), את השבועון המתמחה בענייני העובדים חקיקת אל־אמר ('אמיתו של דבר', 1937-1960), את עיתון הנשים פלמת אל־מראה ('דבר האישה', 1964-1974), שהעורכת שלו היתה סועאד קרמאן (ילידת 1927) ופעלו בו כמה כותבות יהודיות ממוצא מזרחי, דוגמת נזהת קצב, אספרנס כהן, ויוליט ג'ועאנה ורחל סאלי, וכן את העיתון אל־הדף ('המטרה', 1960-1962).[9]

בעיתונים אלה פעלו העיתונאים בני עדות המזרח לצדם של המזרחנים הוותיקים שפעלו בעיתונות שהופיעה בערבית מטעם המוסדות היהודיים בתקופת המנדט (למשל מיכאל אסף וגדעון וייגרט), ולצד עיתונאים ערבים בני הארץ שהחלו להשתלב בפעילות העיתונאית בשנות החמישים, דוגמת רסמי ביאדסה (נולד בשנת 1933), ג'מאל קעואר (יליד 1930) וצובחי יונס (1928-2004). סביר להניח שהמזרחנים בהיותם אנשי ממסד ותיקים הם שהנחו את הקווים הרעיוניים של עיתונות זו, ואילו בני שתי הקבוצות האחרות נשאו בנטל ביצוע מדיניות זו והפיכתה לתכנים עיתונאיים כתובים בערבית.

בעיתון אל־יום, הבולט והמתמיד בין העיתונים בתקופת הנדונה, עבד העיתונאי היהודי ממוצא סורי תופיק (טוביה) שמוש[10] כמזכיר המערכת בכל שנות הופעת העיתון, ואליו הצטרפו העיתונאים ממוצא עיראקי, עזרא חדד (1900-1972) ומאיר חדד,[11] ונסים רג'ואן,

7. מוסטפא כבהא ודן כספי, 'מירושלים הקדושה ועד המעיין', פנים, מרס 2001, עמ' 47-48.
8. שם.
9. שמואל מורה, אל־כתב אל־ערביה אל־לתי צַדַרַת פי אסראאיל, 1948-1977, חיפה 1977, עמ' 73-87.
10. תופיק (טוביה) שמוש (1914-1981): נולד בחלב שבסוריה, בוגר בית־הספר הצרפתי בעיר, למד שנתיים במכון למשפטים בביירות. בא לארץ בשנת 1934, בשנים 1937-1960 היה מזכיר המערכת של העיתון חקיקת אל־אמר, ובשנים 1948-1968 – מזכיר מערכת ביומון אל־יום. תרגם מערבית לעברית סיפורים רבים והמפורסמים שבהם 'שייח' עלי מאיים' של הסופר המצרי יוסף אדריס, ו'עונת הנדידה אל הצפון' של הסופר הסודני אל־טייב צאלח. הפרטים לקוחים ממחמוד עבאסי ושמואל מורה, תרָאָגִ'ם וַאָאתְ'אָר פי אל־אַדַב אל־ערבי פי אסראאיל, 1948-1986, שפרעם 1987, עמ' 126-127, ומחנוך ברטוב, 'מחלתו הלבנה של משכיל שחור', מעריב, 7 בספטמבר 1973.
11. מאיר חדאד (1914-1983): נולד בבגדאד, סיים בה את לימודי התיכון ועבד בהוראה 15 שנה. בא לישראל בשנת 1951 ועבד במערכת אל־יום בתפקיד עורך נספח הספרות. כשהופסקה הופעת העיתון עבד בעיתון אל־אנבאא וב'קול ישראל' בערבית.

שהיה בשנים 1956-1966 העורך הכללי של העיתון. כתבו בעיתון גם אליהו חזום (נולד בשנת 1928) ניר שוחט,[12] שלום דרויש (נולד בשנת 1913) שמואל מורה,[13] מוראד מיכאל (1906-1986) ואספרנס כהן (1930).[14]

אשר למטרה הראשונה של העיתון – הגברת השליטה במיעוט הערבי והידוק האחיזה בענייניו – עיתונאים אלה התאמצו לבצע את המדיניות שהתווה בעיקר מיכאל אסף, מייסד העיתון ועורכו הראשי שנים רבות. איש זה ניהל את **אל־יום** ממשרדו במערכת העיתון **דבר**, בעוד תופיק שמוש, עזרא ומאיר חדד תרגמו לערבית את המאמרים שכתב **בדבר** או מאמרים שהתפלמס בהם עם כותבי בטאון הקומוניסטים **אל־אתחאד** או עם בטאון מפ"ם **אל־מִרצאד** ('המשקיף') ולפעמים אף עם כותבים ערבים ב**אל־יום**, שכתבו דברי ביקורת על תפקוד מוסדות המדינה כלפי האוכלוסייה הערבית, במדור שנקרא 'אל־מנבר אל־חֻר' ('הבמה החופשית'). תופיק שמוש כתב בדרך־כלל את מאמר המערכת של העיתון ולפעמים הוא חתם בראשי תיבות (ת.ש) ולפעמים לא חתם כלל.[15]

בדרך־כלל הדגיש שמוש את המוטיבים המייפים את פניה של המדינה ומדגישים את ייחודה במרחב. למשל, לרגל ועידה בין־לאומית לענייני מחקר אטומי בישראל בספטמבר 1957 הוא כתב: 'ישראל כוננה את ישותה הפוליטית ומבססת אותה על שני יסודות חזקים והם העבודה והמדע, ובאמצעות שתי אבני פינה אלה השיגה מדינה צעירה זו את המקום הנכבד אשר השיגה. אמנם יש תנאים ואילוצים הכופים על ישראל לחזק ולבצר את כוחותיה ההגנתיים ולהקצות לשם כך מאמצים ומשאבים כספיים, אך כל זה אינו מונע ממנה להשקיע מאמצים כבירים במדע ובהמשך המעשים היצירתיים החיוביים'.[16] שמוש הִרבה להדגיש את תהליך השתלבותם של האזרחים הערבים ובני עדות המזרח בחיי המדינה ואת השתתפותם בתהליכי בנייתה. הוא כינה את התהליך 'תחייה מבורכת' או 'מהפכה שקטה ומבורכת'.[17]

12. ניר שוחט (נולד בשנת 1928): יליד העיר אל־עמארה בעיראק. סיים את לימודיו התיכוניים בעיראק ובשנת 1942 התחיל לפרסם מאמרים בעיתונות הערבית (עיתונים עיראקיים ומצריים). בא לישראל בשנת 1951. סיים את לימודיו האקדמיים באוניברסיטה העברית בירושלים. בארץ פרסם עשרות מאמרים בעיתונות הממסד בשפה הערבית, וכן עבד ב'קול ישראל' בערבית.
13. שמואל מורה (1933): נולד בבגדאד ובה סיים את לימודיו התיכוניים בשנת 1950. כבר בהיותו בתיכון התחיל לפרסם קטעי שירה וביקורת ספרות בעיתונים העיראקיים. בא לישראל בשנת 1951. למד באוניברסיטה העברית בירושלים ספרות ערבית והיסטוריה של המזרח התיכון. קיבל תואר דוקטור באוניברסיטה של לונדון. עבד באוניברסיטה העברית כמרצה לספרות ערבית משנת 1966 ועד יציאתו לגמלאות. עבד גם כמרצה אורח באוניברסיטאות בישראל ומחוצה לה. פרסם ספרים רבים על הספרות הערבית המודרנית. עבאסי ומורה, **תראג'ם ואאת'אר פי אל־אַדַב אל־ערבי פי אסראאיל, 1948-1986**, עמ' 223-226.
14. רוב הנתונים המובאים כאן מסתמכים על עבאסי ומורה, שם, עמ' 7-130.
15. ריאיון עם צובחי יונס, 11 ביוני 2002.
16. **אל־יום**, 9 בנובמבר 1957.
17. שם, 12 במרס 1957.

שמוש השתמש בערבית מליצית וציורית כדי לתאר את תהליך האינטגרציה וההשתלבות שעברו שתי האוכלוסיות הנ"ל, בהכוונת מנגנוני הממסד. הוא המשיך בכך את הקו שהוביל גדעון וייגרט בדבר ה'אוטופיה' שחיים בה כביכול העולים החדשים מארצות ערב, תוך כדי התעלמות מגוחכת מתנאי החיים עם ראשית קליטתם בארץ ובמעברות.

במאמר שכותרתו "יהודי ארצות ערב' כתב וייגרט: 'מחלקת הקליטה השייכת לסוכנות היהודית הזמינה קבוצה של עיתונאים לראות את מידת הפעלתנות של המהגרים היהודים שבאו מארצות ערב לישראל, בתחום העבודה החקלאית. [...] אצל רבים היתה דעה קדומה מוטעית, שיהודים אלה מכיוון שלא עסקו בחקלאות בארצות שמהן באו אינם מתאימים לסוג זה של עבודה. אך מצב העניינים בשטח הוכיח שיהודי ארצות ערב אינם נופלים מאחרים במיומנותם ובפקחותם, וכמו שהצטיינו בעבודות המסחר והתעשייה בארצות מוצאם, הם יעשו זאת גם בעבודות החקלאיות שהתחילו לעסוק בהן במולדתם החדשה'.[18] בדבריו של וייגרט אין זכר למצוקה שחיו בה רבבות יהודים ממוצא מזרחי שבאו לארץ בראשית שנות החמישים ושוכנו במעברות בתנאי מחיה קשים ביותר. מפליא יותר שגם יהודים ממוצא מזרחי, שחשו על בשרם את המצוקות ואפשר להניח שמקצתם גרו במעברות, לא הזכירו כלל את הנושא הכאוב הזה.

באותה רוח כתבו גם מאיר חדד, יצחק מוצירי וחנן מצרי, אך מי שהרחיק לכת היה עובדיה לוי, שביקש לשכנע את האזרחים הערבים שהממשל הצבאי הוא חיובי ונועד לשרת את התושבים. במאמר שכותרתו 'הממשל הצבאי בגליל המערבי' הוא כתב: 'אין זה סוד לומר, שחיזוק השלום במרחב הזה, השמירה על הביטחון בתקופת המעבר והרצון לבניית יסודות העבודה והרווחה הם הגורמים שהביאו להקמת הממשל הצבאי ולהתמשכותו באזור הזה. אנו רואים שהלשכות של הממשל הצבאי בעכו ובסביבתה אינן לשכות צבאיות השואפות ליישם את התקנות הצבאיות, אלא אפשר לראות בהן בראש ובראשונה חוליה מקשרת בין התושבים והאזרחים לבין רשויות השלטון. בו בזמן לשכות אלה הן מקור המידע המהימן ביותר על מצבם של התושבים ובנוגע לדרישותיהם בדבר־מה ששייך להם. [...] הבורות של רוב התושבים בדבר הדרכים החוקיות להשגת זכויותיהם מעניקה ללשכות הצבאיות זכות קדימה בשירות הציבור'.[19] מאמר זה של לוי ועוד רבים כמותו ביקשו להעביר מסר ברור לאזרחים הערבים בישראל והוא, שעל אף הקשיים שגורם הממשל הצבאי והכבדתו על חיי היומיום שלהם, מצבם טוב לעומת מצבם של חלקים אחרים של העם הפלסטיני או של התושבים הערבים בארצות הערביות השכנות.

קו התעמולה של אל־יום נמשך גם תחת שרביטו של נסים רג'ואן, עורך העיתון בשנים 1959-1966. מאמרי המערכת שכתב (לפעמים בשם אמנון בר טור)[20] עסקו בעיקר בניתוח

18. שם, 12 באפריל 1950.
19. שם.
20. ריאיון עם צובחי יונס, 21.8.2000.

הסכסוך הערבי־ישראלי ובהבלטת היתרון של ישראל כדמוקרטיה יחידה באזור. במאמר מסכם לשנת 1960, שכתב בראשית ינואר 1961, רג׳ואן מציין ש׳במרוצת שנת 1960 לא קרה בעולם הערבי כולו דבר חשוב הראוי לדיון׳.[21] במאמר המערכת הִרבה רג׳ואן לזלזל ברעיון הלאומי הערבי ובמנהיג רעיון זה דאז ג׳מאל עבד אל־נאצר. הוא הרבה להתווכח עם עורכי ירחון הספרות של מפ״ם וכותביו, אל־פג׳ר (׳השחר׳), שהיו בעלי מגמה לאומית ערבית ברורה, על מהות הלאום הערבי, מיהו ערבי, מה מאחד את העמים הערבים השונים והאם יש להחשיבם לאלמנט אתני־לאומי אחד.

על אף ההתקפות הקשות על מדינות המרחב ועל מנהיגיהן ומשטריהן הנהיג רג׳ואן מדיניות של ׳ערביזציה׳ בעיתון אל־יום. הוא הרחיב את רשת הכתבים הערבים במנותו סגן עורך ערבי (צובחי יונס מכפר ערערה שבמשולש) ועוד שני עיתונאים ערבים וכן היטיב את תנאי העסקתם לאחר שעברו קורסי הכשרה אינטנסיביים.[22] עם זאת, יחסיו של רג׳ואן עם העובדים הערבים הבכירים בעיתון היו מתוחים בשל מאמריו הקשים על המשטרים בארצות השכנות. לדברי צובחי יונס, ששימש סגנו של רג׳ואן בשנת 1961, הוא עזב את תפקידו בין השאר בשל מאמרים של רג׳ואן שבהם קילל את הערבים בשפתם הם.[23]

העיתונאים היהודים המזרחים והעיתונאים הערבים יישמו את המדיניות שקבעה קבוצת המזרחנים שייסדה את העיתון ובראשם מיכאל אסף וגדעון וייגרט, ולפיה היו צריכים להלל ולשבח את מדיניות הממסד ולהתעלם ממצוקות האוכלוסייה הערבית שחיה תחת המשטר הצבאי וממצוקתה של אוכלוסיית העולים החדשים ממדינות ערב שחיו בתנאים קשים במעברות. רג׳ואן יישם את המדיניות הזאת באל־יום, אך הוא הִרבה לכתוב על מצוקותיהם של בני עדות המזרח בעיתונים אחרים ובייחוד ב־*Jerusalem Post*. הדבר העלה את חמתם של בעלי ההשפעה בעיתון ובשנת 1966 הוא הודח מתפקיד העורך, כנראה בשל גישתו השונה מגישת המזרחנים המייסדים בכל הנוגע לתוכני העיתון ומגמותיו. במאמר שכתב שמעון יעקובי בעיתון במערכה, שהוציא לאור ועד עדת הספרדים, הוא האשים את ׳בעלי ההגמוניה האשכנזית׳ ש׳החלו לרטון ולדבר גלויות על הסכנה הנשקפת למעמדם ולשלטונם כתוצאה מן הפרסומים של מר רג׳ואן ועל כן הם ראו לנחוץ לנקוט באמצעים דחופים כדי לאלץ את מר רג׳ואן להפסיק את כתיבתם׳.[24]

יעקובי ראה בפיטוריו של רג׳ואן מזימה שעומדים מאחוריה ׳גורמים כיתתיים שונים׳, שניסו להטיל דופי בקו העריכה של העיתון, משום ש׳לפתע גילו שתגובותיו גם על נושאים ערביים מובהקים באל־יום אינם תואמים את המדיניות הרשמית. מאבק בין בעלי האסכולות השונות צץ כמו פטריות בשנים האחרונות, לגבי היחס אל הערבים בישראל מצאו את מר

21. אל־יום, 6 בינואר 1961.
22. על קורס כזה ראו: אל־יום, 13 בינואר 1961.
23. ריאיון עם צובחי יונס.
24. במערכה, ו, 4-5 (14 בספטמבר 1966).

רג׳וען ואת אל־יום איתנים ומבוססים שכן מר רג׳וען דאג כי העיתון ישמש ביטאון ישראלי כללי ולא כתתי אשר ישמש ביום אחד שופר ליועץ החדש של ראש הממשלה לענייני הערבים, מר טולידאנו או לה״ה אמנון לין ואבא חושי המשיגים על דעותיו של מר רג׳וען בשאלות העדתיות. [...] המטרה הושגה ומר רג׳וען הוקרב על מזבח מאבקי סתימת הפער בין העדות ותיקון עיוותים חברתיים במדינתנו׳.[25] הצגת המדינה ומוסדותיה בקווים חיוביים שירתה היטב את המטרה העיקרית שלמענה הוקם העיתון – חיזוק השליטה במיעוט הערבי, כיוון תהליכי ההתפתחות ועיצוב דעת הקהל בקרבו. אבל היו לכך תוצאות נלוות שפגעו קשות בסיכויים ליישם מטרה חשובה אחרת שביקשו בעלי ההשפעה בעיתון להשיג והיא נטרולו של המיעוט הערבי מהמרחב התרבותי האזורי הכלל־ערבי. העסקתם בעיתון של יהודים דוברי ערבית ממוצא מזרחי ובהם אמנון שמוש, ניר שוחט, אליהו חזום ואספרנס כהן תרמה תרומה מכרעת להידוק הקשר עם המרחב. הניסיון הרב שהביאו אתם אחדים מהעיתונאים היהודים שעסקו במלאכת הכתיבה העיתונאית בארצותיהם עזר לדור חדש של עיתונאים וכותבים ערבים מקומיים ליהנות מניסיון זה, והדבר התבטא בהעשרת הלשון העיתונאית, בשיפור סגנון הכתיבה ובהכנסת ז׳אנרים חדשים של כתיבה ושל יצירה ספרותית. ניר שוחט, למשל, כתב בקיץ 1958 סדרה בסגנון הערבי הקלאסי של אלף לילה ולילה בשיבוץ היבטים וסמלים אקטואליים.[26] אספרנס כהן כתבה הרבה על ענייני האישה בכלל והאישה המזרחית בפרט. במאמר באוקטובר 1958 היא התווכחה עם הסופרת והחוקרת המצרית דרייה שפיק, שהרבתה לכתוב על ענייני הנשים במזרח ופעלה לקידום מעמד האישה במזרח הערבי.[27] כהן ביקשה משפיק לגלות יותר יוזמה ונועזות ולא לנסות לתפוס את המקל בשני קצותיו: גם לשמר את המסורת וגם לחתור לשיפור דרסטי במעמדה של האישה במזרח.[28] על אף הביקורת הקשה שהטיחה כהן בדרייה שפיק היא תרמה את תרומתה בהצגת יצירתה של שפיק ויצירות של כותבות ערביות אחרות, ובכך הציגה לקוראי העיתון תמונה של מה שקורה במרחב ומנעה את יישומה של תוכנית הנטרול והניתוק של הקוראים הערבים בישראל מהמרחב התרבותי הכלל־ערבי.

מטרותיו של עיתון ההסתדרות חקיקת אל־אמר היו דומות לאלה של אל־יום, ואותו צוות שהוציא את אל־יום הוציא את חקיקת אל־אמר, נוסף על פעילים של ההסתדרות שפעלו בתוך האוכלוסייה הערבית ורובם המכריע היו מיוצאי ארצות ערב, דוגמת אליהו אגסי (יליד 1909), אדואר צמח, סלים שעשוע (1930), נזהת דרויש־קצב (1933) והסופר והעיתונאי הוותיק ד״ר נסים מלול (1892-1959). העורך הראשי היה מיכאל אסף ותופיק

25. שם.
26. ראו למשל: אל־יום, 31 ביוני 1958.
27. שם, 26 באוגוסט 1957.
28. חקיקת אל־אמר, 17 באוקטובר 1958.

(טוביה) שמוש היה מזכיר המערכת וכתב את רובם המכריע של מאמרי המערכת. הוא ניצל היטב את בקיאותו בשפה הערבית ובתרבותה כדי להטיף לקו העיקרי של העיתון: הרעפת שבחים ודברי הלל על מדיניות הממסד כלפי האוכלוסייה הערבית והבלטת ה'הישגים' בתחום הזה. במאמר שכותרתו 'השיירה נוסעת והתקווה מתממשת' הוא כתב:

> קורא יקר, סיפרתי לך בשבוע שעבר על אודות סיום השנה הראשונה לסמינר להכשרת מורות ערביות ביפו ועל קורס שלמדו בו נשים ערביות בתל־אביב ועל חניכת מיזם החשמל בכפר טירה. שלושה מאורעות חשובים שחגגנו אותם בשבוע אחד, ואז הצבעתי על משואת אור זו וראיתי בה אותות מבורכים המצביעים על שיפור מצבה של החברה הערבית והעלאת רמתה, והדבר מהווה הגשמת תקוותיו של כל איש מסור הרוצה בטובת הארץ וכל תושביה.[29]

שמוש הִרבה להשתמש במטפורות ובביטויים ופתגמים ערביים קלאסיים, ובכך תרם ודאי את תרומתו להעשרת סגנון הכתיבה העיתונאית בערבית בארץ על אף התוכן התעמולתי של הדברים. לפי אותו קו כתב אברהם עובדיה (1924) בתי שיר שכותרתם 'אל הצעירים'. הוא פנה אל הצעירים באמרו שעל כתפיהם צריכה להתבסס המדינה שמוטל עליה נטל כבד, ואם העבר שלהם מת אזי עליהם לבנות את ההווה ואת העתיד.[30] בבתי שיר אחרים, שכותרתם היתה 'מסע האחווה', הוא פנה לאחיו הערבים ואמר ש'הסכסוך בין שני העמים לא הצליח לשנות את האהבה ואת ההערכה הגדולה שיש בלבנו כלפיכם. הרי הסכסוך והריחוק יסתיימו יום אחד וניפגש שוב ונתאחד כפי ששירה זו מאחדת אותנו'.[31]

עובדיה מתח ביקורת על הנטייה של אחדים מהמשוררים הערבים הצעירים בישראל לכתוב שירה פוליטית ביקורתית. הוא הביע דעה זו מעת לעת ובייחוד במאמר שכתב על קובץ שירים שפרסם בראשית שנת 1959 המשורר סמיח אל־קאסם ובו, לדעתו של עובדיה, הפריז המשורר בשימושו במילים 'הרג', 'הרס', 'עריצות' ו'אכזריות'. עם זאת שיבח עובדיה את המוטיבים הכלל־אנושיים בקובץ השירים שעניינם 'סלחנות', 'הבלגה' ושאר ערכים רוחניים נשגבים, ולדברי עובדיה 'נחוץ לנו, המזרחים, לאמץ ערכים אלה שיכולים להיות נקודת מפגש מאגד בינינו'.[32]

נוסף על כתביו של עובדיה שהדגישו את 'המזרחיות' כמכנה משותף בין שני העמים, תרמו ודאי כתביהם של אספרנס כהן[33] ואליהו חזום[34] על הוגי דעות ואינטלקטואלים מהמרחב

29. שם.
30. שם, 17 באוקטובר 1958.
31. שם, 13 בנובמבר 1958.
32. שם, 5 בפברואר 1959.
33. ראו למשל את מאמרה על הוגי הדעות של הרפורמיזם האסלאמי, מחמד עבדה וג'מאל אל־דין אל־אפגאני, חקיקת אל־אמר, 5 בפברואר 1959.
34. ראו למשל סדרת מאמרים של חזום על האינטלקטואל המצרי סלאמה מוסא, חקיקת אל־אמר, אוקטובר־נובמבר 1958.

הערבי לשמירה על הקשרים בין הקורא הערבי בישראל לבין תרבות המרחב וסמליה. מאמריהם של היהודים המזרחים על תרבות המרחב עודדו כותבים ערבים ישראלים לכתוב בעיתונים האלה ולעסוק באותם תכנים על אף הצביון התעמולתי שלהם. הם אף השתתפו השתתפות פעילה בפעולותיה של המחלקה להדרכה של ההסתדרות, שפתחה מועדונים ויזמה הרצאות על מפעלי המדינה והישגיה, מכיוון שההרצאות היו בערבית ורוב המרצים נמנו עם פעילי ההסתדרות ומפלגת השלטון מקרב בני עדות המזרח, דוגמת אליהו אגסי, אדואר צמח ונזהת קצב. העיתון חקיקת אל־אמר פרסם את התוכנית השבועית של פעילות זו ואף דיווח על ההדים שהיו לה בקרב האוכלוסייה הערבית.[35]

העיתונים האלה הודפסו בתל־אביב ומשם הופצו לשאר חלקי הארץ. ההסתדרות והאיגודים המסונפים אליה עזרו מאוד בהפצת העיתונים, בגיוס כותבים, כתבים ומנויים. העיתונים הופצו חינם בקרב חברי איגודי ההסתדרות, מה שהקל את מלאכת ההפצה, אבל הדימוי של עיתונות מטעם היה בעוכריהם, והחלוקה חינם אף גרעה כנראה מיוקרתם עוד יותר. היטיב לתאר זאת כתב ידיעות אחרונות בכתבו על חלוקתו של חקיקת אל־אמר: 'משגה הוא, למשל, שמחלקים אותו חינם [...] חבילות שלמות מתגלגלות בפינת לשכת העבודה והמועדונים. כידוע, אין אדם המעריך דבר הניתן לו חינם'.[36]

להלן טבלה מסכמת של תפוצת עיתוני הממסד בתקופה הנדונה:[37]

העיתון	1950	1953	1960	1966
אל־יום	1500	2000	4000-3000	4000
חקיקת אל־אמר	2000	2500	2500	–
אל־וטן	–	2000	–	–
כלמת אל־מראה	–	–	–	2000
אל־הדף	–	–	–	2000

העיתונות הקשורה למפ"ם

העיתונות בשפה הערבית, הקשורה למפ"ם, ראשיתה בתקופת המנדט כשהופיע בראשית שנות הארבעים נספח בערבית לבטאון המפלגה משמר. נספח זה נערך בידי קבוצה של

35. חקיקת אל־אמר, נובמבר 1958.
36. ידיעות אחרונות, 23 במרס 1950.
37. המקורות לנתונים: אורי שטנדל, ערביי ישראל בין הפטיש לסדן, ירושלים 1992, עמ' 371-393; הבולטין של מפ"ם (מס' 3, 5, 7) 1950-1956, וראיונות עם צובחי יונס, לטיף דורי וסמיר דרויש (יוני-אוגוסט 2000) שעבדו במערכות העיתונים הנזכרים.

מזרחנים והבולטים בהם היו אהרן כהן, יוסף ושיץ, אליעזר בארי ושמחה פלפן. הם נעזרו גם בכתבים ערבים, בעיקר בחיפה, ביפו ובירושלים.[38]

בשנת 1952 החליטה המחלקה הערבית במפ"ם להוציא ביטאון בערבית שנקרא אל־מרצאד ('על המשמר'). עיתון זה הופיע כשבועון ועורכו היה המזרחן אליעזר בארי. תחילה היו במערכת המצומצמת של העיתון מזרחנים אחדים וחברים ערבים אחדים. אחר־כך נקלטו יהודים ממוצא מזרחי (עיראקי בעיקר) שהיה להם ניסיון עיתונאי בשפה הערבית בעיתונות של מפא"י או של המפלגה הקומוניסטית. נראה שפעילי מפ"ם לא הצליחו לקלוט אף עיתונאי שהיה בעל ניסיון מארץ המוצא שלו. הם קלטו קבוצה של צעירים שלאחדים מהם היה ניסיון בהוצאת עלון בית־ספר. הבולטים בקבוצה זו היו לטיף דורי (יליד 1934) דוד כהן (1930) סמי רפאל (1933) ואברהם עקרי.[39] אלה ואחרים כתבו באל־מרצאד ובעלונים שהופיעו מטעם מפ"ם ערב מערכות הבחירות לכנסת בשנות החמישים, כמו צַוּת אל־מַעאבִּר ('קול המעברות') ואִלא אל־אַמאם ('קדימה'),[40] אשר הופיעו בשנות החמישים בתדירות לא קבועה.

דורי השתלב בהנהגה הפוליטית של מפ"ם וליווה את עיתונות מפ"ם בערבית בכל גלגוליה, ואילו שלושת האחרים עסקו בכתיבה עיתונאית ואף ספרותית. אברהם עקרי כתב (בשם אבראהים מוסא אבראהים) על ענייני עיתונות, ספרות ואמנות בעולם הערבי. הוא התמיד בכתיבתו בעיתוני מפ"ם עד אמצע שנות השבעים ואז 'חצה את הקווים' והתחיל לכתוב בעיתונות הילדים השייכת להסתדרות ואף ערך את עיתון הילדים מַגַ'לַתִי.[41] דוד כהן היה אחד העסקנים החשובים של מפ"ם בקרב עדות המזרח וכתב בעיקר באל־מרצאד ובראשית שנות השישים כתב גם בירחון הספרותי אל־ג'דיד של המפלגה הקומוניסטית.[42] הוא כתב בשמות בדויים, לפעמים בשם פריד, לפעמים חתם 'הבן של ח'יריה' ולרוב – דוד יוסף.[43]

אנשים אלה כתבו בערבית מטעמים שונים, לפעמים כמילוי הנחיות של המפלגה שהשתייכו אליה (בעיקר העסקנים שבהם), לפעמים ככלי ביטוי למצוקות של יושבי המעברות שלא ידעו שפה אחרת ולעתים גם בשל אהבת השפה הערבית כשפת־אם והרצון לשמור על קשרים עם המרחב התרבותי הערבי. במרכז כתיבתם היה תיאור המצוקות והסבל של יושבי

38. על הנספח הזה ראו במסמכים של אהרן כהן ויוסף ושיץ, אש"צ 17.10.59(3), 9.10.95(4).
39. אברהם עקרי (1921) נולד בבגדאד ובה סיים את לימודיו התיכוניים. היה תלמידו של המשורר העיראקי המהולל מחמד מהדי אל־ג'ואהרי. למד רפואה בבגדאד ושלוש שנים שימש רופא ורוקח. בא לישראל בשנת 1591. הוא היה חבר מערכת העיתון אל־מרצאד עד שנת 1976 ונודע יותר בשם אבראהים מוסא אבראהים. בשנת 1976 עבד בבית ההוצאה הערבי השייך להסתדרות וערך את כתב העת מג'לתי. כתב ארבעה רומנים בערבית, שזכו לביקורת טובה, ועשרות מאמרים על האמנות הערבית ועל הקולנוע הערבי.
40. ריאיון עם לטיף דורי, 15 בנובמבר 2001.
41. עבאסי ומורה, תראגים ואאת'אר פי אל־אדב אל־ערבי פי אסראאיל, 1948-1986, עמ' 7-8.
42. ריאיון עם לטיף דורי.
43. אש"צ 4.12.90(4).

המעברות ולעתים השוו אותם למצוקות של האוכלוסייה הערבית הכפופה לממשל הצבאי. מוטיב זה רווח במיוחד בכתיבתם של דוד כהן ולטיף דורי. כהן, למשל, כתב בשנת 2591 כ־02 מאמרים ובהם ביטא את המצוקות של המעברות ואת הדרישה להעביר את יושביהן למגורי קבע.[44] דורי לעומת זאת הדגיש את השותפות במצוקות ובסבל בין יושבי המעברות מקרב בני עדות המזרח לבין האוכלוסייה הערבית. בקריאה שהפנה לכנס היסוד של תנועת הנוער הערבי החלוצי (המסונפת למפ"ם) בדצמבר 1954 הוא כתב: 'מישראל של המעברות והאוהלים הבלויים, של הבקתות החשוכות, של האבטלה וההזנחה המתמדת, מישראל של המאבק בממשלת הקואליציה הבורגנית של מפא"י, מישראל הנאבקת למען חיי אנוש מכובדים, חיים של שוויון לכול, אנו מברכים את ועידתכם בשם נוער המעברות המסונף לשומר־הצעיר'.[45] במאמר שכותרתו 'אל אחי הערבי' מתפאר דורי בכך שקולה של מפ"ם לא הפסיק לדרוש שוויון זכויות לאזרחים הערבים וביטול הממשל הצבאי. הוא אף מציע לאחיו הערבי לשתף פעולה במאבק ב'רוחות המשרתות את הקולוניאליזם והמנסות בכל כוחן לגרור את ארצנו למלחמה חדשה'.[46]

במכתב אל יוסף ושיץ, מזכיר המערכת של **אל־מרצאד**, תיאר סמי רפאל את מניעיו לכתוב בעיתון:

> אני נאלץ פעם פעמיים, שלוש וארבע לכתוב אליכם כי הכתיבה ב**אל־מרצאד** הפכה בתוכי לסם שאין ביכולתי להשתלט עליו, ועל אף זמני העמוס אני מנצל את ההזדמנות להיזכר בעיתוני האהוב ולשבור את הרעב שלי ולהרוות את צמאוני במאמרים השאובים מההוויה הישראלית [...] הרי חיינו מלאים ברעיונות עצובים. אני מנצל כאן את ההזדמנות להצביע על ההתקדמות המוחשית של **אל־מרצאד**. טעויות הדקדוק פחתו וכותבים בעלי שם התחילו לכתוב בעיתון.[47]

אך לא רק ענייני השפה הערבית הדאיגו את רפאל, אלא גם שאלות אידאולוגיות. הוא הביע דאגה למשל מתופעת ה'נשירה' של צעירים עולים עקב המצוקה במעברות. תחת הכותרת 'די לנשירה' הוא כתב: 'הכרתי צעיר שחזר למולדת האבות, מולדת השחרור הלאומי לעם אשר סבל מעבדות אלפי שנים, הוא גר במעברה ודפק על דלתות לשכות העבודה ללא הועיל. הוא טעם את טעם ההשפלה והאכזבות. [...] אליו ואל כל מיואש אני כותב שורות אלה'.[48] על אף כל המצוקות קורא רפאל לצעירי המעברות להחזיק מעמד, לא להגר מהארץ ולהיאבק בניצול של הקפיטליזם ושל אנשי הממסד.[49]

44. שם.
45. **אל־מרצאד**, 24 בדצמבר 1954.
46. שם, 16 בספטמבר 1954.
47. מכתב מסמי רפאל אל יוסף ושיץ, אש"צ, ארכיון ושיץ, 15.35.95(4).
48. **אל־מרצאד**, 16 בדצמבר 1954.
49. שם.

כותבים אלה לא היו במצב קל כל עיקר; מצד אחד היה עליהם להדגיש את שליחות מפ״ם ואת פעולותיה להגשמת רעיונות הציונות ואחוות העמים, ומצד אחר הם ראו את עצמם חייבים להדגיש את המצוקות של האוכלוסייה שחיו בקרבה. הם ראו באוכלוסייה הערבית בארץ שותפה לסבל ולמצוקה ואולי מכאן נבעה ההזדהות עם מאבקה של אוכלוסייה זו לשוויון אזרחי. עניין זה מסביר אולי את היעלמותם של כותבים ממוצא מזרחי בעיתונות מפ״ם בערבית לאחר היעלמות תופעת המעברות.[50]

העיתונים של מפ״ם הופצו בעיקר בקרב חברי המפלגה והחוגים המקורבים אליה, מלבד הירחון אל־פג׳ר שהיה אהוד בקרב שכבת האינטליגנציה שלא היתה בהכרח מחברי המפלגה. בזמנים שהיתה מפ״ם מחוץ לקואליציה התקשו אנשיה להגיע למקומות שהיו תחת הממשל הצבאי ולחלק בהם את העיתונים.[51] הטבלה להלן מראה את תפוצת עיתוני מפ״ם בתקופה הנדונה:[52]

העיתון	1954-1952	1958-1955	1962-1959	1967-1963
אל־מרצאד	2000	3000-2000	3000	4000
אל־פג׳ר	–	–	4000-3000	–
צות אל־מעאבר	2000-1500	–	–	

העיתונות הקשורה למפלגה הקומוניסטית

בקרב העולים מארצות ערב פעלו גם פעילים קומוניסטים. אחדים מהם היו פעילים בארצות מוצאם ובייחוד ביהדות עיראק. הכותבים הקומוניסטים כתבו בעלונים המחתרתיים של המפלגה הקומוניסטית ובעיתון אל־עִצבַּה (׳החבורה החזקה׳), בטאון האגודה למלחמה בציונות, שייסדו בעיראק יהודים חברי המפלגה הקומוניסטית.[53]

מקצת הפעילים הקומוניסטים בעיראק המשיכו בפעילותם בארץ ואף המשיכו לכתוב בערבית בעיתונה של המפלגה הקומוניסטית אל־אתחאד, שהופיע כשבועון ובו שימש סמי מיכאל חבר מערכת בשנות החמישים.[54] כתב באל־אתחאד מוסא חורי (יליד 1922), שכתב

50. ריאיון עם לטיף דורי.
51. שם.
52. הנתונים: אש״צ 2.21.95(9), 17.35.95(6); ריאיון עם לטיף דורי.
53. שמואל מורה, האילן והענף: הספרות הערבית החדשה ויצירתם הספרותית הערבית של יוצאי עיראק, ירושלים 1997, עמ׳ 301.
54. סמי מיכאל: נולד בעיראק (1930), סיים בה את לימודיו התיכוניים ועסק בפעילות קומוניסטית מחתרתית. בא לישראל בשנת 1949 והצטרף למפלגה הקומוניסטית הישראלית בשנת 1950. הצטרף למערכת אל־אתחאד למשך שלוש שנים. בד בבד עבד בתפקיד פקיד במשרד החקלאות. בשנות השבעים היה

מאמרים אחדים בשנות החמישים בשם אבו אל־שרבת. באותה העת כתב בעיתון גם אסחאק כפלאוי (1925-2000). הוא פרסם בתי שיר וחרוזים בשפה הערבית המדוברת (בדיאלקט העיראקי).[55] כך עשה גם מנשה ח'ליפה (1927).

על גיוסו לעבודה בעיתון **אל־אתחאד** ועל התפקידים שהוטלו עליו כשהצטרף למערכת סיפר סמי מיכאל:

> הצטרפתי למערכת בחיפה, ועסקתי בשלושה תחומים. דיווחתי בעיתון על המעברות, על גלי העלייה החדשה ועל המצב הסוציאלי הקשה שהעולים שרויים בו. מילאתי גם תפקיד של כתב נודד בכפרים הערבים שהיו אז בפיקוח של הממשל הצבאי. התחום השלישי היה, כמובן, הכתיבה הספרותית. [...] כתבתי מאמר לאל־איתיחאד, על כך שהחברה הישראלית היא מדינה קפיטליסטית דמוקרטית, וציינתי שאין לטפח אשליות מעבר לסוג ממשל זה. כלומר, מדינת ישראל איננה מדינה סוציאליסטית כפי שבן־גוריון ביקש להציגה בתחילת דרכו כראש ממשלה. המאמר מצא חן בעיני אמיל חביבי. הוא ביקש ממני לשלוח לו רשימות שכתבתי למגירה. שלחתי אליו והוא פרסם אותם. התביישתי, חתמתי לא בשמי, אלא בשם בדוי: סמיר מארד, כלומר סמיר המורד. ראיתי בהופעת שמי בעיתון התיימרות רבה מדי.[56]

מיכאל אכן עסק בכתיבתו בנושאים הללו, אך הוא כתב גם בנושאים פוליטיים ואידאולוגיים – בגנות הקפיטליזם וארצות־הברית ולטובת הקומוניזם וברית־המועצות.[57] כתיבתו על חיי העולים החדשים במעברות היתה רוויה תיאורי סבל ואומללות. בתארו את המעברה בפתח־תקווה הוא כתב: 'עקיצה אחת של פרעושי הלילה מספיקה ליישור התיאוריות העקומות'.[58] את העולים במעברה בפרדס־חנה תיאר 'אנשים שנגזר עליהם לגווע ברעב'.[59] נוסף על תיאורי הסבל והאומללות הוא הצביע על אפליה על רקע מוצאם המזרחי של העולים: 'המשטר גייס את כל השופרות כדי לשכנע את ההמונים שהמזרחים הם אזרחים מדרגה שנייה, הג'רוזלם פוסט מציע לחנך אותם מחדש לפי רוח המערב כדי לקצץ את הציפורניים שלהם. מר שירמן בעיתון הארץ הציע ללמד אותם בכיתות יסודיות מיוחדות כפי שמלמדים את הסוטים, ואילו **אל־מרצאד** של מפ"ם מאשים אותם כי הם משחיתים את האדמה'.[60]

לאחד הסופרים הבכירים בספרות העברית ופרסם רומנים רבים – עבאסי ומורה, תראג'ם ואאת'אר פי אל־אדב אל־ערבי פי אסראאיל, 1948-1986, עמ' 226-227. על פעולתו בעיתון אל־אתחאד ראו: סמי מיכאל, גבולות הרוח: רוביק רוזנטל משוחח עם סמי מיכאל, תל־אביב 2000, עמ' 142-145.

55. ריאיון עם מוסא חורי, 11 בנובמבר 2001.
56. מיכאל, גבולות הרוח, עמ' 142.
57. אל־אתחאד, 29 במאי 1953.
58. ראו למשל את גליונות אל־אתחאד, מהתאריכים 16 ביוני ו־10 בספטמבר 1954.
59. שם, 15 באפריל 1953.
60. שם, 2 באוקטובר 1953.

התיאורים הסאגוניים של מיכאל ושפתו הערבית העשירה תרמו ודאי תרומה חשובה לעיצוב הכתיבה העיתונאית בשפה הערבית. מאמריו באותה תקופה, נוסף על המאמרים של אמיל חביבי ואמיל תומא, הם סימני דרך חשובים בהתפתחותה של הלשון העיתונאית ובייחוד זו של העיתונות הקומוניסטית. יהודים מזרחים אחרים התמקדו בנושא המעברות. העיתון ייחד לנושא זה מדור מיוחד: 'המעברות תופעה המביישת את המשטר הנוכחי ומוקד ממוקדי המאבק למען מחר ורוד יותר'. במדור הזה כתבו גם מוסא 'מוריס' חורי, מנשה ח'ליפה, אבראהים דבי ונורי שאשא. גם מי שכתבו יצירות ספרות (שירה וסיפור קצר) תיארו את הסבל במעברות.

כך עשה שמעון בלס[61] בסיפור קצר 'מעצרו של יוסף'. גיבור הסיפור, יוסף, הוא צעיר עיראקי שהושיבו אותו עם בואו לישראל בעיירה מג'דל (אשקלון), והוא ואשתו ובנו סובלים את היותו מובטל. את המעבר שעשה יוסף מחייו בעיראק לחייו בישראל תיאר בלס כדלקמן: 'יוסף עבד בעיראק בייצור נעליים. מעולם הוא לא העלה בדעתו שמה שמחכה לבנו בישראל הוא הפליטות והרעב. הוא חשב שבישראל הוא יכול רק להגשים את חלומותיו הנעימים לעתיד של רווחה ושגשוג. הוא נדהם כשעמד על המציאות המכאיבה: אבטלה מתמדת ורעב קשה. פעם ראשונה בחייו הבין יוסף את משמעות הרעב'. יוסף נעצר משום שהטריד את האחראים בלשכת העבודה, ואשתו, נעימה שמה, נעצרה משום שניסתה למכור חלק מהקצבה הממשלתית. ביום המשפט הוכה יוסף בידי השוטרים שהביאו אותו לאולם ואשתו נגררה באכזריות אל מחוץ לאולם. סיום הסיפור עוסק בבן, צבאח שמו, שראה בעיניו מה שקרה להוריו. בלס מתאר את רגשותיו של הילד: 'צבאח לא שאל עוד על אוכל, הוא התחיל לדבר בזעם על אותם אנשים במדים המשוטטים בכל מקום ומכים את ההורים'.[62]

סיפור זה נועד כמובן לשרת את הביקורת הכללית של העיתון על תפקוד השלטונות, אך הוא היה חלק מהתרומה שתרמו הכותבים ממוצא מזרחי (עיראקי בעיקר) להתפתחותה של היצירה הספרותית בשפה הערבית בארץ. בלס פרסם מעת לעת מאמרים ויצירות ספרותיות בירחון הספרותי אל־ג'דיד שהוציאו חוגי המפלגה הקומוניסטית. כתבו בו דוד כהן, דוד צמח וששון סומך.[63] לסומך מייחסים מבקרי הספרות את השיר הראשון שנכתב בסוגה הקרויה

61. שמעון בלס: נולד בבגדאד (1930) וסיים בה את לימודיו התיכוניים בשנת 1949. בא לישראל בשנת 1951 ועשה באוניברסיטת תל־אביב את התואר הראשון והשני, ובשנת 1974 קיבל תואר דוקטור מאוניברסיטת סורבון בפריס. נוסף על כתיבתו באל־אתחאד ובאל־ג'דיד הוא עבד בעיתונים בעברית ובהם קול העם ועל המשמר. עד פרישתו לגמלאות הוא שימש מרצה לספרות ערבית באוניברסיטת חיפה ופרסם מספר רב של מחקרים בנושא הספרות הערבית המודרנית. הוא פרסם גם כמה רומנים בעברית. ראו: עבאסי ומורה, תראג'ם ואאת'אר פי אל־אדב אל־ערבי פי אסראאיל, 1948-1986, עמ' 31-33.

62. אל־אתחאד, 31 ביולי 1953.

63. ששון סומך: נולד בבגדאד (1933) ובה סיים את לימודיו התיכוניים בשנת 1950. כבר בהיותו תלמיד תיכון פרסם בעיתונים העיראקיים אל־נדים ואל־אח'באר. בא לישראל בשנת 1951 והתחיל לפרסם בערבית באל־ג'דיד ובאל־אתחאד. למד באוניברסיטת תל־אביב ובאוניברסיטה העברית בירושלים. בשנת 1968

'השירה החופשית',[64] שצמחה בעיראק בשנת 1949 וממנה עברה לארצות האחרות במרחב.[65] סומך, בלס וצמח שימשו שנים רבות מרצים בכירים לספרות ערבית באקדמיה הישראלית והם חוקרים בעלי שם בתחום זה בעולם. במעמדם זה הם תרמו תרומה ניכרת לפיתוחה של תרבות כתובה בערבית בארץ.

בהיותה מסגרת המחאה העיקרית נגד מדיניות הממשל הצבאי ומדיניות הקיפוח כלפי האוכלוסייה הערבית בישראל וכלפי שוכני המעברות מקרב העולים היהודים, נוסף על היותה הביטאון של מק"י האופוזיציונית, סבלה העיתונות הקומוניסטית מנחת ידה של הצנזורה. קשיים רבים הועמדו גם בפני האנשים שחילקו אותה. על אף כל הקשיים נהנתה עיתונות זו מתדמית טובה ומיוקרה בקרב קהלי היעד, מה שאִפשר לה להתמודד עם המכונה המשומנת של עיתונות הממסד. הטבלה להלן מראה את תפוצתה של העיתונות הזאת בתקופה הנדונה:[66]

העיתון	1950-1948	1955-1952	1962-1956	1967-1963
אל־אתחאד	3000	5000-4000	6000	7000-6000
אל־ג'דיד	–	4000-3000	4000	4000
אל־ע'ד	–	–	3000-2000	3000
אל־דרב	–	–	2000	–

העיתונות של מפלגות המרכז והימין

כמעט כל המפלגות הפוליטיות בישראל בתקופה הנדונה הוציאו עיתונים או עלונים בערבית ובכלל זה מפלגות שלא היתה להן נגיעה ישירה לאוכלוסייה הערבית, דוגמת תנועת החרות או הציונים־הכלליים. קהל היעד שאליו כיוונו מפלגות אלה את עיתוניהן בערבית היה בעיקר יהודים דוברי ערבית. תנועת החרות הוציאה את השבועון אל־חֻריה ('החרות') בשנים 1959-1954, וכתב בו העיתונאי מנשה זערור (1906-1974).[67] במאמר המערכת של הגיליון

קיבל תואר דוקטור מאוניברסיטת אוקספורד באנגליה. היה מרצה לספרות ערבית באוניברסיטת תל־אביב ומרצה אורח באוניברסיטאות רבות בעולם. בזכות מחקריו הרבים בתחום הספרות הערבית המודרנית, סומך נמנה עם החוקרים הבכירים בעולם בנושאים אלה. ספרו האוטוביוגרפי בגדאד אתמול, שפורסם בהמשכים בעיתון הארץ בשנים 2003-2004, זכה לתגובות חיוביות ולשיח עיתונאי וספרותי ער.

64. לדוגמה, ראו דברים שכתב נביה אל־קאסם, אל־ג'דיד, יוני 1991.
65. השיר שכתב סומך נקרא 'הלבבות ההם' ופורסם באל־ג'דיד, מרס 1954.
66. על־פי: שטנדל, ערביי ישראל, עמ' 373-380; ריאיון עם מוסא חורי.
67. כבהא וכספי (לעיל הערה 7), עמ' 48.

הראשון שורטטו מטרותיו של העיתון ותפקידיו:

> הרעיון להוצאת עיתון חרות בערבית נוצר כדי שעיתון זה ישמש אמצעי בידי התנועה במאמציה להגשים את חובותיה הלאומיות כלפי היהודים שעלו מארצות המזרח. הוא נוסד כדי לאפשר להם להתבטא בעניינים הנוגעים להם ולעזור להם להיקלט בחברה הישראלית החדשה [...] מטרתו של העיתון להסיר את הקשיים העומדים בדרך אימוצם לתרבות הלאומית הישראלית הצחה.[68]

נוסף על התעניינות העיתון במה שקורה במעברות הוא דאג גם לתרגם לערבית מאמרים פרי עטם של מנהיגי תנועת החרות ובעיקר מנחם בגין וד"ר יוחנן באדר.

בעיתון **נשרת אל־מרכז** ('עלון המרכז'), שהוציאה מפלגת הציונים־הכלליים בשנת 1955 עבד סלים ענברי, שכתב את מאמרי המערכת. כתב בו גם עורך הדין יחזקאל מוראד, ובאחד המאמרים הוא ניסה לשכנע את העולים מעיראק להצטרף למפלגת הציונים־הכלליים כי זוהי המסגרת הפוליטית המתאימה להם ביותר, שהרי 'העולים מעיראק היו רגילים יותר לחיי היוזמה החופשית ורובם עסקו במקצועות חופשיים. אנו צריכים לחיות באותה צורה כדי שנגיע לחוף מבטחים וניפטר מהכבלים המלאכותיים המכבידים עלינו'.[69]

שני העיתונים האלה, ועיתונים אחרים שהופיעו מטעם מפלגות מרכז וימין אחרות, אמנם לא נועדו לאוכלוסייה הערבית, אך עצם הופעתם בשפה הערבית תרמה לפיתוח הכתיבה העיתונאית בשפה זו. באמצעות הסגנונות שהביאו אתם עולים מעיראק (מנשה זערור למשל) זכתה השפה הערבית לשיפור בסגנון הכתיבה ולהעשרת הלשון העיתונאית בביטויים ובמושגים מארצות ערביות בעלות מסורת בכתיבה עיתונאית.

מכיוון שעיתונות זו לא החזיקה מעמד תקופה ארוכה אין נתונים מדויקים על מספר העותקים שהודפסו מכל עיתון ועיתון. אך על סמך ראיונות עם מי שהיו מעורבים בהוצאתם לאור נראה שהתפוצה של כל עיתון מהעיתונים הללו היתה בין 1000 ל־1500 עותקים בממוצע והם הופצו בחוגי האוהדים של מפלגות אלה בקרב האוכלוסייה הערבית ובני עדות המזרח.

סיכום

אף־על־פי שהעיתונים שכתבו בהם בני עדות המזרח היו עיתונים מפלגתיים מגויסים ואף שכתיבתם נועדה בעיקר לשרת את מטרותיהן של המפלגות, תרומתם של כותבים אלה היתה גדולה בכל הנוגע לבנייתו מחדש של שיח עיתונאי ער ותוסס בשפה הערבית, בעיקר בהיבטים האלה:

68. **אל־חריה**, 21 בדצמבר 1954.
69. **נשרת אל־מרכז**, 22 (מאי 1955).

1. הם מילאו חלק מהחלל שנוצר עקב עקירתה של האינטליגנציה הפלסטינית ואף עזרו ביצירתה ובטיפוחה של אינטליגנציה חדשה.
2. הם העשירו את לשון הכתיבה העיתונאית בשפה הערבית בארץ הן מבחינת הסגנון והן מבחינת הביטויים והמושגים.
3. באמצעות הניסיון שהביאו עמם ובאמצעות המשך התעניינותם במה שקורה בארצות המוצא שלהם (בייחוד בענייני תרבות) הם גרמו להמשך הקשר התרבותי בין האוכלוסייה הערבית בארץ לבין תרבותו של המרחב הערבי.

העולם היהודי

זהויות יהודיות בנות זמננו: עדיין 'עם יהודי' אחד?

אליעזר בן־רפאל וליאור בן חיים־רפאל

קל ליהודי לומר שאיננו דתי מלומר שאין לו דת

זהות וזרימה

מאמר זה עוסק בשאלת ריבוי הניסוחים של הזהות היהודית מאז צמיחת המודרנה. חוקרים רבים עסקו בנושא הזהות היהודית והציעו פרדיגמות המדגישות את ההבחנה בין סוגים של זהות יהודית בעידן המודרני. כללית, הבחנות אלה מתמקדות בנושאים אחדים שיש קשר הדוק ביניהם. מצד אחד מובלט העימות של הזהות היהודית, שטופחה מאות בשנים במסגרות חיים מסורתיות, עם המודרנה, ומהצד האחר נדונות הנסיבות הספציפיות המגוונות השוררות ברחבי העולם היהודי – תוך כדי התמקדות בהשוואה בין ישראל לשאר התפוצות היהודיות. יעקב כץ (Katz, 1973) התמקד במשבר היהדות בעידן המודרני וניתח את התפתחות הגישות השונות בעניין זהות יהודית על־פי הדרך שהיהודים התמודדו עם המשבר של היהדות המסורתית, בהדגישו את הקשר שבין חילון היהודיות והאינדיבידואליזציה שלה לבין נטייתה להפחית בדרישותיה מהמאמינים. מיכאל א' מאיר (Meyer, 1999) מבחין בתגובות עקרוניות שונות למודרנה – דחייתה פשוטה כמשמעה, הגדרת תחומים ספציפיים שכלפיהם מטפחים יחס חיובי או התאמת היהודיות בכלל למודרנה. בפרספקטיבה המדגישה תכנים, דניאל אלעזר (Elazar, 1999) מראה שבעידן המודרני – ועל־פי נסיבות הזמן והמקום – היו ההיבטים הדתיים, האתניים והלאומיים של הזהות היהודית לנושאים מובחנים וממוקדים שסביבם התפתחו ניסוחים שונים של זהות. עוד הוא מצביע על כך שתהליך זה מעוגן בכך שהיהודיות היתה לתופעה סובייקטיבית בעיקרה וחדלה מלהיות אפיון נתון של הקיום היהודי. גישה זו קרובה לגישתם של צ'רלס ליבמן וסטיב כהן (Liebman and Cohen, 1990) המדגישים את משקל ההיבט ה'וולונטרי' וה'פרסונליסטי' של הזהות היהודית בימינו – ובכלל זה בישראל. על רקע זה, קובעים החוקרים, עלתה לאין שיעור החשיבות של ה'הזדהות' לעומת התכנים הייחודיים של הזהות. התפתחות זו גם לובשת צורות שונות על־פי הנסיבות הקונקרטיות, מה שמסביר את הפער הנוצר בין קיבוצי היהודים בעולם. למשל, משמעויות שונות מאוד ניתנות בקרב יהודי ישראל ויהודי ארצות־הברית לארץ־ישראל בבניית הזהות היהודית,

בהתייחסות לנוכרי כאל 'אחר רלוונטי' או בתפיסת תפקידו של הפולחן הדתי. לעומת זאת, פייר בירנבאום ואירה קצנלסון (Birnbaum and Katzenelson, 1995) מבליטים דווקא את ההמשכיות של הזיקה לאוריינטציות התרבותיות והערכיות הכרוכות ביהודיות אל מעבר למגוון הרחב של התגובות למודרנה – והדבר נכון לדידם גם ביהדות צרפת, שם נאלצים היהודים לקיים את יהדותם שלא בפרהסיה. בצורה שאינה שונה מאוד אך כוללנית יותר, שמואל נ' אייזנשטאדט (Eisenstadt, 1992) מדבר על 'ציביליזציה' יהודית שמקורותיה במסורת הדתית אך קיומה נמשך עד לעצם היום הזה ומייצג טרנספורמציות מרחיקות לכת שעברו עליה במהלך ההיסטוריה. במרכז הציביליזציה הזאת עומד כיום המושג של קהילה תרבותית־היסטורית – מה שבפי חוקרים אמריקנים מכונה peoplehood. ואולם גם אייזנשטאדט מודע לשסעים הקיימים ביהדות בת זמננו, ואלה מובלטים במיוחד בעבודתו של יונתן סאקס (Sacks, 1993), המצביע על שלושה קווי שסע שיוצרים, לדעתו, סכנות ממשיות של פיצול בעם היהודי בתקופה זו: הקו המפריד בין דתי לחילוני, בין יהדות אורתודוקסית לליברלית, ובין ישראל לתפוצות. מתוך גישה קרובה, דוד ויטאל (Vital, 1990) מציב דיכוטומיה חד־משמעית ולפיה יהדות ישראל היא הערובה היחידה להמשך קיומה של היהדות בטווח הארוך.

ריבוי זה של גישות משקף את התפתחות הזהות היהודית לכיוונים רבים המתרחקים לעתים עד מאוד זה מזה. ואמנם גישתנו שואבת מהגישות שהוזכרו את הנושאים האקוטיים של הדיון בזהות היהודית, ואנו גם מקבלים את הדגשתם של מקצת החוקרים את הצורך לראות בהתפתחות הדפוסים השונים של יהודיות בימינו טרנספורמציה – ולא ביטול או מחיקה – של קביעות ערכיות ושל עיקרי אמונה, שכבר היו חבויים במקורותיה ההיסטוריים והדתיים. לפיכך השאלה המטרידה אותנו קודם לכול, שאלה שהיא גם בלב הגישות העיוניות האחרות שהזכרנו, היא כמובן, האם ריבוי הניסוחים יוצר כוחות התרחקות המעמידים בסכנה את המשך התפתחותו של העולם היהודי כישות ממשית אחת – חברתית, תרבותית או פוליטית. ואולם נוסף על כך אנו גם עוסקים בשאלה, האם אפשר לראות את הניסוחים השונים של זהות יהודית בני זמננו כמשתתפים במרחב של זהויות, המתאפיין במידה זו או אחרת של קוהרנטיות. על השאלה הזאת אנו רוצים ללמוד מתוך פרספקטיבה סטרוקטורליסטית ובהתמקדות באופן שבו הניסוחים מתייחסים לאמות־מידה משותפות. כך אפשר למקמם האחד ביחס לאחר, לפי קִרבה או ריחוק יחסי. הדבר ילמד עד כמה מייצגים ניסוחים אלה מרחב אחד, מהי מידת ההבניה של המרחב הזה, והאם ניסוחים אלה או אחרים נעשו זרים זה לזה.

דיון זה מתבסס על המושג 'זהות קולקטיבית' (Levi-Strauss, 1958; 1961) ומעוגן בהיבטים המתחייבים מעצם משמעותו של המושג. ואמנם זהות קולקטיבית נוגעת לתפיסה עצמית של בני־אדם כ'חברים' בקולקטיב נתון, ומעצם מהות זו היא מתבססת על שלושה עיקרים. העיקר הראשון הוא שבני־אדם רואים את עצמם חלק מישות חברתית בעלת ייחודיות חברתית או תרבותית כלשהי – שאם לא כן, אין כל משמעות להיותם 'חברים' בקולקטיב; העיקר השני הוא, שכפועל יוצא מכך הם גם חשים מחויבויות כלשהן כלפי בני־אדם אחרים

שהם רואים אותם נמנים עם אותו הקולקטיב – ופירוש הדבר, שיעור כלשהו של הזדהות וסולידריות; והעיקר השלישי הוא, שלזיקה לקולקטיב מסוים אמורות להיות השלכות על היחס אל מי שאיננו נתפס חלק של הקולקטיב, כלומר ה'אחרים' (Ben-Rafael, 2002).

ואולם היבטים אלה אינם מובנים בהכרח באופן זהה אצל כל מי שרואה את עצמו שייך לקולקטיב, והם גם נתונים להשתנות על־פי הנסיבות החברתיות או האישיות או מהלכי החיים של הפרטים. היבטים אלה עשויים גם לקבל הדגשות שונות בנוסחים השונים של הזהות הקולקטיבית. מכל הטעמים הללו, דומה שפחות מתאים לדבר על זהות קולקטיבית כדפוס קבוע ואחיד, ויותר על מרחב מגוון ומורכב של ניסוחי זהות שונים. עם זאת, מובן מאליו שככל שהמרחב כולל נוסחים מרוחקים יותר זה מזה, יהיה קשה יותר לראותו כמרחב אחד. התפצלות המרחב לתת־מרחבים שונים תעיד במקרה זה על נטיות פיצול שעלולות להיות מעוגנות בהתפתחויות בקולקטיב עצמו לקראת פילוגים וקיטוע. בהשראת לודוויג ויטגנשטיין (ראו: Schatzki, 1996) אפשר לנסח זאת באמצעות המושג 'דמיון משפחתי'. במושג זה התכוון הפילוסוף לתכונות מסוימות, המסמנות בני אותה רשת משפחתית ואשר מתערבבות אצל הפרטים השונים בצורה לא אחידה, אם כי עדיין יוצרות קרבה יחסית ביניהם בשל ה'משהו' המזכיר אצל כל אחד את האחרים או את מקצתם. מתוך גישה זו אנו מנתחים את מרחב הזהויות היהודיות בעידן המודרני, שהֵחל במאה ה־18 עם הופעת הלגיטימציה החילונית, שלפיה הסדר החברתי הוא פועל יוצא של רצונות ופעולות אנושיים. סדר זה מושפע מאז מאמיתות מסורתיות או דתיות רק במידה שהן מניעות את בני־האדם בצורה אינדיבידואלית.

על רקע זה, מאמר זה בוחן אם המגוון האדיר של נוסחי זהות יהודית שהתפתח בעידן הזה עדיין מותיר את הישות הקולקטיבית עצמה ('העם היהודי') כישות אחת, או שמא יש לדבר בימינו על 'עמים יהודיים' שונים. על־פי הקריטריון שבחרנו להשתמש בו – הדמיון המשפחתי המתקבל בנוגע להיבטי הזהות המבניים – פירוש שאלה זו הוא: האם על אף השונות שבין נוסחי הזהות ביחסם לשלושת היבטי הזהות הבסיסיים (שהגדרנו למעלה) – מחויבות לבני הקולקטיב, תפיסת ייחוד הקולקטיב והיחס ל'אחרים' – הם ממשיכים להתייחס לאותם היבטים משותפים או שמא 'נטשו' אותם, או את חלקם, לטובת היבטים חדשים.

ליהודים בישר העידן המודרני את פתיחתם של שטחי פעילות חדשים ואמנציפציה פוליטית, שבכל מקום התרחשו בקצב שונה ובדרכים שונות. ככלל זכו היהודים בזכויות שלא היו מנת חלקם מעולם: זכות בחירה, נגישות לקריירה ציבורית בתחומים שונים, חינוך כללי־ממלכתי ועוד. זכויות חדשות אלה גם הציבו דרישות שרופפו את המסגרות הקהילתיות וחוללו שינויים מרחיקי לכת באורח החיים ובדפוסי הארגון של היהודים. יותר מכול היתה תפנית זו בעבור היהודים מהפכה תרבותית של ממש בשעה שפילוסופיה ליברלית אוניברסלית הולכת ומתפשטת ומאתגרת באופן רדיקלי את אושיות המסורת היהודית. עם הזעזועים בהסדרים שעד אז ויסתו את מקומם של היהודים בחברה, הושפעו היהודים עמוקות מהתנועות הלאומיות החילוניות שהתרבו באירופה והתגייסו להקמת אומות־מדינה, שהם עצמם, אם כי לא בכל מקרה, היו אמורים להיות חלק מהן. כמו כן צמחו אז אידאולוגיות חברתיות חדשות שביקשו לעצב את החברה על־פי חזונות חדשים ולאור אוטופיות מעשי אדם.

שינויים אלה סייעו ליהודים רבים ואף דחפו אותם לצאת מהיהדות כדי 'להיות כמו כולם' או אף להצטרף לתנועות פוליטיות רדיקליות. אחרים, ועדיין הם היו רבים, ביקשו לאמץ את עיקרי המודרנה בשמרם על זיקתם ליהדות 'משופרת' או 'חדשה'. בעבורם ייצג עידן זה ברכה מהולה במשבר זהות. ואולם בתנאים החדשים, כפי שאנו למדים מההיסטוריונים (אטינגר, 1969; בארון, 1968; גרץ, 1969; דובנוב, 1937; דינור, 1955), היה דחף לא רק למצוא הגדרות חדשות ליהודיות, שיהיו מתאימות לנסיבות הזמן, אלא גם לעמוד מול פרץ הרגשות העוינים כלפי היהודים, שהתחדדו דווקא עכשיו לנוכח השדרוג שחל במעמדם. מציאות מורכבת וניגודית זו הפכה את הזהות היהודית לזירה של שינויים, תהפוכות והתגוששות כוחות מנוגדים. ואולם בטרם התייצבו נסיבות החיים של היהודים בעולם המודרני, השתנו שוב הנסיבות מן הקצה אל הקצה. הגירה אל מעבר לים בשלהי המאה ה־19 ובראשית המאה ה־20 יצרה מרכז יהודי גדול בארצות־הברית, שבתוך זמן קצר עתיד להשיג עמדת בכורה בעולם היהודי כולו. לא יארך הזמן עד שיתרחש באירופה האסון החמור בתולדות היהודים בכל הזמנים, השואה, שיפתח פצע אנוש בתודעת היהודים, ואחריו יחול אירוע אחר, מכריע לא פחות בהיסטוריה היהודית אך בעל משמעות שונה לחלוטין – הקמת המדינה היהודית בחלק מארץ־ישראל המיתולוגית.

התרחשויות אלה היו הרקע לריבוי מחודש של נוסחי הזהות היהודית ולפיזורם ברחבי העולם היהודי, כך שנעשו אקוטיים מתמיד נושאים כגון השאלה: האם ישרוד הקולקטיב הקרוי 'עם יהודי' כישות בעלת מידה כלשהי של אחידות? כדי להתמודד עם נושא זה ולחפש סדר כלשהו בנוסחים הרבים של הזהות היהודית שאנו עדים להם בכל התקופה הזאת – עידן ה'מודרנה' – אנו נצא מהזהות המסורתית הפרה־מודרנית ונעמידה באמצעות מודל הניתוח הסטרוקטורליסטי כקנה־מידה להשוואה לכל הנוסחים שיבואו בהמשך ויערערו על ההגמוניה של הזהות המסורתית. בניתוח זה נשתמש במושג 'זרימה' כדי להצביע על תת־מרחבים במרחב הזהות היהודית, ובכך אנו מאמצים מטבע לשון מקובל בסוציולוגיה מאז עבודתו של ארג'ון אפאדוראי (Arjun Appadurai, 1996), המתארת את הגלובליזציה במונחים של זרימות על פני הגלובוס, זרימות של משאבים חומריים כמו גם של סמלים תרבותיים, אידאולוגיים ורוחניים. אנו מוצאים אנלוגיה זו מתאימה היות שנוסחי הזהות היהודית הצצים במקומות מסוימים ובנסיבות ספציפיות נוטים להתפשט אל רחבי העולם היהודי ולהבנות בכל מקום את הזירה הציבורית היהודית. נעסוק אפוא בשלוש זרימות שהתפתחו בשלב מוקדם של 'התהפוכה הגדולה' – הכניסה למודרנה – ובעצמן יסתעפו תוך כדי הדגשה שונה של ההיבטים המרכזיים של הזהות המסורתית. ואולם לפני שנעמוד על כך, נתמקד במודל ה'קלאסי' של זהות יהודית מסורתית.

מודל הקסטה ושלוש אמירותיה

מהיהדות המקראית ועד היהדות הרבנית לא היתה הזהות היהודית אחת ואחידה, וההבדלים בין הנוסחים נגעו לנושאים שונים ביותר, כגון טבע האדם, מושג ה'חטא' או העולם הבא.

ואולם עד חידושי מנדלסון במאה ה־18, שלושה יסודות עיקריים היו משותפים לכול: בבסיס ההגדרה של 'ייחוד הקולקטיב' היתה האמונה ב'אלוהי ישראל ותורת ישראל', הדורשת שמירה על מערכת מסועפת של מצוות שעיצבו דרך חיים ותרבות ייחודיות עד מאוד; אשר ל'מחויבות לקולקטיב', המושג 'עם ישראל' הוא שהגדיר את הקולקטיב ומסגרת מחייבת של סולידריות, כמפורש באמירה 'כל ישראל ערבים זה בזה'; אשר ל'מיקום הקולקטיב' ביחס למי ש'לא שייך', הצביע המושג 'ארץ־ישראל' על 'ארץ מובטחת', שלעומתה כל מקום אחר הוא בגדר 'גלות' וכל עם אחר זולת היהודים הוא בגדר נוכרי או זר. עם זאת, הדגשת הפרטיקולריזם היהודי שזורה בתפיסה אוניברסליסטית־מונותאיסטית. לפי תפיסה זו, עם ישראל, שמוטל עליו לגאול את עצמו באמצעות מילוי המצוות ודבקות בעיקרי אמונתו, אמור בדרך זו לגאול גם את העולם כולו. בכך מתמצית משמעות 'הבחירה' של עם ישראל בידי אלוהים, שציווייו מחייבים אותו בפרקטיקה 'בינו לבין עצמו' (כץ, 1987). המושג הסוציולוגי המתאים לסוג זה של זהות קולקטיבית הוא 'קסטה' הדורשת את הבטחת ה'טהרה' והמעטת מגעים עם 'אחרים' (Smith, 1994). הגדרה זו מקבילה ולכן גם מנוגדת ליחס שביטאו ה'אחרים' כלפי היהודים – כאל 'טמאים'.

עם הכניסה למודרנה, שלוש הקביעות הללו של הזהות המסורתית יאבדו ממעמדן האולטימטיבי ויהיו לשאלות שימשכו ביקורת ויקבלו תשובות שונות ומגוונות ביותר. השאלה הראשונה תהיה: עד כמה עדיין אפשר לדבר בעידן חילוני על אלוהי ישראל ותורת ישראל כייחוד של הקולקטיב היהודי? השאלה השנייה: האם אפשר עדיין לדבר על עם ישראל כקולקטיב בפני עצמו בשעה שהיהודים משתתפים – עם זכויות אזרח – בחברות שונות לא־יהודיות? והשאלה השלישית: האם אפשר עוד לדבר על גלות, ומהו אפוא היחס שיש להפגין כלפי ארץ־ישראל לעומת המקום שחיים בו וזוכים או מקווים לזכות בו במעמד של אזרחים שווי זכויות?

ואמנם מעתה ילכו ויתרבו התשובות על השאלות האלה שייתנו הוגים, זרמים, תנועות או מוסדות למיניהם. את היער הזה של נוסחי זהות יהודית, שהתפתחות זו תצמיח, אפשר 'לארגן' בצורה שיטתית פחות או יותר אם נמיין את הנוסחים על־פי ההיבט של הזהות הטרום־מודרנית – מה שאנו קוראים כאן 'היבט בסיסי' או 'מקורי' – שהם מבליטים ביותר בין שלושת ההיבטים. על־פי קריטריון זה אפשר להבחין בשלושה תת־מרחבים של זהויות יהודיות, המתפתחים ונחשפים על־פי ממד היסטורי ועם יחסי גומלין ביניהם. תת־מרחבים אלה מכונים כאן 'זרימות' משום שהם זורמים מההגדרה המסורתית של הזהות היהודית אך נמשכים לכיוונים שונים, המסווגים על־פי כיוון הזרימה שלהם: הזרימה החרדית הרואה בעוגן הדתי ובשמירה הקפדנית על המצוות את עיקר הזהות של הקולקטיב; הזרימה האתנו־תרבותית הרואה בקיום של 'עם ישראל' כקולקטיב יוצר תרבות ייחודית את הממד החשוב ביותר של היהודיות; והזרימה הלאומית המדגישה מעל הכול את הזיקה לארץ־ישראל כבסיס לבניין אומה־מדינה יהודית. זרימות אלה אינן זרות זו לזו, אך ייתכנו ביניהן גם מרחק וניכור, ולכן נבחן גם את השאלה: האם הזרימות מובילות לגיבוש אפיקים הנעשים זרים זה לזה יותר ויותר?

הזרימה החרדית וממשיכי מודל הקסטה

הזרימה החרדית נחלקת לשתי זרימות משנה לפחות. הראשונה מבקשת להיות המשך ישיר של היהדות המסורתית, שראשיתה בקהילות הצפופות של מזרח אירופה במאה ה־19 והמשכה ברחבי העולם היהודי בן זמננו. זרימת המשנה השנייה, הקרובה לראשונה מאוד אך שונה ממנה בהקשרים חשובים, כוללת את היהדויות החרדיות שיתפתחו במציאות הישראלית – האשכנזית מזה והמזרחית מזה.

החרדיות המזרח־אירופית

אל מול התפשטות המודרנה פסק נחרצות משה סופר (1762-1839) – 'החתם סופר' – כי 'חדש אסור מן התורה' (Mittleman, 1996). משבר האמונה שפקד את הקהילות היהודיות הוביל להקמת אגודת־ישראל (קטוביץ 1912) כתנועה פוליטית האמורה לחזק את המאבק על המשך קיומה של היהדות המסורתית ועל מעמדה. ואולם חילוקי הדעות לא פסחו גם על מפלגה זו. כנגד הגרמנים, שנטו כמאמרו של שמשון רפאל הירש לשלב 'תורה עם דרך ארץ', כלומר שמירת מצוות עם אורח חיים של איש תרבות אירופי, שאפו המזרח־אירופים – והם יהיו לכוח החזק ב'אגודה' – לעצור את המודרנה על פתחה של הקהילה היהודית ולעצב לשם כך מודל התנהגותי חדש, המודל החרדי, שפירושו הפגנת אדיקות יתר, סימון עצמי בולט לעין והתגייסות אישית לציווּיי המחנה. דפוסים אלה, שנראו לאגודאים (על זרמיהם השונים) הכרחיים ביותר 'בשעה זו', ביטאו כשהם לעצמם מעין השלמה עם המודרנה ואף אימוץ של חלק מהיבטיה. עצם הרעיון של מפלגה, דהיינו של קיבוץ פרטים וגיוסם לשם מימוש תוכנית פעולה באמצעות צבירת כוח, היה בו מן החידוש בקרב ציבור שומרי המצוות ומעין התפשרות עם המציאות שנוצרה בעקבות המודרנה. ואולם הדבר לא מנע בהמשך ויכוחים נוקבים בין המרכיבים השונים של התנועה על נושאים שונים. בתקופת הקמת המפלגה היה דיון נוקב ועימות הולך ומחמיר בין רוב המזרח־אירופים לרוב יוצאי מרכז אירופה בשאלת האסטרטגיה. השאלה היתה, האם מטרת המפלגה להילחם ביהודים היוצאים ל'תרבות רעה' (אלה העוזבים את אורח החיים הדתי), כפי שדרשו החרדים המזרח־אירופים, או להוכיח שאפשר להיות בו בזמן יהודי שומר מצוות ובן תרבות על־פי אמות־המידה של החברה הסובבת, כפי שדרשו רוב המרכז־אירופים. המספר העודף של יהודי מזרח אירופה הכריע בסופו של דבר, מה שגרם לחברים גרמנים ואוסטרים רבים לפרוש מהמפלגה. לאחר מכן פרצו ויכוחים חדשים בין חסידים למתנגדים ובין חסידויות שונות. פולמוס חריף במיוחד היה על היחס הראוי למדינת ישראל לכשתקום. זלמן שנאור מלובביץ' (1887-1959), מנהיג חב"ד, ביטא גישה 'לאומית' מאוד לעומת חסידויות אחרות שקבעו כי ארץ־ישראל היא כל מקום שבו 'אנו שרויים בשלום עם אלוהים'.

חרדיות אשכנזית ישראלית

על אף הוויכוח בין החרדים על היחס למדינת ישראל, יש לציין שהחרדים האשכנזים החיים בישראל אינם שונים בהרבה מהחרדים במקומות אחרים ונחלקים אף הם על־פי אותן הזיקות המאפיינות את עמיתיהם מחוץ לישראל. עם זאת, אין להתכחש לאופיה המיוחד של התנסותם כחלק של חברה יהודית ריבונית, בעלת שלטון ורשויות ממלכתיים. התנסות זו מבדילה את היהדות החרדית הזאת אף מזו המזרח־אירופית שהיתה גם היא צפופה ומאופיינת בממד טריטוריאלי, אם כי נטול כל סממן של ריבונות. גם ההתפתחות הדרמטית והבלתי־צפויה של החברה הישראלית ואתגריה הקולקטיביים החוזרים ונשנים לא יכלו שלא להטביע את חותמם על הקהילה החרדית של ירושלים ובני־ברק (סיון וקפלן, 2003). משום כך לא הצליחו החרדים הישראלים הללו לשמור לאורך זמן על התבדלות מוחלטת משאר החברה היהודית־הישראלית. סימן אחד בין רבים הוא העברית שחלחלה אל תוך המשפחה והקהילה על חשבון היידיש והיתה לשפה הראשונה והיא הביטוי המובהק ביותר ל'ישראליזציה' היחסית של הציבור הזה בעשורים האחרונים. לתהליך זה יש עוד שני גורמים לפחות: האחד, שסטודנטים (ואמנם רבים מהגברים הם בחורי ישיבה 'נצחיים') בעלי משפחות מרובות ילדים הם לקוחות קבועים של מוסדות ממלכתיים והם תובעניים ביותר כלפיהם; והאחר, שמתוך ראייתם העצמית כ'שומרי החומות' של היהדות אין הם מסוגלים להישאר אדישים למדינה היהודית שהם חיים בה – מה גם שזו מדינה שקמה ב'ארץ הקודש'. ציבור זה נדחף – אף אם בעל־כורחו – לגלות פעלתנות, עירנות ומעורבות במרחב הציבורי־הפוליטי, המקדמות את המעבר לדפוסי מודרנה למרות הרצון הנחרץ לשמור על הדבקות בנוסחים הישנים. מצד אחר ובאופן בלתי־נמנע יש בתופעות אלה כדי לרופף מסגרות קהילתיות. יוצא אפוא, שאף־על־פי שיש המשך להדגשת העיקרון של 'אלוהי ישראל ותורת ישראל' כייחוד הקולקטיב, הרי תוכן הייחוד קולט גם יסודות של 'ישראליות' ו'מודרניות', המקרבים קבוצה זו לשאר החברה. ארץ־ישראל זוכה למשקל רב יותר ונקודת המוצא הלא־ציונית הולכת ומתפשרת עם התייחסות ערכית־חיובית למציאות המדינתית גם בעידן הלא־משיחי.

עם זאת, אין להתכחש לכך שהיבטים רבים של המציאות הישראלית, הנחשבים לעיקרי עיקרים בעיני ישראלים רבים, עדיין לא נתפסים משמעותיים ביותר בקרב הציבור הזה. הסקרים (Yuchtman-Yaar & Peres, 1998) מראים, למשל, שחשיבות המושג 'דמוקרטיה פרלמנטרית' נופלת מחשיבות המושג 'מדינה יהודית'. ברור שללא זיקה לאותם מושגי יסוד, נראים החרדים בעיני רבים כמי שמשתייכים לתרבות שונה במהותה משלהם. מצד החרדים עצמם, מה שלא חשוב בעיניהם אמור גם לא להיות חשוב בעיני האחרים. פירוש הדבר, שהחרדים עדיין מהווים מגזר שונה מהחברה הישראלית בכללה וכי ה'ישראליות' שלהם אינה הישראליות של ישראלים אחרים, וגם בעולם החרדי בכללו הם קבוצה ייחודית. משמע, החרדיות הישראלית היא בסך הכול חלק בלתי־נפרד מהזרימה החרדית, אך היא קרובה יותר משאר הניסוחים החרדיים לזרימה הלאומית (ראו: Friedman, 1986).

חרדיות מזרחית ישראלית

חרדיות ישראלית אחרת היא החרדיות המזרחית, שאת ראשית סימניה אפשר למצוא בצפון אפריקה עם השפעתם של נושאי דבר החרדיות המזרח־אירופית (לופו, 2004). תנועת 'שומרי תורה ספרדים' (ש"ס) ומנהיגה הרב עובדיה יוסף (נולד בשנת 1920) פונים לציבור המזרחי, שחלקו נוטה לשמור אמונים למורשת העבר. מקרב הצעירים הנמנים עם ציבור זה ונמשכים לעולם התורה צמחה אליטה דתית חדשה. הראשונים למדו בשנות השלושים של המאה שעברה בישיבת 'פורת יוסף' הספרדית בירושלים ורבים אחרים למדו בישיבות ליטאיות, עד שהקימו ישיבות וכוללים משל עצמם. אליטה זו מתנסה במאה הנוכחית בהוויה דומה לזו שהתנסו בה החרדים האשכנזים במאה ה־19 עם נטישת חלקים נרחבים מהציבור שלהם את מורשת העבר והתערות גוברת בסביבה חילונית. דמיון זה בנסיבות הוא שהביא את תלמידי החכמים והרבנים המזרחים הצעירים לאמץ את הדפוס החרדי ולהפיצו בקרב קהילות יהודי המזרח. לטובת אליטה זו פועלת גם העובדה שברקע ה'שיבה למולדת' ול'ארץ הקודש', ההתרחקות מן המסורת בציבור המזרחי לא הובילה עד כדי יריבות אידאולוגית ועימותים בין מחנות עוינים – כפי שהדבר קרה במזרח אירופה כ־100 שנה לפני כן. כאן התרחשה מעין 'גלישה הדרגתית' אל דפוסי החיים החילוניים, שלא מנעה שמירה בלתי־מבוטלת של נורמות, סמלים וסממנים דתיים־מסורתיים. כך, למשל, על רקע זה מתקבל איש הדת גם כיום כבעל סמכות לא רק בתחום המוגדר של חיי דת. זהו אחד ההסברים לכך שאליטה חרדית יכלה להשיג הצלחות פוליטיות מרשימות בקרב ציבור שהתרחק משמעותית מחיי הדת הצרופים. נסיבות אלה הן שאפשרו לאליטה זו להציג את עצמה בדרך לגיטימית כדוברת של אותו ציבור בשם מצוקותיו החברתיות והכלכליות (ראו: ליאון, 2005).

יתרה מזו, אצל ש"ס, לעומת החרדים האשכנזים, בולטת גם העובדה שבתנועה זו אין כל היסוס ביחס החיובי למעמד הערכי־היהודי של מדינת ישראל, משום שהציונות לא הופיעה אצלה כאידאולוגיה לאומית היורשת את הזהות הדתית, אלא כמתבקשת מהנאמנות למורשת. אפיון זה חשוב כשזוכרים שהחרדיות האשכנזית צמחה בגולה גם כנגד הציונות החילונית שהיתה אחד מביטויי המודרנה אצל היהודים. לעומת זאת, החרדיות המזרחית הופיעה במציאות שבה קיומה של מדינת ישראל הוא עובדה נתונה ועל רקע פרשנות בקרב רבים מהרבנים של יהדות צפון אפריקה והמזרח התיכון, שהציונות והקמת מדינת ישראל הן ביטוי לראשית הגאולה ממש (אתחלתא דגאולה). ואמנם מעולם לא היה שום היסוס ביחסם של חרדים מזרחים למעמד הערכי־היהודי של מדינת ישראל כמדינה היהודית. וכמו כן מעולם לא הופיעה הציונות בעיני היהדות המזרחית כאידאולוגיה לאומית המתנגשת עם הזהות היהודית־הדתית או כחלופה לזהות הזאת. אפשר אף לומר שאצל מזרחים רבים נגזרה ציוניותם מעצם נאמנותם למורשת. לפיכך, בהפכה לגורם של ממש בזירה הציבורית הישראלית, ניכר, בין שאר הסימנים, שאין אצל ש"ס כל הסתייגות מהשתתפות בממסד הפוליטי ומהעשייה השלטונית. עובדה זו פירושה גם ש"ס אינה רק חלק של הזרימה החרדית אלא גם של הזרימה הלאומית, והיא מייצגת את אחד האזורים החופפים המובהקים בין שתי זרימות אלה.

סיכום

באופן כללי, הדתיים ממשיכי הזהות המסורתית מגבשים תת־מרחב שאפשר להבחין בו בין קבוצות חרדיות בעלות גוונים שונים, המבטאות ירושות מן העבר, כפי שעולה מן השוני בין חסידים לבין עצמם ובינם לבין המתנגדים ('ליטאים'). ואולם בנסיבות האיום של המודרנה מוכנים הכול לשתף פעולה בזירה הציבורית ולהשתתף במסגרת פוליטית משותפת. הבחנה נוספת, שחשיבותה מוסברת בקיומה של מדינת ישראל, היא בין החרדים בתפוצות, שהממד של ארץ־ישראל משני ליהודיותם בדרך־כלל, לבין החרדים בישראל הנוטים יותר להדגיש ממד זה, מתוך דחף להתערות בסביבתם ולהשפיע עליה. זאת ועוד, אנו עדים לצמיחה בישראל של חרדיות השואבת גם ממקורות אחרים – החרדיות המזרחית. לחרדיות זו לא היה אף פעם קושי לקבל את הציונות כחלק מהבנתם את ההיסטוריה היהודית וכחלק של אמונתם בבוא הגאולה, ומראשית דרכה ראתה החרדיות המזרחית את ישראל בפרספקטיבה של 'ציונות מסורתית'. בסך הכול אפשר לראות את החרדים הישראלים כמי שנוטים להעניק לארץ־ישראל חשיבות גדולה לעומת זו שמקנים לה עמיתיהם בתפוצות, ובכך הם מתקרבים לזרימה הלאומית.

הזרימה האתנו־תרבותית

אם החרדיות מעניקה ל'אלוהי ישראל ותורת ישראל' את המשקל המרכזי בתבנית הזהות היהודית, זרימה אחרת מורכבת מנוסחי זהות המדגישים בראש ובראשונה את הממד של 'עם ישראל' כנושא סמלים, היסטוריה וסימנים מובחנים. נוסחים אלה מבקשים במופגן לראות ביהדות ביטוי להוויה היסטורית־קהילתית של קולקטיב ספציפי והם מחייבים את השתלבותו המלאה במודרנה. בפרספקטיבה זו, יהודיות (Jewishness באנגלית או judéité בצרפתית) היא קודם לכול תרבות של קבוצה ספציפית המגדירה ייעוד כלל־אנושי. גוונים שונים של גישה זו מציגים זיקות בעלות עוצמות שונות לעיקרון הדתי, אך ככלל, גם כאשר היא תופסת את הדתיות כהיבט חיוני, היא רואה עיקרון זה בראש ובראשונה כסימן של תרבות ייחודית. מכל מקום, על אף שוני זה בין הגוונים אפשר לקבוע שהמשותף לכל הניסוחים שבזרימה זו הוא הדגשת 'עם ישראל' כבעל תרבות ייחודית אל מול תרבויותיהם של ה'אחרים'. במושג זה של אתניות תרבותית אנו מתכוונים אפוא לקולקטיבים או לחוגים בתוך קולקטיבים הנוטים לשמור על מובחנות סמלית והתנהגותית בהקשרים נבחרים, ובתוך כך בהקשרי חיים אחרים – לעתים מרכזיים יותר – הם מאמצים את הדפוסים ואף את הזהויות הרווחים ברחבי החברה בבקשם להיות חלק אינטגרלי של אותה חברה. הגדרה זו הולמת באופן כללי את התפוצות היהודיות הלא־חרדיות שבקרבן מבליטים חוגים רבים – ולא מן השוליים שבהם – את ייעודם הערכי, הרוחני והאוניברסלי, הדוחף אותם להשתתף גם בעיצוב התרבות הכלל־חברתית הלא־יהודית.

עם זאת, עצם השאיפה לקדם את ההשתייכות לחברה הכללית, האופיינית לנוסחים

רבים הקשורים לזרימה זו, מצביע על רצון לעצב את הזהות היהודית כך שתהיה עד כמה שאפשר הולמת את דרישות התרבות הרווחת בחברה הרחבה. הדוגמה הקיצונית של מודל זה היא גם אחת הראשונות מבחינה היסטורית – יהדות צרפת. מאז המהפכה הצרפתית דורשת התרבות השלטת בחברה זו, בשם הרוח הרפובליקנית, אחידות תרבותית ולשונית ומתנגדת נחרצות לפלורליזם אתני־תרבותי, קל וחומר לרב־תרבותיות. היהודים בצרפת אימצו דפוסים שהציגו את יהדותם בצורה 'מינורית', כלומר כבעלת חשיבות משנית לעומת זהותם הלאומית הצרפתית – הלא־יהודית. נסיבות אלה ודאי שלא עודדו את הקמתן של מסגרות קהילתיות חזקות ובעלות נוכחות בולטת בזירה הציבורית־הלאומית. לפיכך לכל אורך המאה ה־91 ובחלק גדול של המאה ה־20 – בעצם עד בואם של יהודי צפון אפריקה המסורתיים בשנות השישים והשבעים של המאה ה־20 – ראתה יהדות זו את בית־הכנסת כמסגרת הקהילתית העיקרית שלה משום שהוא היה המוסד היחיד הלגיטימי בהיותו אכסניה לחיי פולחן – והוא אמנם הוגדר ככזה בלבד. על רקע זה נטו היהודים להציג את עצמם 'צרפתים בני דת משה' (Birnbaum, 2003) (de confession israélite). הם ידעו להבחין בבירור בין המושג Israélite – היהודי שהוא קודם לכול צרפתי ושהיהדות היא בעבורו דת בלבד – לבין המושג Juif – היהודי ה'קהילתי', בן ל'עם ישראל'. משהוגדרה הזהות הדתית כענייני של הפרט גרֵדא, אזי להיות יהודי קיבל את אותו המובן של להיות קתולי או פרוטסטנטי בצרפת. ואולם יש להזכיר שמדובר כאן במקרה קיצוני של זרימה, הכוללת ניסוחים שונים ורבים, שהמרכזיים שבהם נדונים להלן.

את הניסוחים הללו, בדומה לחלוקת הזרימה החרדית, אפשר לחלק לשני זרמי משנה הקרובים זה לזה אך גם רחוקים זה מזה. זרם המשנה האחד מורכב מניסוחים המבקשים לשמור על העיקרון הדתי כגורם מעצב ותוך כדי כך מבקשים להתאימו למציאות הסובבת. זרם המשנה השני מבקש לנסח יהודיות בלא זיקה לעיקרון הדתי. מטבע הדברים, נוסחי הזרם הזה 'רכים' מאלה של זרם המשנה הראשון משום שהם מסתמכים על זיקות תרבותיות־חברתיות בלבד בלי עיגון באמונה ובלי מחויבויות כלפיה. הדיון יתחיל בניסוחים הנמנים עם זרם המשנה הראשון ובהמשך יפנה לניסוחים מרכזיים בזרם המשנה השני.

ניסוחים אתנו־תרבותיים דתיים

תנועת ההשכלה

כבר בשלהי המאה ה־18 צמחה בגרמניה תנועת ההשכלה היהודית, שביקשה לשלב את היהודים ב'זמנים החדשים'. משה מנדלסון (1729-1786), דוברה הראשון, פרסם בשנת 1778 תרגום ודברי פרשנות לתורה, **הביאור**, שהתבסס על ההנחה שדת ישראל היתה חוקתם של העברים בנסיבות ספציפיות. גישה סוציולוגית זו גרמה לו להטיף לכך שהיהודים בגרמניה, החיים בתנאים אחרים לחלוטין, חייבים לשלב לימודי קודש וחול ולדעת את שפת המקום ואת מנהגי ארצם. ממשיכי מנדלסון – נפתלי הירץ וייזל (1725-1805), נפתלי הירץ הומברג (1749-1841) ודוד פרידלנדר (1750-1834) – זנחו את אורח החיים המסורתי. **בדברי שלום ואמת** (1782) דרש נפתלי הירץ וייזל מהיהודים להפגין ליברליות לשם שילובם בחברה.

וייזל מבחין בין 'תורת האדם' לבין 'תורת אלוהים'. השתיים חשובות באותה מידה וכעת גם נדרשת הנהגת שינויים בחיי הדת עצמם. מרכז התפילה ייקרא 'מקדש' ומן התפילות תוצא כל התייחסות לשיבת ציון. השם 'מקדש' הניתן לכל בית־כנסת מבטא שאין עוד ציפייה לבנייה מחדש של בית־המקדש בירושלים וכי אפשר לבנותו בכל מקום. 'גלות' מקבלת משמעות מטפורית ואינה מציינת בהכרח את החיים מחוץ לארץ־ישראל אלא כל מקום שהיהודים חסרי זכויות אזרח ומשועבדים לאחרים. בעברה למזרח אירופה קיבלה תנועת ההשכלה אפיונים קיצוניים פחות. כאן המשכילים לא ערערו על עיקרי האמונה. מרדכי אהרן גינצבורג (1795-1846) ויצחק דב בר לוינזון (ריב"ל, 1788-1860) קוראים בעיקר לשילוב של לימודי הקודש וההשכלה הכללית. הנטייה הכללית של התנועה היא לחדש את הזיקה לשפה העברית כשפת תרבות. סופרים רבים, מיוסף פרל (1773-1839) ועד משה לייב ליליינבלום (1843-1910) כתבו חלק מעבודותיהם בעברית.[1] יהושע השל שור (1818-1895) ויצחק ארטר (1791-1851) ייסדו את כתב העת העברי החלוץ. התפתחות זו הוסיפה להתחזק עם מפעלם המחקרי של אנשי 'חכמת ישראל', שראשיתו בהתאגדותם של צעירים בגרמניה ב'אגודה לתרבות ולמדע של היהודים' שמטרתה היתה קידום 'תיקונים' ביהדות לשם הסתגלותה למודרנה (ראו: גרץ, תשל"ז).

האורתודוקסיה המודרנית

גישות חדשות אלה השפיעו על אינטלקטואלים, שביקשו למצוא דרך לפשר בין הזיקה למורשת מזה לבין דרישות ההסתגלות לנסיבות החדשות מזה. שמשון רפאל הירש (1808-1888) מדגים את הדפוס הזה של 'אורתודוקס מודרני'. הוא מניח שהתורה היא אמת גם בעידן הזה, ועם זאת, כמו כל דבר אחר בעולם גם המודרנה עצמה מקורה באלוהים. הירש לחץ לשלב מסורת ומודרנה ובתוך כך קידם טרנספורמציה של היהדות בגרמניה לקהילה דתית, שקיומה עולה בקנה אחד עם הלאומיות הגרמנית. מאז הירש ועד עמנואל לוינס היהודי הצרפתי (1905-1995) עוד ידגישו הוגים רבים את השאיפה הזאת של יהודים אורתודוקסים מודרנים לבנות מודל של יהדות שיציג את היהודים כממשיכי מסורת דתית, המשולבים היטב בחברה הכללית. דתיות זו אינה מתכחשת לשאיפה לבוא הגאולה, אך היא רוצה גם להיות חלק של העולם החילוני ושל החברה הלאומית. בהדגשה זו של השתלבות במודרנה והיות היהודים חלק של חברות לאומיות לא־יהודיות, יצאה אורתודוקסיה מודרנית זו סופית מהמודל של קסטה, לטובת יחסים חדשים בין היהודים לבין הלא־יהודים. בפרספקטיבה זו מקבלים מושגים כגון 'גאולה', 'משיח', 'עם נבחר' משמעויות חדשות, פילוסופיות־פנומנולוגיות ומטפוריות בעיקרן. על רקע זה, הדת היהודית, על כל חובותיה ודרישותיה, הופכת לסימן

1. שייכים גם לקבוצה הזאת יצחק ארטר (1791-1851), יצחק בר לוינזון (ריב"ל) (1788-1860), מרדכי אהרון גינצבורג (1795-1846), אברהם מאפו (1808-1867), אד"ם הכהן (1794-1878) ויהודה לייב גורדון (יל"ג) (1831-1892).

היכר של קבוצה ספציפית המאותגרת באידאלים מוסריים והמבקשת בשמם להשתלב במציאות הרב־תרבותית והרב־דתית. לכך מתכוון המושג 'אתניות', שבמקרה זה מתייחס לקולקטיב השואף במיוחד לטפח את ייחודו הדתי־התרבותי (Cohn-Sherbok, 1996).

הרפורמה

צאצאים אחרים של תנועת ההשכלה לא חסכו אף הם במאמצי סיגול של היהדות למציאות החברתית והתרבותית המודרנית, אלא שביקשו גם לחולל שינויים מהותיים בעיקרי הדת עצמה. כזאת היתה היהדות הרפורמית, שהציגה חלופה לאורתודוקסיה בתור שיטה דתית־יהודית. היא מכירה בחוקת משה כבסיס לשליחותו האוניברסלית של העם היהודי, ועם זאת היא נלחמת ב'הרגלים שאבד עליהם כלח'. אברהם גייגר (1810-1874) טען שעל היהדות לגלות נכונות מתמדת להסתגלות. יש להכיר בקיומו ה'רב־גוני' של היהודי בעת הזאת, הכולל את ממד ההוויה היהודית מזה ואת ממד ההוויה האזרחית בארץ המושב מזה. בין תומכי הרפורמה היו אף מי שביקשו לבטל את המילה, בוטל השימוש ההכרחי בשפה העברית בפולחן ובתפילה והותרה העבודה בשבת. עם התרחבות התנועה לארצות־הברית היה יצחק מאיר וייס (1819-1900) לאחד מדובריה המרכזיים, שהביאו לידי קבלת 'מצע פיטסברג' בשנת 1885 ובו הכרה בתורה רק כשיטת חינוך וכמקור לצווים מוסריים. אברהם קרונבאך (1882-1965) קבע אחר־כך שהיהדות הרפורמית דורשת אקטיביזם בנושאים חברתיים ופוליטיים. על רקע האירועים בזירה העולמית בשנות השלושים נקבע בכנס קולומבוס בשנת 1937 כי יש לראות את הציונות בחיוב, הוחזר השימוש בעברית בפולחן וחודש הצורך לשמור על מצוות מסוימות שבוטלו קודם לכן. בשנות הארבעים והחמישים קיבלה הרפורמה את עקרון יהדותם של צאצאי זוגות מעורבים שבהם האם אינה יהודייה. בד בבד הלך והתעצם גם הקו הפרו־ציוני, ובכנס סן פרנסיסקו (1976) נקבע כי תנועת הרפורמה מחויבת למדינת ישראל ולבטחונה. אגב כך באה גם הדרישה שהממסד הישראלי יכיר בתנועת הרפורמה כזרם ביהדות. באותה העת קיבלו הנשים זכות להיבחר להנהגה אף בתחום הדת. כללית, לכל אורך הדרך מסתמנים שני כיוונים סותרים: אימוץ חידושים גם כשהם מנוגדים להלכה, ונטייה לחזור אל המסורת בהיבטים שונים של הפולחן הדתי. יש כאן משום בקשת לגיטימציה לצעדים 'נועזים' על בסיס מתן ביטוי לנאמנות הבסיסית (Neusner, 1995). הדילמה בין שני הכיוונים הללו היא שגרמה, כבר בשלב מוקדם, להיווצרותו של זרם דתי חדש – הזרם הקונסרבטיבי.

הקונסרבטיבים

זכריה פרנקל (1801-1875), ממייסדי התנועה הקונסרבטיבית, תמך בתנועת הרפורמה עד שנת 5481, עד שזו החליטה לבטל את מעמד העברית כשפת קודש. אף שהסכים עם הרפורמים שיש לערוך שינויים ביהדות, חלק עליהם בשאלת הקריטריונים הלגיטימיים לשינוי. על האורתודוקסים הוא חלק בשאלת מקור התורה שבעל־פה בטענו שמקורה הוא רבני ואינו

פרי התגלות אלוהית. כך קיבצה התנועה הקונסרבטיבית אל שורותיה כל מי שהציג יחס חיובי עקרוני להלכה, בלי לוותר על הזכות לשנותה. בארצות־הברית התגבשה התנועה סביב 'הסמינר התיאולוגי היהודי' בניו־יורק. האב הרוחני היה פרנץ רוזנצווייג (1886-1929) שהגן בזמנו בגרמניה על העמדה שגם בעידן הנוכחי אין יהדות בלא מצוות. החיים המודרניים הם אתגר שהיהודי מחויב להתנסות בו, ועם זאת יש לשמור על המצוות עד גבול הרלוונטיות שלהן. גישה זו היא סובייקטיבית בעיקרה ורואה במצווה נסיון חיים ודרישה עצמית. גישה דומה אימץ בארצות־הברית יצחק לסר (1806-1868) בשלבו טקס תפילה באנגלית והכנסת שינויים בפולחן. דמות בולטת אחרת בתנועה זו היא סולומון שכטר (1847-1915), שהדגיש כמה מצוות – שמירת השבת, כשרות, הנחת תפילין – וכן התמסרות לספרות עברית. טענתו העיקרית היתה, שהתורה אינה מן השמים ופרשנותה נתונה למצפונו של עם ישראל. גם אמיל פקנהיים (יליד 1916) העניק חשיבות עליונה להלכה, אך שלא כאחרים בני זמנו ראה בה לאו דווקא קודם כול עניין של אמונה אינדיבידואלית אלא עובדת קיום קולקטיבית המחייבת יהודי בתור שכזה. הוא הדגיש בהקשר זה את חשיבותו של עקרון הלאומיות. רק השילוב של שמירת המצוות וטיפוח התודעה הלאומית עשויים לבסס את הקיום היהודי בעולם של היום. עם זאת, הוא מסכים עם רוזנצווייג שלא כל דרישות התורה הן רלוונטיות וכי אנשים שונים מקיימים את דרישות התורה בצורות שונות. בסיכומו של דבר, כפי שמתברר אצל לואיס (לוי) גינצבורג (Ginzberg) (1873-1953), בין שהם תומכים בשינוי ההלכה ובין שהם שומרים עליה, הקונסרבטיבים קרובים ברוחם לרפורמים יותר מאשר לאורתודוקסים (Sacks, 1993; Wertheimer, 1993).

הרקונסטרוקציוניסטים

תנועה זו, הקשורה לקונסרבטיבים אך בלי לקבל את מרותם, דוגלת ב'רקונסטרוקציוניזם' (קרי, גישה הדורשת 'הבניה מחדש') מתוך תפיסה שהיהדות בת ימינו חייבת לשנות את עצמה מן היסוד, ולשאוף לכך שהיהודים ישיגו את הגאולה כבר בעולם הזה. מייסד התנועה היה מרדכי מנחם קפלן (1881-1983). לדעתו, הדרך לגאולה זו היא שיפורו ההדרגתי של הסדר החברתי כך שיבקש לענות על דרישות הצדק. בראייה זו על הפרט לקיים איזון קפדני בין הדאגה לעצמו לבין האחריות הקולקטיבית שלו. כללי ההתנהגות המתחייבים משתנים עם הזמן והמקום, אך האסטרטגיה המתאימה ביותר בימינו היא מה שהוא מכנה ה'חבורה', שאמורה להיות יחידת היסוד של החיים היהודיים, הכוללים בית־כנסת, מוסדות חינוך ואגודות חברתיות דמוקרטיות. קבוצת הרקונסטרוקציוניסטים רואה בטיפוח השותפות הקהילתית ערך מרכזי של היהדות. התנסות זו מתקשרת לאמונה ב'בחירת ישראל' בדרך המבליטה שילוב של מחויבויות מוסריות וחברתיות. ההתגייסות שנדרשה מהחברים לעניין הקהילתי מסבירה את העובדה שהתנועה לא צברה כוח משמעותי ולכן גם לא הצליחה להתנתק מהזרם הקונסרבטיבי שמקרבו צמחה ואשר שימש לה עוגן.

ניסוחים אתנו־תרבותיים לא־דתיים

אם הניסוחים שהובאו לעיל שומרים על זיקה לדת, הרי ניסוחים אחרים ביקשו, כאמור, להתנתק מזיקה זו. לא מעט יהודים גם ביקשו – ועדיין מבקשים – להתנתק מיהדות בכלל. ידועים מקרים רבים של המרת דת – ילדיו של משה מנדלסון, קרל מרקס (1818-1883), שהומר על־ידי אביו כשהיה בן שש, והנריך היינה (1797-1856) הם אחדים מרשימה ארוכה. ואולם גם כאשר ההתנתקות מהיהדות לא הגיעה לידי המרת דת, ידועים מקרים של טמיעה אישית ומשפחתית בחברה הסובבת, ובמיוחד הזדהות עם אידאולוגיות לאומיות או אוניברסליסטיות המבטיחה גישה אל חוגים חדשים מחוץ לקהילה היהודית והתערות בהם. מהבחינה הזאת, בעיקר במאה ה־19 ובמחצית הראשונה של המאה ה־02 משך הסוציאליזם יהודים רבים. האוטופיה הסוציאליסטית הציגה שאיפה לשינוי פני החברה שיוביל לכך שזהות פרימורדיאלית, כמו הזהות היהודית, תחדל להיות 'רלוונטית' כגורם המעצב את ההוויה החברתית. יהודים רבים התאכזבו מקשיי האמנציפציה בעטיה של האנטישמיות וראו במהפכה הסוציאליסטית דרך להאיץ את בוא השוויון שיחול גם עליהם. ואמנם בארצות רבות מספר היהודים שפנו לסוציאליזם היה כה גדול עד שלעתים היה אפשר לחשוב שזו תופעה יהודית ממש (Levenberg, 1997). ברוסיה, בראש ובראשונה, כבר במחצית השנייה של המאה ה־19 היו יהודים בין מארגני ה'זמליה אי וליה' ('ארץ וחופש') וכן בין מנהיגי תנועת ה'נרודניקי'. כמו כן בלטה ביותר השתתפות היהודים בסוציאל־דמוקרטיה, בקרב המנשביקים והבולשביקים גם יחד. בקרב המנשביקים היו יוליוס מארטוב (1837-1923) ולב טרוצקי (1879-1940) (שעבר לבולשביקים ב־1917), ובין שבעת חברי המוסד העליון של המפלגה הבולשביקית, הפוליטביורו, היו בעת מהפכת אוקטובר לא פחות מארבעה חברים יהודים. בהונגריה חולל היהודי בלה קון (1886-1939) את מהפכת הנפל הקומוניסטית בשנת 1919 ו־14 יהודים כיהנו בממשלתו. לאחר מלחמת העולם השנייה שוב היו יהודים רבים בהנהגת המפלגה הקומוניסטית עד שחוסלו בשנות החמישים. דומה היתה התמונה ברומניה ובצ'כוסלובקיה. כמו כן, יהודים הגיעו לעמדות הנהגה במפלגות סוציאליסטיות וקומוניסטיות באוסטריה, בגרמניה, בצרפת, באנגליה ובארצות־הברית. התגייסות זו של יהודים למחנה השמאל הפוליטי מעלה באופן בלתי־נמנע את השאלה של הקשר בינה לבין היבטים של התרבות היהודית. אפשר לומר כי אף שאותם יהודים ביקשו לבטא בהתגייסותם זו התרחקות מהיהדות והצטרפות למחנה מהפכני, הם המשיכו לבטא, ולו בצורה בלתי־רצונית, מעין זיקה ליהודיות או לפחות לתכנים ולערכים יהודיים. על אותו רקע היו גם יהודים רבים אחרים שביקשו במודע ליצור זיקה בין יהודיות לסוציאליזם. הראשונים שביקשו לגבש פרויקט 'סוציאליסטי יהודי' היו אנשי הבונד.

הבונד

הבונד מייצג את הניסוחים המוקדמים ביותר שבהם היחס ליהדות משוחרר מזיקה לדת (גורני, 2005). הוא צמח כתנועת הפועלים היהודית־הסוציאליסטית שזכתה בזמנו למעמד איתן במזרח אירופה (המפלגה נוסדה פורמלית בשנת 1897). בהדרגה נעשתה התנועה

יותר ויותר 'יהודית'. מסמך מוקדם (1892) מדבר על השאיפה להתנתק מהמסורת היהודית תוך כדי השתלבות בסוציאליזם הבין־לאומי ומאבק בבורגנות היהודית. עם זאת, כבר אז מוזכר הצורך לפעול למען השגת זכויות אזרחיות לכלל היהודים בארצות מושבם. עד מהרה הבליטה האידאולוגיה של הבונד גם את הקיום היהודי הייחודי והדגישה את מחויבותה ליידיש ולתרבותה. ארקדי קרמר (1865-1935) ראה אמנם חשיבות רבה יותר בהתססה (אגיטַציה) של הפרולטריון היהודי נגד הבורגנות בכלל והבורגנות היהודית בפרט, אך מתנגדיו, כמו פאוול אקסלרוד (1850-1928), קבעו שלפועל היהודי יש אינטרס משותף עם רבדים אחרים בקהילה. שמואל גוז'נסקי (1867-1943) דיבר אף הוא על ההכרח בהירתמות הפועלים למאבק יהודי־לאומי. דיון זה הוביל את הבונד לאמץ את מושג ה'אוטונומיזם', שמשמעו תביעה שבעידן הסוציאליסטי במדינה רב־לאומית תוכלנה קבוצות מיעוט לקיים מוסדות שלטוניים־תרבותיים משלהן – גם בלא טריטוריה נפרדת. ולדימיר מֶדֶם (1879-1923) פיתח תפיסה זו והתרעם על כך שהאמנציפציה דורשת שהיהודים יוותרו על זהותם ועל תרבותם הייחודית. תפיסה זו השפיעה גם על ההיסטוריון שמעון דובנוב (1860-1941) והוא אימץ את עיקריה (גורני, 2005). המהפכה הבולשביקית ברוסיה קטעה את המשך קיומו של הבונד שם, והשואה חיסלה את הבונד הפולני. מאז 1945 נותרו רק קבוצות בודדות של בונדאים חסרי השפעה. ואולם אותו העיקרון שגולם בבונד – יהודיות חילונית – היה למעשה לדפוס של זהות יהודית שנתקבל לאחר מכן בקרב חוגים רחבים ואף היה לדומיננטי בחלק גדול של העולם היהודי.

היהדות החילונית־האתנית

העובדה החברתית־התרבותית המכרעת הקשורה לכניסת היהודים לעידן המודרני היא שיהודים רבים היו לחילונים וזנחו את הביגוד המסורתי ושאר סממנים חיצוניים. הם התרחקו מהמסורת ומההקפדה על קיום מצוות, נעשו לעתים קרובות ספקנים כלפי האמונה הדתית ויצרו את המושג 'יהודי חופשי'. חילון של יהודיות, יש להדגיש, אין בו בהכרח נטישה טוטלית של המנהגים אלא בעיקר גישה סלקטיבית יותר כלפיהם והענקת משמעויות חדשות לדפוסים שנשתמרו. יהודים רבים הוסיפו לנהור אל בית־הכנסת בראש השנה וביום הכיפורים, אך לא בערבי שבת וודאי שלא בימי חול. רבים המשיכו להירתע מלאכול בשר חזיר, אך חדלו מלהקפיד על כשרות או על הפרדת כלי האוכל. יהודים אלה ממשיכים לרוב לקיים מילה, חופה וקידושין, אך נוסעים בשבת. מכל מקום, מעתה היה קשה יותר להבחין בין יהודי ללא־יהודי על סמך ההתנהגות במרחב הציבורי.

בד בבד עם התהליך הזה הופיעו ארגונים למיניהם, עיתונים, מועדונים חברתיים ועוד מוסדות ודפוסים שהיו אכסניה ליהודים חילונים וביטוי לאינטרסים החדשים שלהם – יהודיים ולא־יהודיים. ייחודה של אותה הוויה יהודית חילונית היה כמובן אופיה המעשי־הרצוני. אלה העבירו לידיהם את הבחירה אילו סימני יהודיות לשמור וכיצד אלה יסמנו את זיקתם לזהותם היהודית. יהודים יכלו מעתה אף לבחור אם להתגורר בקרבת יהודים אחרים ולהשתתף בפעילויות שנועדו לציבור היהודי (רובינשטיין, 1997). דפוס זה של יהודיות נעשה דומיננטי

בכל מקום שיושבים בו יהודים – ובכלל זה בישראל. ואולם אם בנוגע לישראל אפשר לדבר, כפי שנראה להלן, על תחליפים למסורת בדמות סמלים לאומיים, הרי אצל יהודי התפוצות הם קודם כול סמנים – שבוחרים הפרטים עצמם מתוך אפשרויות רבות – של גישות אישיות לזהות היהודית. יהודיות זו, 'רדודה' ככל שתהיה מבחינת התכנים, משמשת כר עשיר ליצירה תרבותית – ספרות, קולנוע או ציור. די להזכיר שמות אחדים מרשימה ארוכה, כגון מרסל פרוסט, מארק שגאל, סול בלו או וודי אלן; וזה בלי להזכיר את המדע שבו בולטים, בין רבים אחרים, זיגמונד פרויד ואלברט איינשטיין. אפשר להסביר הישגים אלה בריחוק החלקי שיצרה יהודיות חילונית הן מתרבות הקהילה היהודית הצפופה של העבר והן מהחברה הלא־יהודית שבה משתלבים היהודים בעידן הזה (Veblen, 1947). ריחוק זה הוא שמספק עמדת התבוננות על העולם, המנותקת ממחויבויות מוקדמות ומתאימה במיוחד ליצירתיות אינטלקטואלית בלתי־משוחדת (Amyot and Sigelman, 1996).

באופן כללי, בעבור היהודים ה'אתנו־תרבותיים' היהדות בעת הזאת היא בראש ובראשונה זיכרון היסטורי אוגר סמלים, שממנו הם שואבים את מה שעדיין 'מדבר' אליהם, ואילו הדת אינה מהווה עוד מרכיב הכרחי. גישה זו זכתה לביטוי פילוסופי והיסטורי־סוציולוגי אצל הוגים ובהם אלן פינקלקראוט (יליד 1949) או ברנר אנרי־לוי (יליד 1949) הצרפתים, או ראשי התנועה ליהדות חילונית־הומנית בארצות־הברית ובמקומות אחרים, שביקשו לבנות השקפות עקיבות לביסוס סוג זה של זהות יהודית.

יהדות חילונית הומנית

תנועת 'היהדות החילונית ההומנית' נוסדה בשנת 1965 בארצות־הברית. האידאולוגיה שלה מתמצית באמונה בערך התבונה ובשלילת עקרון התערבותו של כוח עליון. יהדות היא תרבות אנושית והתנועה מאמינה בדמוקרטיה ובליברליזם המתבקשים מערכי היהדות עצמם. לפיכך היא דוגלת בהפרדת הדת מהמדינה – גם במדינת ישראל. מקום מרכזי בתפיסת ייחוד הקולקטיב היהודי תופסים זכרון השואה והזיקה למדינת ישראל. יותר מכול מפריע לתנועה עקרון הבחירה של עם ישראל כפי שמוצע בכתבי הקודש. האמונה במשיח, טועמת התנועה, צריכה להיות מובנת כשאיפה הנוגעת לאנושות כולה. עם זאת, הענף האמריקני של ניסוח זה התפתח במשך השנים תוך כדי אימוץ דפוס ה־congregation (קהילה דתית המתגבשת סביב בית־תפילה), המהווה בחברה זו את המודל הלגיטימי של טיפוח אתניות תרבותית. לפיכך פרדוקסלית למדי היא העובדה, שיהדות חילונית־אמריקנית זו אימצה במשך הזמן סממנים דתיים – מקום ההתכנסות נקרא 'טמפל' ומנהיג הקהילה 'רַבִּי'. למודל זה אפשר לצרף גם ניסוחים השכיחים במקומות אחרים. בצרפת, למשל, ידעו אדמונד פלג (1874-1963) ועמנואל לוינס להתאים את יהודיותם לאתוס האינדיבידואליסטי של התרבות הצרפתית. הם הגדירו את היהדות כנטילת אחריות בעבור הכלל (היהודי), על־פי שיקולי כל פרט ופרט והתדיינות 'בינו לבין עצמו'.

סיכום

הזרימה האתנית על ניסוחיה מאופיינת בניסוח מחדש של הזהות המסורתית באמצעות מתן פרשנות תרבותית לזהות היהודית וראייתה כמי שנישאת על־ידי העם. זרימה זו התפצלה מוקדם למדי לזרם משנה אחד שביקש לשמור על העיקרון הדתי ולהתאימו למציאות המודרנית, ולזרם משנה אחר שביקש להציג יהודיות אתנית־תרבותית ללא דתיות. ככלל, והדברים אמורים בעיקר ביהודים שמחוץ לישראל, הפרט עומד מול הדרישה העצמית לקבוע איך לבטא את יהדותו וכן את הקשרי החיים שבהם הוא רואה את הזיקה הזאת רלוונטית להווייתו, בשעה שהוא קשור בזיקות נוספות – חשובות בעיניו יותר או פחות. אין מדובר בבחירה או בהחלטה חד־פעמית (once for good) אלא בקביעות העשויות לחזור ולעלות לדיון עצמי בהתאם לנסיבות החיים המשתנות. במילים אחרות, בעלי זהות יהודית אתנית־תרבותית נתונים לדיון עצמי מתמיד בשאלות 'במה אני יהודי', ו'איך עלי לבטא זאת'? שאלות אלה הן הממד האקסיסטנציאלי של היהודי האתני – ובייחוד של היהודי הלא־דתי – בתפוצה, וזאת בתנאי שאין הוא מדחיק את הנושא, 'שוכח' אותו ומבטלו. משמע, בתנאי שאין הוא מבקש להפוך לבעל 'מוצא יהודי' ותו לא.

מורכבות זו גוברת אם מודעים לכך שעם כל ההתרחקות מערכי הדת ומהאמונה גם היהודי האתני־התרבותי הלא־דתי מוסיף לדגול בהיבטים שיסודם דתי מובהק והם מחייבים את תפיסתו העצמית על אף אי־דתיותו. אנו חושבים כאן על העובדה שגם בעיני יהודי אתני־תרבותי לא־דתי, קתולי או מוסלמי לא יוכלו להיחשב יהודים משום שברוב המכריע של המקרים מוסכם כי אדם העובר לדת אחרת אינו נמנה עוד עם 'עם ישראל'. זאת ועוד, אם בנוגע לדפוסי הגיור יש חילוקי דעות נוקבים בין הזרמים ביהדות, הרי על אי־יהדותו של היהודי העובר לדת אחרת יש מידה רחבה של הסכמה. פירוש הדבר, כי בעידן המודרנה שיש בו מספר רב של יהודים חילונים שהתרחקו מהדת, קל יותר להגדיר מי הוא לא יהודי מלהגדיר מי הוא יהודי.

בעיני רבים מהיהודים – והדברים אמורים בראש ובראשונה ביהודים האתניים בתפוצות, דתיים ולא־דתיים – שני צירים מרכזיים מסמלים כיום את המשמעות המעשית של הזהות היהודית: ההתייחדות עם זכר השואה והסולידריות הכלל־יהודית. ההתייחדות עם זכר השואה היא עדיין אחד הגורמים המייחדים בעיני יהודים רבים את דרכו ההיסטורית של עם ישראל בעמים. רבים עדיין רואים בזיכרון הזה מעין נדר הקושר אותם לעם הזה, ושאסור להתירו. האנטישמיות בת זמננו, המתעוררת מדי פעם בפעם בעוצמות קטנות אך כואבות, מחזקת תודעה זו ומזכירה כי זהות יהודית פירושה גם להיות 'אחר' בעיני לא מעט לא־יהודים. אחת הראיות לחיות זו של זכר השואה היא ריבוי המוזאונים ואירועי הזיכרון בקהילות העולם. ציר משמעות שני של רבים מיהודי העולם – בראש ובראשונה היהודים האתניים־התרבותיים – הוא תחושת הסולידריות כלפי 'אחיהם' באשר הם, ובייחוד כלפי הנתונים 'בצרה'. סולידריות זו, המעוגנת בציווי העתיק 'כל ישראל חברים', מעוררת רבים לפעילות נחרצת כדוגמת זו שהתפתחה בזמנו למען 'יהודי הדממה' (הכינוי ליהדות ברית־המועצות) או ההתגייסות להפגנת תמיכה בישראל בשעה שהיא מאוימת מצד סביבתה העוינת. נקודה אחרונה זו מובילה אותנו אל הזרימה השלישית של זהויות יהודיות, הלוא היא הזרימה הלאומית.

הזרימה הלאומית

בזרימה לאומית אנו מתכוונים לניסוחים שבמרכז התייחסותם עומד ההיבט השלישי של הזהות היהודית המקורית – ארץ־ישראל – תוך כדי שאיפה לגיבוש מציאות יהודית 'לא־גלותית' או חוץ־ארץ־ישראלית. גם זרימה זו מאופיינת בניסוחים שונים שהמשותף לכולם הוא זיקה כלשהי לציונות, ולרובם – גישה לא־דתית ליהדות. ואולם התחלקות הזרימה הזאת לזרימות משנה מאמצת מודל שונה מזה שבשתי הזרימות האחרות. הזרימה העיקרית כאן היא זו היוצאת מהניסוחים השונים של האידאולוגיה הציונית (ובכלל זה הגישה הציונית הסוציאליסטית והגישה הממלכתית) עד הזהות היהודית הלא־דתית והזהות 'הישראלית' המודגשת. סביב הזרימה העיקרית הזאת אנו מוצאים עוד ניסוחים המבטאים סוגים שונים של זרימות משנה. זרימה משנית כזאת מודגמת בניסוחי זהות הצומחים בקבוצות ספציפיות שהגדרת הזהות הלאומית שלהן מכילה התייחסות לייחודן הקבוצתי. נדגים את הדפוס הזה באמצעות היהודים המזרחים מזה והעולים מברית־המועצות לשעבר מזה. זרימה משנית נוספת ושונה מודגמת באמצעות ה'כנעניות', הסוטה מהזרימה העיקרית בהקשר אידאולוגי ומערערת על זיקת הזהות הכלל־קולקטיבית (לאומית־ישראלית) לעולם היהודי לטובת התייחסות אל 'המרחב השמי'. לא רחוקה בהרבה, בשפת המעשה, היא הזרימה הדתית־הלאומית, שבחלקה מערערת על הלגיטימציה החילונית־האידאולוגית של הלאומיות הישראלית־היהודית ובנקודה מסוימת היא אף מתחברת לכנעניות בכך שבנסחה את הזהות הלאומית היא מדגישה הדגשה יתרה את הממד הטריטוריאלי.

הציונות

הציונות דוגלת בעיקרון הלאומי על־פי המודל שצמח באירופה במאה ה־19, המחייב את קיומן של אומות־מדינה ריבוניות בטריטוריות 'לאומיות' (Schama, 1989). לאומיות אירופית זו שאבה ממורשת העבר הנוצרי ולכן היתה לעתים רוויה עוינות כלפי היהודים. היא דגלה במידה זו או אחרת באינטגרציה של היהודים בחברה הלאומית בשם תפיסתה האזרחית העקרונית – ולאו דווקא בשל חיבה מיוחדת ליהודים – אבל סיפקה גם את הרקע להתפתחות האנטישמיות המודרנית. הציונות צמחה כתגובה ללאומיות הזאת, הן מבחינת העיקרון שייצגה (באמצה את העיקרון הלאומי) והן מבחינת חומרת האנטישמיות שהצמיחה. בדומה לתנועות לאומיות אחרות שפנו למורשת העבר כדי לגבש סמלים חדשים, פנתה הציונות למורשת היהודית, שם מצאה חומרים וסמלים למכביר – בראש ובראשונה המושגים ארץ־ישראל ועם ישראל. המושג ציונות נגזר, כפי שאומר מרטין בובר, מ'ציון', מה שמצביע על כך שהלאומיות היהודית מעוגנת בגאוגרפיה, נרטיב שהיא שואבת מהיהדות המסורתית (בובר, 1994). המושג עצמו הופיע לראשונה במאמר של נתן בירנבאום (1890) במובן של שיבת עם ישראל לארץ־ישראל, אולם החשיבה על הרעיון מוקדמת יותר והובאה אצל סופרים רבים ובהם נחמן קרוכמאל (רנ"ק, 1785-1840), משה הס (1812-1875), פרץ סמולנסקין (1842-1885), דוד גורדון (1831-1886), ומשה לייב לילינבלום (1843-1910).

לחיזוק משמעותי זכה המחנה הציוני עם פרסום אוטואמנסיפציה של יהודה לייב פינסקר (1882). החיבור מציג ניתוח מרחיק ראות של קשיי היהודים באירופה ומסכם שפתרון בעיית היהודים מצוי אך ורק בהגדרה עצמית לאומית־טריטוריאלית.

כל אלה הכשירו את הקרקע לציונות ההרצליאנית. כמי שכינס את הקונגרס הציוני הראשון (באזל 1897) מזוהה בנימין זאב (תאודור) הרצל (1860-1904) יותר מכול עם הפיכתה של משאת־הנפש הציונית לתנועה פוליטית. בספרו **מדינת היהודים** (1896) הוא מציע להקים ארגונים יהודיים שמטרתם יצירת חברה יהודית לאומית במקום חדש. השאלה אם זו תקום בארץ־ישראל או בארגנטינה נותרת בעיניו פתוחה, אם כי נטייתו היתה לארץ־ישראל. ואולם בספרו **אלטנוילנד** (1902), שהוא רומן אוטופי, המדינה היהודית כחברה צודקת ומוסרית תוקם בארץ־ישראל. הקשיים לממש את התוכנית הציונית יגרמו אמנם להרצל לתמוך בשנת 1903 בהצעה בריטית שהטריטוריה היהודית תהיה באפריקה המזרחית (אוגנדה) כשלב ביניים, 'מקלט לילה', אך הוא חזר בו לאחר זמן קצר לנוכח עמדת ה'גייסות' של הציונות במזרח אירופה. דווקא על רקע זה בולטת גישתו המיוחדת של אחד העם (אשר גינצברג, 1856-1927), סופר ופובליציסט, המניח בספרו **המדינה היהודית והשאלה היהודית** (1897) שהגולה תמשיך להתקיים גם לאחר הקמת מדינה יהודית בארץ־ישראל. פירוש הדבר, לדעתו, שהמדינה היהודית תתפקד בעיקר כמרכז רוחני ליהדות העולם. בקצה האחר, וגם הוא כנגד הזרם המרכזי בציונות, עומד זאב (ולדימיר) ז'בוטינסקי (1880-1940), המייצג את הלאומיות הצרופה מתוך קִרבה לימין האירופי של תקופתו. בהשראתו של זרם זה באירופה ראה ז'בוטינסקי במדינה ערך עליון והדגיש את הכורח להכפיף את כל תחומי החיים החשובים לחוויה הלאומית.

הציונות הסוציאליסטית והמשכה האֶטטיסטי

על אף גיבושה הרעיוני המרשים, הציונות בראשית דרכה היתה בעמדת חולשה לעומת מודל הקסטה. בעוד מודל הקסטה קשר את גאולת עם ישראל לגאולת העולם כנגזר מעקרון הבחירה של עם ישראל, הסתפקה הציונות בגאולת עם ישראל לבדו והדגישה את חשיבות ה'נורמליזציה' שלו. בכך חשפה את עצמה הציונות לביקורת כמי שמקדמת 'טמיעה קולקטיבית' של עם ישראל בקרב העמים ופונה להרוס את ייחודו. התשובה לטענה זו אצל דוד בן־גוריון (1886-1973) ואחרים היתה, כי שאיפתם היא אמנם להקים חברה לאומית בדומה להישגי עמים אחרים, ועם זאת הכוונה היא שהמדינה שתוקם תהיה מופת ו'אור לגויים'. זהו גורם רקע מכריע באווירה האידאולוגית שהמפעל הציוני היה שרוי בה בראשית דרכו ובהדגשים האוטופיים שעטפו מיזמים ציוניים, כמו הקיבוץ, המושב וחברת העובדים, שהיו קשורים במיוחד לזרם המרכזי של הציונות בארץ־ישראל עצמה (גינוסר ובראלי, 1996).

בין כל זרמי המחשבה שצמחו בתנועת הציונות בשנותיה הראשונות בלטה הציונות הסוציאליסטית, שהתפתחה תחילה ברחבי התנועה הציונית באירופה ובהמשך היתה שנים רבות הזרם הדומיננטי ביישוב היהודי בארץ־ישראל ובמדינת ישראל. הראשון שהציג מזיגה של לאומיות יהודית עם החזון הסוציאליסטי היה נחמן סירקין (1867-1924), יליד דרום

רוסיה, פעיל בתנועה הסוציאל־דמוקרטית בגרמניה ומשתתף בקונגרס הציוני הראשון. בחוברת משנת 1898 – **הבעיה היהודית ומדינה יהודית סוציאליסטית** – הוא מציע גישה מרקסיסטית מתונה המשלבת את הבעיה היהודית בתפיסת עולם סוציאליסטית. בעיני סירקין האנטישמיות מושרשת ביסודות החברה הבורגנית הנתונה למתחים פנימיים ולמשברים חוזרים ונשנים. לפיכך הציונות היא הפתרון המציאותי היחיד ליהודים על רקע עמדתם הכלכלית והחברתית הפגיעה. על הציונות להיות סוציאליסטית ולשמש ניסיון מודע ליצור חברה חדשה שתדגים פתרונות לבעיות כלליות של התקופה. המפגש בין המחשבה הציונית לרעיונות סוציאליסטיים קיבל ביטוי שיטתי ומקיף אצל בר ברוכוב (1881-1917), יליד אוקראינה וממקימי מפלגת פועלי־ציון, שביקש למזג לאומיות יהודית עם דוקטרינה מרקסיסטית מובהקת. הוא היה קרוב לסוציאל־דמוקרטיה האוסטרו־הונגרית ולתפיסה שפיתחו אוטו באואר, מקס אדלר ואחרים, תפיסה שקשרה הכרה בלאומיות לשחרור מעמדי. על־פי גישה זו – **בהמצע שלנו** משנת 1906 – מציע ברוכוב לראות בשחרור הלאומי היהודי, כלומר הציונות, תנאי הכרחי להצלחה של מלחמת מעמדות והקמת חברה יהודית סוציאליסטית. הגירה לארץ־ישראל היא בעיניו גם יצירה של חברה חדשה שתיבנה בידי הפרולטריון היהודי, וזו תוביל להקמת מדינה שתבטיח את השתלבות מאבק הפרולטריון היהודי במאבק המעמדי הכלל־עולמי.

לעומת הזרם המרקסיסטי בציונות, זרם אחר, סוציאליסטי אף הוא, שאב את השראתו מהסוציאליזם ההומני, השם את הדגש באיתור דפוסי חיים שיממשו ערכים מוסריים אוניברסליים. אהרון דוד גורדון (1856-1922), מחלוצי העלייה השנייה, הוא המייצג המובהק של הזרם הזה. הוא עמד על כך שהעבודה הגופנית היא תכלית בפני עצמה ואמצעי הן לתחייה לאומית והן לגאולה אישית. בהשראת טולסטוי דחה גורדון את התרבות העירונית הבורגנית ופיתח גישה רומנטית לעבודת האדמה כ'חוויה מטהרת'. הציונות העובדת היא תנאי לתחיית העם היהודי ומהותה של יצירת 'יהודי חדש'. גורדון השפיע לא מעט על הוגה בולט אחר של הציונות הסוציאליסטית, ברל כצנלסון (1877-1944), גם הוא מאנשי העלייה השנייה. כצנלסון היה לגורם מאחד של תנועת העבודה. הוא דגל מראשית דרכו בארגוני עובדים אוטונומיים – קואופרטיביים וקולקטיביים – בתחומי פעילות שונים: חקלאות, צרכנות, בריאות, חינוך, תרבות ועוד. הוא עצמו שאב השראה הן מן המחשבה הסוציאליסטית בת זמנו והן מזיקתו לערכיה המסורתיים של היהדות. למשל, הוא היה בין הבודדים בתנועת העבודה שדגל בשמירת שבת וחגי ישראל ודרש לקיים מצוות ברית מילה גם בקיבוצים ואת כללי הכשרות במסעדות ההסתדרות. ניסוחים אלה של זהות יהודית לאומית המבקשת להדגיש גם היבטים חברתיים־אוטופיים שימשו רקע לנסיונות רבים שנעשו בארץ, בייחוד בתנועה הקיבוצית, לבנות תרבות יהודית חילונית יש מאין, וזו השרתה מרוחה על מעגלים חברתיים רחבים. מקבלת השבת ועד סדר פסח בנו היישובים השיתופיים דפוסים שביקשו לחדש את התכנים ואת הדפוסים של מנהגים יהודיים עתיקים. הקיבוצים נרתמו בדרך זו ליצירת פולקלור, וזה היה לסימן של הישות החברתית החדשה (צור, 2005).

הקמת מדינת ישראל העלתה את השאלה של מטענה הערכי הייחודי. בן־גוריון הציע לראות

במדינה וב'ממלכתיות היהודית המחודשת' מטרות נשגבות לעצמן. ה'אֶטטיזם'[2] שפיתח העניק למדינה תפקידים מרחיקי לכת בתחום עיצוב החברה, החינוך וקיבוץ הגלויות. המודל של החלוץ הוגדר מחדש כדי להכיל את כל מי שתורם למדינה בכל צורה, ובראש ובראשונה מי שמסייע לקיומה הפיזי – כלומר לביטחון. אוטופיזם זה ביקש להיות מודרניסטי ובה בעת להדגיש מטרות סוציאליות, תוך כדי הבלטה מקבילה של הזיקה לערכים יהודיים. מושגים אלה ישפיעו על הזהות הקולקטיבית שתתפתח בישראל.

יהודיות ישראלית

יהודי ישראל (כ־40 אחוז מהיהודים בעולם) אינם מִקשה אחת וקבוצות רבות בקרבם אינם חניכי הציונות. המכנה המשותף להם הוא החשיבות המוענקת לארץ־ישראל במבנה הזהות הקולקטיבית שלהם. בין הניסוחים המתמודדים כאן אפשר לציין ניסוח מרכזי הממשיך את האידאולוגיה של המייסדים, שביקשה לא רק לקבץ בארץ את היהודים מהתפוצות, אלא גם לגבש תרבות לאומית חדשה, חילונית במהותה, וייחודית לעומת שאר יהדות העולם. יסוד מרכזי במיזם זה היה אימוץ השפה העברית ולפי אותו דפוס 'הלאמה' של מערכת שלמה של סמלים מסורתיים והצבת משמעויות האמורות לענות על המאוויים של לאומיות מודרנית. נוסף על המגמות של האבות המייסדים התפתחו בארץ כוחות שיטביעו את חותמם על עיצוב הנוסח המרכזי הזה של הזהות הישראלית. כבכל חברת מהגרים, גם בישראל התפתחה תרבות בעלת צביון 'לוקלי' הקשורה לצמיחת דור של ילידים. בנים ובנות אלה נתפסו בעיני הוריהם ולכן גם בעיני עצמם כסוג חדש של יהודים שלא ידעו גלות מהי. כקבוצה 'מיוחסת' אימצו סממנים משלהם, שהבולט שבהם היה עברית 'נונשלאנטית', לקונית, עניינית ותכליתית. במשך השנים, עם השינויים מרחיקי הלכת בחברה, איבדה עברית זו מייחודה ונעשתה פתוחה יותר להשפעות חיצוניות (בייחוד להשפעת האנגלית) וקיבלה ניואנסים שונים בחלקים שונים של האוכלוסייה. ואולם היסוד העיקרי של נוסח זה של זהות יהודית הוא הראשוניות של הממד הטריטוריאלי־הלאומי, שמשמעותו בנוגע לעם ישראל היא יצירת מעגל של יהודיות – יהודיות ישראלית – הנתפס כעובדה 'סוציולוגית' נתונה, השונה בשל כך מהזרימה החרדית והאתנית־תרבותית. לפי תפיסה זו, השאלות 'מיהו ומהו יהודי' שייכות בראש ובראשונה לסדר היום הציבורי (בן־רפאל, 2001). שאלות אלה הן נושאים למריבות ולוויכוחים אין־ספור בין כוחות פוליטיים־אידאולוגיים למיניהם (חילונים ודתיים; סוגי דתיים; לאומנים ומתונים) והכרעתן אינה תלויה בשיקולים של הצגה עצמית של הפרט היהודי לפני הלא־יהודי שמחוץ לישראל. יתר־על־כן, בישראל של ראשית המאה ה־21 בולט יחס חופשי למסורת שמראה רוב האוכלוסייה היהודית. כל משפחה מקבלת על עצמה את הסמלים, החגים והטקסים שהיא מעוניינת בהם בלי להסתמך על סמכות עליונה. אבל

2. מלשון état או 'מדינה' בצרפתית – מושג המצביע על גישה המעניקה למדינה ערך עליון ביחס לכל היבט אחר של ההוויה החברתית ומכפיפה לה כל אינטרס חברתי אחר.

בה בעת אפשר לומר שאין אותם ישראלים מהלכים חופשיים מהמסורת. בסך הכול, הרוב מקיימים מקצת מן המצוות, כמו ארוחת ערב שבת הכוללת הדלקת נרות, קיום סדר משפחתי וציון חגי ישראל למיניהם, ברית מילה וחופה וקידושין. מהבחינה הזאת דומה היהודיות החילונית הישראלית ליהודיות החילונית בתפוצות. ואולם ההבדל המכריע בין שתי יהדויות אלה הוא בכך שבישראל, שלא כמו בתפוצות, בולטת התפיסה של אותם סמלים תרבותיים כסמלים של קולקטיב שנעשה לאומה שבה מתפתחת תרבות יהודית ייחודית – התרבות היהודית־הישראלית. תרבות זו בישראל היא עובדה 'סוציולוגית' ופוליטית המועברת לא רק באמצעות בתי־ספר (בתי־ספר יהודיים יש גם בגולה) אלא גם באמצעות הזירה הציבורית, בטקסים הרשמיים ובאירועים המַבנים את לוח השנה הלאומי. משמעות הדבר, שגם אם היהודי הישראלי חופשי, כאמור, ביחסו למסורת בכל הנוגע להבניית חייו הפרטיים והמשפחתיים, הוא חי בתוך מציאות חברתית המסומלת כלאומית־יהודית־ישראלית. סימול מציאות זה מתבסס על שאיבה מ'מאגר סמלים' שבו ניתנת עדיפות לסמלים הקשורים לארץ־ישראל ולעולם התנ"ך, ופחות מסמלים הנוגעים להוויה היהודית של התפוצות ('גלות').

בנקודה זו מתפצלים ניסוחים מסוימים של הזהות הלאומית מהזרימה העיקרית. הכוונה לנוסחים של הזהות הלאומית המבקשים לגשר על פני פער הזהויות בעבר ובהווה. ניסוחים אלה יוצרים מעין בידול בין הזהות הכלל־קולקטיבית שהם רואים את עצמם חלק ממנה, לבין הזהות הפרטיקולרית של קבוצותיהם כיום, בתוך הקולקטיב הלאומי. נקרא לתופעה זו 'זהויות אתניות פנים־לאומיות' ונדון כאן בשני מקרים בולטים: היהודים המזרחים והעולים מברית־המועצות לשעבר.

זהויות אתניות פנים־לאומיות

בהקשר של הזרימה החרדית עמדנו על התופעה של חרדיות מזרחית בישראל. תופעה זו, יש להדגיש, קשורה ישירות לנושא הכללי יותר של הזהות היהודית אצל היהודים המזרחים. נזכיר שהעולים ממדינות האסלאם באו לרוב מקהילות מסורתיות שהכירו תהליכי מודרניזציה חלקיים. את הציונות, הקמת המדינה ועצם העלייה היו מי שהבינו כמימוש ההבטחה האלוהית לשיבת ציון וכגמול בעת הזאת לנאמנות שגילו במשך דורות למורשת ישראל הקדושה. לקהילות אלה לא הגיעו הטענות ממזרח אירופה בדבר אי־הלגיטימיות של הציונות בהיותה כפירה בציווי שלא לדחוק את הקץ ולצפות לבוא המשיח הגואל. לפיכך מעולם גם לא נתעורר היסוס ביחס החיובי למעמד הערכי־היהודי של מדינת ישראל. עם זאת, בהתיישבם בארץ לא יכלו מהגרים אלה שלא לחוש תחושה משברית לנוכח אופיה החילוני של התרבות השוררת, אף כי החשיפה אליה גם מסבירה את תהליך השחיקה שחל בקרבם בשמירת מצוות הדת. זהו הרקע להיווצרות הדפוס המכונה בישראל 'יהדות מסורתית', דפוס הקיים בעיקר אצל היהודים המזרחים ופירושו גישה חיובית למוסדות דת, כגון הרבנות ובית־הכנסת, אך נכונות לזנוח סמלים מסורתיים רבים ובייחוד את ההקפדה על מצוות הדת, תוך כדי אימוץ דפוסי מודרנה, כגון רכישת השכלה חילונית, השתלבות במערכות חינוך בכל הדרגות וכן פנייה לאפיקי ניעות חברתית־כלכלית. היות שדרישות הניעות היו מחוץ להישג ידם של

רבים מהיהודים הללו והם נותרו ברבדים חלשים של האוכלוסייה, הרי הם גם נותרו חשופים פחות לתרבות החילונית השוררת והמשיכו להשתתף במסגרות קהילתיות בעלות גוון תרבותי מסורתי־עדתי (ויושפעו במידה לא מבוטלת מתנועת ש"ס לכשתקום). ברחבי קהילות אלה הראה המחקר הסוציולוגי (Ben-Rafael & Peres, 2005) את ההפנמה העמוקה של הזהות היהודית־הישראלית המתובלת בהדגשת מקורותיה הפרימורדיאליים היהודיים ומדגישה גבולות קשוחים הן סביב הקולקטיב היהודי והן סביב הישות היהודית־הישראלית. עם זאת, ישראליות־יהודית מודגשת זו הולכת יחד עם זיקה לא מבוטלת לזהויות פרטיקולריות – מרוקנית, תימנית או כלל־מזרחית – שבמרכזה דימוי חיובי של ההוויה הקולקטיבית בעבר בארץ המוצא וזיקה לערכי מורשת.

עולי ברית־המועצות לשעבר ('הרוסים'), שהחלו לבוא בסוף שנות השמונים, הם קבוצה שונה מאוד מהקבוצות המזרחיות. ואולם גם בקרבם, כמו אצל יהודי המזרח, מתפתחים ניסוחים של זהות קולקטיבית המבחינים בין הזהות הלאומית החדשה לבין גיבוש זהות קבוצתית־ייחודית כחלק ממנה – וגם מעמידים את שני הדברים זה מול זה. יש לציין שעולים אלה (נכנה אותם 'רוסים' בשל החשיבות שהם נותנים לשפה הרוסית) באו בתקופה שבה, בהמשך להצלחותיה של ש"ס, כבר התקבל ברחבי החברה, ובייחוד בזירה הפוליטית, העיקרון הרב־תרבותי כמציאות בלתי־הפיכה. הרוסים עצמם הראו מראשית התיישבותם בארץ ששאיפתם היא להיות 'ישראלים' ולרכוש את השפה העברית (Niznick, 2003), עם זאת התברר במהרה, שאותם עולים רואים חשיבות גם בשמירה על ערכים ועל סמלים תרבותיים ולשוניים שהביאו עמם. להבדיל מהקבוצות המזרחיות, יהודים אלה הם חילונים ואין הם מדברים בשם 'מורשת מקודשת'. את תרבותם ואת שפתם הלא־יהודיות הם תופסים בעיקר כמסמנות את ה'תרבותיות' שלהם ואת השתייכותם לתרבות עולם יוקרתית. ברקע הדברים עומד מיעוט הידע שלהם ביהדות לאחר שלושה דורות תחת משטר קומוניסטי עוין. בהיות רובם בעלי הון תרבותי והשכלתי רב, הם גם מאופיינים בשאיפות לניעות בעבור עצמם ובייחוד בעבור ילדיהם.

באופן כללי, המחקר (Ben-Rafael & Peres, 2005) עומד על כך שהרוסים רואים את עצמם חלק אינטגרלי של הקולקטיב היהודי־הישראלי. הם מדגישים את ממד היהודיות שבזהות זו, אם כי ניסוחם חילוני ומבליט את חשיבות מסגרות החיים ואת העוגן הטריטוריאלי יותר מתכנים ומסמלים פרימורדיאליים. אותם רוסים גם רואים בעצמם קבוצה ייחודית על בסיס זיקתם לשפה ולתרבות הרוסית וכן, במידה בלתי־מבוטלת, השתייכותם לתפוצה היהודית־הרוסית המתהווה בעולם. ראיה לכך נמצא בריבוי העיתונים וכתבי העת בשפה הרוסית, האירועים הציבוריים התכופים המקבצים אותם וקשריהם עם העולם היהודי הדובר רוסית. בשל המוביליות החברתית אפשר כמובן לצפות שרבים מקרב הרוסים יתפתו להיטמע במעמד הבינוני ויאמצו את נוסח זהותו המרכזי, אך אחרים עשויים לשמור על זהות המשלבת יהדות ישראלית וזיקה לתרבות הרוסית. להבדיל מהזהות המזרחית העדתית, המציעה ניסוחים משלה לזהות היהודית־הישראלית, הזהות האתנית של הרוסים מבקשת לנסח לעצמה זהות יהודית־ישראלית, המאפשרת להם להיות גם יהודים, גם ישראלים וגם

בעלי תרבות רוסית. התביעה של קבוצה זו היא בראש ובראשונה שהחברה הסובבת תגלה סובלנות ראויה לחברה רב־תרבותית.

אין ספק שישראלים ותיקים, בעיקר אלה שהשתתפו בגיבוש המרכזי של הזהות היהודית־הישראלית, אינם רואים בעין יפה את ההתפתחות של זהויות אתניות בתוך הזהות הלאומית, הואיל וזהויות אלה נוגדות את האידאל שנגזר בזמנו מהציונות של השלמת 'קיבוץ הגלויות' על־ידי 'מיזוג הגלויות' ויצירת עם אחד בעל תרבות יהודית־עברית. ביטוי קיצוני לגישה זו כבר נשמע בשלבים מוקדמים של התהוות הישות היהודית בארץ־ישראל, וגם אם הגישה עצמה לא צברה כוח, אפשר לומר שגם כיום מוטיבים שלה מתקיימים בקרב הציבור הישראלי־היהודי. הגישה עצמה זכתה לכינוי גנאי שהפך לתווית זהותית שאומצה בידי דובריה, והיא ה'כנעניות'.

כנעניות

על אף העובדה הסוציולוגית של זהות יהודית־ישראלית זו, היא נותרה נתונה לדילמה שמקורה במהותו של הרעיון הציוני, שהתיימר אמנם לייצג את לאומיותם של כלל היהודים, אך העניק מעמד מיוחד ליהודים היושבים בציון. כתהודה לדילמה זו בולטת העובדה שיהודים ישראלים רבים, המזדהים עם היותם חלק של יהדות העולם, שואפים גם להשתלב במרחב – אפילו על חשבון הזיקה לעולם היהודי. דילמה זו עוררה חילוקי דעות כבר בשלבים מוקדמים של הפרויקט הלאומי. אינטלקטואלים שמשכו את הדילמה הזאת עד למסקנותיה הקיצוניות פיתחו את ה'כנעניות'. המשורר יונתן רטוש (1908-1981), דמות מובילה בשנות השלושים והארבעים, הציע להתנכר לגמרי ליהדות הגולה ואף דרש לזנוח את המושג 'יהודי' לטובת המושג 'עברי'. הכנעניות לא הצליחה למשוך את הציבור גם בניסוחים מתונים יותר. עם זאת, אין ספק שהדילמה הזאת לא פוסחת על יהודי ישראל, וגם בשעה שהכנעניות כתנועה עברה מן העולם, השאלה של עדיפות האוריינטציות – התפוצה היהודית כנגד המרחב – נשארת נושא להתלבטות. זאת ועוד, הסימון החזק למדי של יהודיות ישראלית כנגד יהודיות באופן כללי או יהדות התפוצות שואב גם מתוך מאגר סמלים שנוצר והתפתח בארץ הזאת מתוך ההוויה המיוחדת של חברה דוברת עברית, קולטת הגירה יהודית ובמצב של קונפליקט מזוין עם סביבתה. בסופו של דבר, אותו המאגר משמש גם את התפיסות הכנעניות לסימון הזהות ה'עברית' שבה היא דוגלת (ראו: אמיר, 1997).

פוסט־ציונות

סוג נוסף של זהות יהודית חילונית צמח בישראל מתוך רביזיוניזם אנטי־ציוני. זוהי ה'פוסט־ציונות', שמתוך האשמת הציונות כהתגלמות של התפשטות קולוניאליסטית שוללת את הלגיטימיות של הפרויקט הציוני הלאומי (Silberstein, 1996). פובליציסטים ובהם בועז עברון, יוסף אגסי ותום שגב מסבירים, כל אחד וטעמיו, שהציונות היא אידאולוגיה כוחנית שהביאה את המדינה לסכסוך עם העולם הערבי ועם הפלסטינים והגבירה את חשיבותה של יהדות הגולה כבעלת־ברית. המפתח ליציאה מהמבוך הוא התכחשות לציונות. אמנם בנקודת

המוצא יש הבדלים ניכרים בין דוברי הגישה הזאת, אך כולם מאוחדים בדעה שיש לבטל את אופיה היהודי המוצהר של מדינת ישראל. במילים אחרות, מה שמאחד את המחנה הזה הוא הדרישה מהיהודים בישראל לחדול מלראות את עצמם קולקטיב לאומי ולחזור לזהות של קבוצה אתנו־תרבותית במדינת ישראל. היהודים בארץ צריכים להשתייך ללאום הישראלי באותו מובן שבמקומות אחרים הם שייכים לאומות אחרות. היהודים נדרשים לראות את עצמם כקבוצה אתנית, מה שמוציא אותם מהזרימה הלאומית. עם זאת, התביעה המפורשת לנתק את ישראל מהעולם היהודי ולחזק את זיקת היהודים הישראלים אל המרחב המזרח־תיכוני מטילה ספק באפשרות לראות בגישה הפוסט־ציונית אוריינטציה יהודית אתנו־תרבותית של ממש. לא זו בלבד, אלא שהעיקרון הסמוי של 'דה־יהודיזציה' שמוצאים בכתביהם של פוסט־ציונים מקשה לראות בהגותם אופציה ממשית של זהות יהודית.

ציונות דתית ודת ציונית

גישה מנוגדת לחלוטין לפוסט־ציונות מציגים הדתיים הלאומיים, אם כי הקיצונים שבהם, הדוגלים בדתיות לאומית משיחית, מתקרבים מהכיוון שלהם הן לפוסט־ציונות והן לכנעניות. ואולם עמדתה המקורית של קבוצה זו היתה מתונה וגובשה בידי הוגים דתיים כבר עם לידת הציונות. בין ההוגים המרכזיים: יהודה אלקלעי (1798-1878) וצבי הירש קלישר (1795-1874), ממייסדי תנועת חיבת־ציון, ושמואל מוהליבר (1824-1898) ויצחק יעקב ריינס (1839-1915). אלה שאפו למדינה יהודית בראש ובראשונה כפתרון לבעיות קיומיות של העם היהודי בעידן הזה. הוגים דתיים אלה קשרו את עניין הקמת מדינה יהודית בארץ־ישראל אל המושג גאולה, אך בסופו של דבר ביקשו להיות ציונים בצד היותם דתיים – כלומר ציונים ודתיים. שונה גישתם של הרב אברהם יצחק קוק (1865-1935) ושל רבים אחרים. בעיניו של קוק יש משמעות דתית עמוקה לאדמת ארץ־ישראל ולפיכך גם לפרקטיקה הציונית. אף שהחלוצים הציונים חושבים את עצמם חילונים, טען קוק, יש לראותם כמי שפועלים תחת רצון האלוהים. גישתו דומה לגישת יוסף דב סולבייצ'יק (1903-1993), שקבע כי המטרה העליונה של היהדות היא חיזוק הברית עם אלוהים וכי קיום ישראל הוא הוכחה להמשך שליחות העם היהודי בעולם. עם זאת, בהתנגדו לדטרמיניזם נבואי קבע שהמשמעות הדתית של ישראל תלויה באופן שבו תשמש היהדות מסגרת קיומית לעם היהודי. הוגים אחרים כמו אמיל פקנהיים (נולד ב־1916) ואליעזר ברקוביץ' (1908-1992) מתחברים לסולובייצ'יק ואף לקוק בטענתם לטיפוח המשמעות הדתית הגלומה במדינת ישראל, מתוך שהם מזהים את הממלכתיות היהודית עם ההיסטוריה המכוונת בידי אלוהים. זאת הגישה האופיינית למתנחלים ביהודה ושומרון, הרואים את הציונות שלהם כנגזרת מדתיותם. גישה זו מעניקה מרכזיות מודגשת – עד כדי קנאות – לארץ־ישראל. זיקה זו בין דת ללאומיות מתעצמת בישראל שאחרי מלחמת ששת הימים (1967). הפולחן של ארץ־ישראל מגיע בקרב אלה עד כדי הדגשה יתרה של ערך היהודיות של יושבי הארץ בכלל ושל יושבי יהודה ושומרון בפרט. הדגשה זו לא יכולה שלא להחליש את הזיקה ליהודים שבתפוצות, וכך אפשר בהחלט לאבחן מעין 'כנעניות' דתית חדשה, שהתפתחה תוך כדי הדיון הרעיוני על ערך הישיבה של יהודים באזורי ארץ־ישראל המקראית (רביצקי, 1993).

הממשיכים הללו של קוק הם כיום המגזר של המתנחלים שהיה רכיב כשלעצמו ברב־תרבותיות של החברה הישראלית בימינו. הציבור הזה איננו בהכרח מאוחד בכל תפיסותיו ובדרגת הקיצוניות שלו. ואולם בעמדו מול השלטונות במטרה לחזק את אחיזתו ביהודה ושומרון, בולט שהקיצונים המעלים את דרישות המגזר באור רדיקלי יותר זוכים לעמדה מרכזית ומשפיעה בקרב הציבור הזה – מה גם שאותם קיצונים מדברים בשם הדת היהודית וערכיה העליונים והופכים אותם לתוכנית פוליטית בעלת לגיטימציה עצמית. רדיקליות זו מגיעה, אצל קבוצות קטנות, לידי גיבוש מסגרות מחתרתיות שאינן נרתעות משימוש באלימות. המקרה הקיצוני הוא רצח ראש הממשלה יצחק רבין בידי רוצח שהיה משוכנע שהוא מסכל את המשא־ומתן לשלום עם הפלסטינים ואת האפשרות שישראל תעביר שטחים לרשותם. תופעת הדמוניזציה של מנהיגים ישראלים תחזור עם פינוי היישובים מרצועת עזה. היא גם חוזרת על עצמה כל אימת שצה"ל מבקש לפנות התנחלויות בלתי־חוקיות. כך בעצם כובשים גורמים אלה עמדות כוח המגרשות מהמחנה הדתי־הלאומי גורמים מתונים יותר, שהיו חלק ממנו שנים רבות. מבחינה פוליטית מתבטאת התפתחות זו בהצטמקות המפלגה הראשית של הציונות הדתית – המפד"ל – לטובת מפלגת המתנחלים המוצהרת, 'האיחוד הלאומי', המתיימרת לתפוס את הקצה הימני־הנצי של המפה הפוליטית.

סיכום

מתוך רכיבי הזהות היהודית־המסורתית מעניקה הזרימה הלאומית את הבכורה לארץ־ישראל. גישה זו היא חילונית בעיקרה אף שבין יוזמיה ותומכיה מצויות גם דמויות דתיות. בקרב הציבור המזרחי נוצר נוסח המדגיש את ההיבט הפרימורדיאלי־היהודי ואת התחברותו למקורות המסורתיים. הספרות הרעיונית הענפה שתמכה בתפיסה העיקרית הסתעפה בזמנו וקיבלה מגוון ניסוחים – עד הציונות הסוציאליסטית והאטטיזם של בן־גוריון. בספרות הזאת חוזרת ומודגשת הטענה שעל הטריטוריה הלאומית צריכה להתקיים אומה יהודית חדשה בעלת ייחוד תרבותי עברי, שאין לזהותו עם יהדות הגולה. ואמנם הזהות המרכזית 'היהודית־הישראלית' מציגה 'הלאמה' של סמלים מסורתיים רבים בהתייחסה לקולקטיב המקומי כלאום יהודי שהוא חלק מובחן של העולם היהודי. ניסוח זה זוכה לפרשנויות שונות אצל קבוצות שונות שלא השלימו עם הציווי המשתמע ממנו – לקבל את הזהות הלאומית מתוך המעטת ערכן של זהויותיהן הקודמות. על־ידי גישה 'חיבורית' (additive) ודחיית הגישה ה'חיסורית' (subtractive) נוצרו אצל קבוצות שונות ניסוחים שונים של הזהות הלאומית, ניסוחים שהעניקו לגיטימציה פנימית לשמירה על זהויות קולקטיביות פרטניות של קבוצות בתוך הקולקטיב הלאומי. עם זאת, גם התבנית הלאומית המרכזית כשהיא לעצמה נתונה מראשיתה לבעייתיות עקרונית בנוגע לזיקה של ישראל לעולם היהודי מזה ולמרחב המקומי־האזורי מזה. ראינו שהגישה הכנענית וכן הדתיות הלאומית־המשיחית מתחברות, כל אחת על־פי דרכה, לדילמה הזאת בהעניקן עדיפות לממד האזורי והטריטוריאלי־המקומי.

ניסוחים מסוימים, שסיווגנו אותם בין זרימות אחרות, אפשר גם לשייכם לזרימה הלאומית. בדיון בזרימה החרדית מצאנו כי החרדיות האשכנזית הישראלית והחרדיות המזרחית אינן

'זרות' לזרימה הלאומית. אמנם אין לראות בחרדיות האשכנזית ניסוח של 'יהודיות לאומית', אבל ראינו שהיא עוברת תהליך של 'ישראליזציה' יחסית – הן תרבותית והן פוליטית. לפיכך אין ספק שהיא קרובה לזרימה הלאומית יותר מאשר לזרימה האתנו־תרבותית. קביעה זו נכונה ביתר תוקף בנוגע לחרדיות המזרחית, הרואה את עצמה חלק מהיהודיות הישראלית על אף זיקתה החזקה לעולם התורה החרדי הלא־לאומי. במבט־על אפשר אפוא לצייר זרימת משנה 'לא־חילונית' בתוך הזרימה הלאומית, הכוללת את החרדיות הנושאת 'זהות כפולה' ואת הדתיות הלאומית־המשיחית ואף את היהודיות הישראלית ה'מסורתית' הפופולרית במיוחד אצל יהודים מזרחים.

לזרימה האתנית־התרבותית שייכנו גם את הפוסט־ציונות על גווניה השונים בשל המכנה המשותף והוא הדרישה להחזיר ליהודי ישראל את המעמד של קבוצה אתנית ולבטל את מעמדם כ'אומה'. ואולם ברור שברוחם של בעלי תפיסה זו אין מדובר על כך שהיהודים הישראלים יחזרו לדבר יידיש או יהודית־ערבית. הכוונה כמובן לשינוי סטטוס של הקבוצה הלאומית הקרויה כיום 'היהודים הישראלים', על תרבותה העברית וסמליה הייחודיים הישראליים שנוצרו ונתגבשו כסמלים לאומיים לא־אתניים. הבעייתיות הקונצפטואלית של הפוסט־ציונות נעשית מורכבת יותר לנוכח כוונת הפוסט־ציונים לקדם טמיעה של יהודי ישראל בעמי האזור ולהימנע מטיפוח זיקה לעולם היהודי.

סיכום כללי: קרבה משפחתית

מתוך ניתוח נוסחים עיקריים הנמנים עם הזרימות השונות, ביכולתנו להציע מרכיבים של תשובה על השאלה שעמדה במרכז עיוננו, דהיינו: האם עדיין מהווים היהודים עם אחד על אף החלוקות המסועפות ביניהם? אין ספק שההבדלים בין הזרימות בולטים לפעמים עד מאוד. מושג המחויבות ל'עם ישראל' זוכה למגוון פרשנויות. החרדים מפרשים אותו כמחויבות לישות דתית, האתנים־תרבותיים (דתיים וחילונים) – כמחויבות לישות אתנית, והזרימה הלאומית מפרשת את המושג כמחויבות ל'אומה'. החרדים מפרשים כלשונו את הציווי 'אלוהי ישראל ותורת ישראל', האתניים־תרבותיים רואים במונח זה מערכת של סמלים ייחודיים וערכים אוניברסליים, ובזרימה הלאומית מסמל הציווי היסטוריה לאומית. 'ארץ־ישראל' קשורה לגאולה בקרב החרדים, מהווה מטפורה בעלת כוונות אוניברסליות בעיני האתניים, והיא טריטוריה לאומית בעיני הזרימה הלאומית. זאת ועוד, ההיבט העיקרי של הזהות היהודית הוא 'אלוהי ישראל ותורת ישראל' בעיני החרדים, 'העם היהודי' בעיני האתניים, ו'ישראל' כטריטוריה בעיני הלאומיים. שלוש הזרימות מתגלגלות אפוא מהזהות המסורתית במסלולים שונים מאוד – גם אם ניסוחים מסוימים נוטים לגשר ביניהן.

בתוך כל זרימה ראינו הבדלים ניכרים בין ניסוחים, ואף מתחים לא מבוטלים. למשל, הדתיות הלאומית־המשיחית מאתגרת את הניסוח הלאומי המרכזי בגישתה הטריטוריאליסטית הקיצונית. העולים מברית־המועצות לשעבר שואפים להגדרה של יהודיות ישראלית שתאפשר

להם לשמור תחת מטרייה זו על זהותם הרוסית כזהות אתנית־תרבותית; הכנענים דורשים, בשם ה'עבריות', להתנער מהציונות. אשר לזרימה האתנית־התרבותית, היא ממקמת את היהודים כמשתתפים ברב־תרבותיות של החברות שבקרבן הם חיים; היא מדגישה את הסולידריות של כלל ישראל תוך כדי הצגת גישה גמישה לנושא גבולות היהודיות. בפרספקטיבה זו ישראל נתפסת כמרכיב מרכזי של העולם היהודי, אך לא בהכרח כמנהיגתו היחידה, בשעה שהתפוצות אינן מוגדרות עוד כ'גולה'. על רקע זה אנו מוצאים הדגשים שונים למדי ברצף שבין האורתודוקסים המודרנים או הקונסרבטיבים שאינם מתנערים לגמרי מדרישות ההלכה, ועד היהדות ההומניסטית השוללת כל זיקה בינה לבין הדת. החרדיות באשר היא, גם היא מפולגת בין פרספקטיבות שונות הקשורות לקיומן של קבוצות חסידיות ולא־חסידיות שונות. יש המכירים בישראל לפחות במונחים 'מעשיים', אך אחרים רואים בארץ־ישראל מטפורה בלבד. יש מגזר שלם של היהדות החרדית העובר תהליך של 'ישראליזציה', ומצטרפת אליו, מתוך עמדת כוח, חרדיות חדשה, החרדיות המזרחית, שלעומת סוגים אחרים של החרדיות רואה בציונות מציאות 'מובנת מאליה'.

יש גם להדגיש את המאפיינים השונים – ואף המנוגדים – המפרידים בין זרימות. אין צורך להאריך בתיאור של ריבוי הסימנים החרדיים הבולטים אל מול הסגנונות האזרחיים־החילוניים. בו בזמן היהודי הלא־חרדי הוא מטרה של החרדים למאמצי החזרה בתשובה מכוח חוסר יכולתו להישאר 'אדיש' ל'זניחת התורה' בידי יהודים אחרים. עם זאת, החרדי הרבה פחות סובלני כלפי יהודים הרואים את עצמם יהודים דתיים אך לא על־פי ההלכה. אשר לזרימה האתנית־התרבותית, הדגשנו את אי־הבהירות של הגבולות שחלק מהניסוחים מציבים סביב הישות היהודית, מה שלא יכול שלא לעורר את זעמם של שומרי ההלכה הקפדניים. אשר לזרימה הלאומית, סימניה המרכזיים הם הטריטוריה הלאומית, המסגרת המדינתית והתרבות העברית, וכן נסיון חיים ייחודי של 'חברה במאבק'. ההשלכות למיניהן של היבטים אלה בתחום ההתנהגות יוצרים היבטים אופייניים שקשה למצוא אותם אצל יהודים אחרים. גם זרימה זו מתנסה בעימותים עם הזרימות האחרות, כמו גם בין ניסוחים שונים הקשורים בה עצמה. הישראלים החילונים, למשל, רואים לעתים בפעלתנות החרדית איום על אורח החיים שלהם; מצד אחר, שאיפתם להנהיג את העולם היהודי בכללו גורמת להם לראות בעין חשדנית את נטיותיהם של ניסוחים אתניים־תרבותיים מסוימים לפתוח את גבולות העולם היהודי בצורה שעלולה לגרום להתנכרות מצד הזרימה החרדית. גישה זו אינה מובנת תמיד לתומכי הזרימה האתנית־התרבותית.

החיכוכים בין הזרימות – ובמידה לא־מבוטלת, בין הכוחות המהווים את הזרימות השונות – מעוררים בסופו של דבר דיון במתח הבלתי־נמנע במסגרת הוויכוח על המרכזיות בעולם היהודי. למזדהים עם הזרימה הלאומית ברור שישראל מייצגת התנסות יהודית 'שלמה' משום שכאן המקום היחיד בעולם שהזהות היהודית היא הזהות המקיפה והראשונית. בעיני הזרימה החרדית ברור שהיא המייצגת את 'היהדות האותנטית' וכי היא עצמה ה'אוונגרד' של העם היהודי. לדוגלים בזרימה האתנית־התרבותית ברור שזרימה זו היא נציגת היהדות ה'מעודכנת', המודרנית ביותר, האוניברסליסטית ביותר, ולכן מגיע לה המעמד הבכיר של

'מנהיגת העולם היהודי'. הגישה הידועה בכינוי 'דיאספוריזם', המדגישה כי סביבתה ה'טבעית' של היהדות היא התפוצה, היא רק הביטוי הקיצוני של ההתייחסות הכללית הקשורה לזרימה זו. כל אלה מסבירים את קיומן של נטיות להיפרדות ברחבי העולם היהודי. בהיעדר סמכות מוסכמת מרכזית המקובלת על הכול, כל זרימה מתחרה באחרות: הניסוחים השונים אינם זרים זה לזה באופן טוטלי, אך אי־אפשר לדבר על עתיד בטוח של שמירה על מסגרת של 'עם אחד'.

על אף האמור, תשובתנו בשלב זה על השאלה 'האם עם אחד' היא עדיין חיובית. ראיה לכך עולה מניתוחינו המצביעים על כך שאף־על־פי שכל נוסח משתייך במיוחד לאחת משלוש הזרימות, הרי בהקשרים מסוימים מרבית הניסוחים משיקים גם לזרימות אחרות, ובכך מהווים חיבורים של ממש בין הזרימות. בולט, למשל, שהיהודיות החילונית, שהיא בעלת הצביון הדומיננטי בקרב יהודים בתפוצות השונות, היא גם בעלת השפעה מכרעת בישראל, אם כי כאן הגדרתה מעוגנת בהיבט הטריטוריאלי הלאומי – לעומת המשמעות האתנו־תרבותית שהיא לובשת מחוץ לישראל. ראינו גם שהחרדים הם זרימה חובקת עולם כשלעצמה, אבל החרדיות בישראל זוכה ל'צבע' מעין לאומי בהשפעת ההקשר המיוחד של חברה יהודית ריבונית בארץ־ישראל. ראינו גם שהזהויות הישראליות־היהודיות השונות ממקמות את עצמן בתוך העולם היהודי ואכן רואות את עצמן מבטאות את הלאום היהודי; ומצד אחר, דפוסים לא־ישראליים של זהות יהודית מעניקים ליהודיות הישראלית 'חלק', ואף חלק משמעותי מאוד, בהוויה הכלל־יהודית. מגדילה לעשות דווקא התפוצה היהודית החדשה החוצה לאומים, קרי התפוצה היהודית־הרוסית. על אף ריחוקם הבסיסי מכל צורה של יהדות, רואים את עצמם היהודים הרוסים חלק אינטגרלי של העולם היהודי, בין שבאו לארץ והיו כאן ל'יהודים לאומיים' ול'אתנו־רוסים', ובין שהיגרו לגרמניה או לארצות־הברית והיו שם לחלק מובחן למדי של המיעוט היהודי האתני. זאת ועוד, חיבורים בין הזרימות מקיימים גם כוחות רעיוניים ודתיים שונים בקרב היהודים ובשל ההכרה באופי הגלובלי של היהדות נוטים אלה להפיץ את מסריהם אל העולם היהודי בכללו – כמו התנועה הציונית בזמנו, וכיום תנועת חב"ד מזה והיהדות הליברלית מזה.

ראינו שכל הנוסחים שנדונו כאן אפשר לפרשם כנוגעים – כל אחד על־פי דרכו ובהדגשות יחסיות משלו – לשלושת ההיבטים הנדונים של הזהות המסורתית המקורית: 'אלוהי ישראל ותורת ישראל', 'עם ישראל' ו'ארץ־ישראל'. מכאן נובעים השונות אך גם המשותף שבין איש ויז'ניץ באנטוורפן, אינטלקטואל 'הומניסט חילוני' באוניברסיטת קולומביה או איש התנחלות ביהודה ושומרון. אלה ודמויות אחרות שאפשר להעלות מתוך מרחב הזהויות ששרטטנו מדגימים תשובות שונות להיבטי הזהות, אבל עם מידה לא מבוטלת של שותפות – לא שווה ולא בהכרח קוהרנטית – באפיוני יסוד אחדים. וכך, הכול מתכוונים פחות או יותר ו'בגדול' לאותו קולקטיב יהודי. נכון שנוסחים מסוימים יוצרים בידול בין קטגוריות של פרטים: הבונד מתמקד בדוברי היידיש, אך בלי להוציא מ'העם היהודי' יהודים שאינם דוברי יידיש; היהודיות הישראלית מבקשת לייחד את בני הארץ ואת העולים שאימצו רכיבי זהות כגון השפה העברית ודפוסי התנהגות 'מקומיים'; החרדים רואים כ'יהודים טובים' לפני הכול את

אנשי קבוצותיהם. ואף־על־פי־כן עדיין יש אצל הכול כמעט מודעות ל'כלל ישראל' כישות אחת. רק הכנענים מבקשים להתנכר לקטגוריה רחבה של העולם היהודי שמחוץ לישראל, אם כי המתונים בתנועה נכונו לפתוח את הדלת ליהודים ולצרפם לישות ה'עברית'.

אולם אין להתכחש לכך שקיימים גם מוקדי בעיות מורכבים שיוצרים נטיות של הדרה (exclusion). כך למשל, ההכרה כיהודים שנותנת היהדות הרפורמית (זרם מרכזי ביהדות ארצות־הברית ובעולם היהודי בכלל) לצאצאים של אבות יהודים ואמהות לא־יהודיות. ואולם במציאות הממשית לא ידוע על מקרים רבים של אמהות שלא התגיירו ורוצות שילדיהן יהיו יהודים, ודומה שאין בחילוקי הדעות על מעמדם של ילדים אלה כדי לשרטט קולקטיבים שונים מאוד זה מזה. משמעותי יותר הוא היעדר ההכרה של האורתודוקסים בגיורים רפורמיים וקונסרבטיביים שמספרם אינו זניח עוד. עם זאת, יש לזכור כאן כי מי שנתפס כיהודי בעיני האורתודוקסיה נחשב יהודי גם בעיני בעלי הגישות האחרות. לפיכך הרוב הגדול של היהודים נחשבים ליהודים בעיני תומכי כל הניסוחים. יוצא אפוא שאם אפשר לדבר על 'שוליים' משתנים על־פי הניסוח של יהודיות, ודאי שאין לדבר על 'עמים יהודיים שונים'.

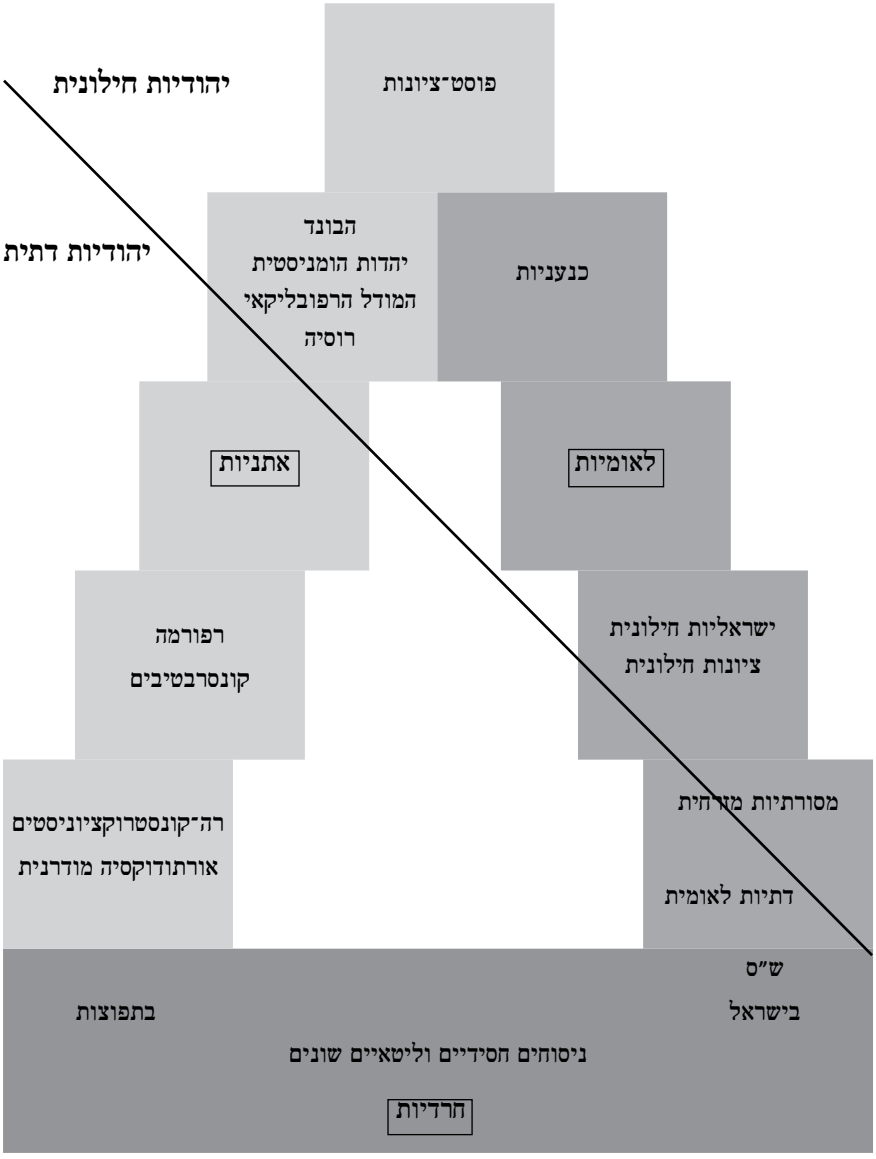
אפיון משותף נוסף הוא שהנוסחים כולם שואבים את סמליהם מאותם המקורות. אפילו הבונד, שטיפח את תרבות היידיש, לא התכחש לזיקתו לתרבות היהודית המסורתית הקדם־יידישאית. אדרבה, אצל דוברים רבים של המפלגה שאבה הגישה האידאולוגית מפורשות מארון ספרי הקודש. מצדו האחר של המתרס, רובם המכריע של היהודים כיום – גם המחשיבים את עצמם חילונים – לא יראו כיהודי מי שקיבל על עצמו דת אחרת. ומבחינה זו, ניתוחינו מובילים למסקנה שקל יותר ליהודי לומר שאיננו דתי מלומר שאין לו דת. הדת ממשיכה למלא תפקיד בעיצוב הזהות היהודית ובתפיסת 'ייחוד הקולקטיב' גם בעידן הזה וגם מחוץ למעגל המאמינים. זאת ועוד, בהיותם יהודים, ויהיה הניסוח המקובל עליהם אשר יהיה, נגזר מושג כלשהו של ריחוק מ'אחרים' לא־יהודים. אמנם ניסוחים מסוימים גמישים בהרבה מאחרים בשרטוט גבולות הישות היהודית, אך לא מצאנו בניתוחינו אף ניסוח אחד שאינו מציב אמות־מידה כלשהן או עמדות שמשתמע מהן ביטול ההבחנה בין יהודים ללא־יהודים.

מכל הטעמים הללו, מרחב הזהויות היהודיות הוא עדיין מרחב אחד, גם אם הוא נתון לשיסוע בין תת־מרחבים. יהודים רבים מקיימים, מי יותר ומי פחות, מצוות וטקסים ממאגר גדול של טקסים. גם כיום אפשר להצביע על דפוסים מסוימים המקובלים על הרוב הגדול (מברית המילה ועד ההלוויה היהודית), גם אם דפוסים רבים אחרים הם נושא לחילוקי דעות חריפים וזוכים לפרשנויות שונות לחלוטין אצל חוגים שונים. המשמעות העומדת מאחורי גילום התנהגויות אלה היא, שהניסוחים המגוונים הנמנים עם אחת משלוש הזרימות – החרדית, האתנית והלאומית – מבטאים זיקה לקולקטיב יהודי משותף, גם אם בפועל זיקה זו מקבלת נוסחים ומובנים שונים. ריבוי זה של סוגי יהדויות מזמין כמובן גם מתחים ומחלוקות. שאלת הלגיטימציה של הדתיות כנגד החילוניות ומעמדן היחסי היא נושא למאבק איתנים שנעשה מאפיין של התרבות היהודית בת זמננו בכל מקום ובייחוד בישראל. נושא אחר השרוי במחלוקת מתמדת הוא טיב הזיקה לישראל ומקומה של המדינה היהודית לעומת

התפוצות בזירת העולם היהודי. משתווה לה בעוצמתה המחלוקת בעניין הצדקת החידושים שמובילות היהדויות הלא־הלכתיות בתחומים עקרוניים – הגדרת השיוך היהודי, שיתוף בין דתות ועוד – ואויבתה העיקרית של יהדויות אלה היא היהדות האורתודוקסית (חרדים ואורתודוקסים מודרנים). עם זאת, מאחר שהזירה העיקרית של המחלוקת בהקשר זה היא בתפוצות – בייחוד בארצות־הברית – (בישראל יש נוכחות מוגבלת לזרמים הלא־הלכתיים) ומאחר ששם גם האורתודוקסיה היהודית היא מיעוט לעומת היהדויות הלא־הלכתיות, הרי מחלוקת זו נותרת בסך הכול מוגבלת בהיקפה. מכל מקום, ברור שמחלוקות אלה ואחרות היו לעובדת קבע בכל זירה ציבורית יהודית והן גם גורם של חיות והתגייסות בקרב היהודים בשם יהודיותם, והן אופייניות, בסופו של דבר, ל'קרבה המשפחתית' השוררת בין הניצים (Schatzki, 1996).

ואמנם – כפי שהדבר קורה לא פעם במסגרת משפחה – מצאנו שהיחסים בין הנוסחים השונים מבטאים גם קרבה וגם מריבה. מהותם נעוצה בעובדה שהם מגדירים עמדות שונות כלפי אותן סוגיות יסוד של הזהות היהודית, ואף שואבים במידה ניכרת מאותם מקורות, סמלים ונרטיבים. נוסחי הזהות היהודית שראינו דומים זה לזה בהיבטים מסוימים אך רחוקים זה מזה בהיבטים אחרים. התרשים להלן מראה את התארגנות מרחב הזהויות היהודיות. הוא מאשר מצד אחד את דבר קיומן של זהויות יהודיות, בלשון רבים ולא בלשון יחיד, ומהצד האחר – שכל הזהויות הללו, הנושאות את שם התואר 'יהודי', מכוונות לאותה ישות במענה שלהן על אותן השאלות הבסיסיות. בכך הן חושפות את קרבתן ומגלמות וממשות את מה שאנו מתכוונים במושג 'דמיון משפחתי'. בדומה לבני רשת משפחתית, הנוסחים השונים הנמנים עם אותו מרחב זהות, כמו גם תת־המרחבים בתוכו, עשויים לפתח תחושת סולידריות כוללת ובצדה גם תחושות עוינות מסוימות כלפי 'קרוביהם'. עוינות עשויה להתבטא גם בנטיות לפלגנות בתוך אותו המרחב או לפחות לבדלנות, כפי שקרובי משפחה בשר ודם עשויים לחדול מלראות עוד את עצמם חלק של אותה המשפחה. ואמנם ההיסטוריה מלמדת שגם אם יש דמיון או קרבה בין קבוצות או בין פרטים, עשויים לעתים להיווצר ביניהם פערי אינטרסים שאינם ניתנים לגישור, עד כדי פילוג. מציאות זו מורכבת ודינמית במיוחד משום שאין הזרימות השונות מקבלות סמכות של מרכז כלשהו. כל זרימה מציגה עיקרון דומיננטי אחר, ואין לאף אחת מעמד מורם בעיני האחרות.

תרשים: מרחב הזהויות היהודיות, על־פי קרבתן ה'משפחתית'



ביבליוגרפיה

אטינגר שמואל (1969). **תולדות עם ישראל בעת החדשה**, דביר, תל־אביב.

אמיר אהרן (1997). **ואני בשלי: עיונים ותגובות, 1944-1996**, גולן, תל־אביב.

בארון שלום (1968). **היסטוריה חברותית ודתית של עם ישראל**, מסדה, רמת־גן.

בובר מ' מרטין (1994). **בין עם לארצו: תולדותיו של רעיון**, שוקן, ירושלים.

בן־רפאל אליעזר (2001). **זהויות יהודיות: תשובות חכמי ישראל לבן־גוריון**, המרכז למורשת בן־גוריון, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה בוקר.

גורני יוסף (2005). **חלופות נפגשות: מפלגת ה'בונד' תנועת הפועלים העברית ו'כלל ישראל', 1897-1985**, מוסד ביאליק, ירושלים.

גינוסר פנחס, בראלי אבי (עורכים) (1996). **ציונות: פולמוס בן זמננו – גישות מחקריות ואידאולוגיות** (סדרת נושא: **עיונים בתקומת ישראל**), המרכז למורשת בן־גוריון, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, קריית שדה־בוקר.

גרץ מיכאל (תשל"ז). 'תודעה יהודית חדשה בראשית התגבשותה בדור תלמידי מנדלסון – שאול אשר', **מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ־ישראל**, ד, עמ' 219-237.

גרץ צבי (1969). **דרכי ההיסטוריה היהודית**, מוסד ביאליק, ירושלים.

דובנוב שמעון (1937). **מכתבים על היהדות הישנה והחדשה**, החוקר על יד דביר, תל־אביב.

דינור בן־ציון (1955). **במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים**, מוסד ביאליק, ירושלים.

כץ יעקב (1987). **אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית**, כיוונים, 33, עמ' 89-98.

לופו יעקב (2004). **ש"ס דליטא: ההשתלטות הליטאית על בני תורה ממרוקו**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

ליאון ניסים (2005). 'חרדיות מזרחית', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל־אביב.

סיון עמנואל וקפלן קימי (עורכים) (2003). **חרדים ישראליים: השתלבות בלא טמיעה?**, ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל־אביב.

צור מוקי (2005). **אורות רחוקים: רשימות ופרקי שיחה**, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.

רביצקי אביעזר (1993). **הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל**, עם עובד, תל־אביב.

רובינשטיין אמנון (1997). **מהרצל ועד רבין והלאה: מאה שנות ציונות**, שוקן, תל־אביב.

Amyot Robert & Sigelman Lee (1996). 'Jews without Judaism? Assimilation and Jewish Identity in the United States', *Social Science Quarterly*, 77, 1.

Appadurai Arjun (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Ben-Rafael Eliezer & Peres Yochanan (2005). *Is Israel One? Nationalism, Religion and Multiculturalism Confounded*, Brill, Leiden & Boston.

Birnbaum Pierre (2003). 'Is the French Model in Decline', in: Ben-Rafael Eliezer, Yosef Gorny and Yaacov Ro'i (eds.), *Contemporary Jewries: Convergence and Divergence*, Brill, Leiden, pp. 266-281.

Birnbaum Pierre & Katzenelson Ira (eds.) (1995). *Paths to Emancipation*, Oxford University Press, New York.

Cohn-Sherbok Dan (1996). *Modern Judaism*, Macmillan & St. Martin's Press, London & New York.

Eisenstadt Shmuel Noah (1992). *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, State University of New York Press, Albany, NY.

Elazar Daniel (1999). 'Jewish Religious, Ethnic and National Identities', in: Steven M. Cohen & Horenczyk Gabriel (eds.), *National Variations in Jewish Identity*, SUNY Press, Albany, NY, pp. 35-52.

Friedman Menahem (1986). 'Haredim Confront the Modern city', *Studies in Contemporary Jewry*, 2, pp 74-96.

Katz Jacob (1973). *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Levenberg S. (1997). 'Socialism', Encyclopedia Judaica, CD-Rom Edition, Keter Publishing House, Jerusalem.

Levi-Strauss Claude (1961). *Race et Histoire*, Gonthier, Paris.

Levi-Strauss Claude (1958). *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris.

Liebman Charles S. & Cohen Stephen M. (1990). *Two Worlds of Judaism,* Yale University Press, New Haven & London.

Meyer Michael A. (1999). 'Being Jewish and…', in: Steven M. Cohen & Horenczyk Gabriel (eds.), *National Variations in Jewish Identity*, SUNY Press, Albany, NY, pp. 21-34.

Mittleman Alan L. (1996). *The Politics of Torah: The Jewish Political Tradition and the Founding of Agudat Israel*, SUNY Press, Albany, NY.

Neusner Jacob (1995). *Judaism in Modern Times*, Blackwell, Cambridge, MA & Oxford, UK.

Niznick Marina (2003). 'The Dilemma of Russian-Born Adolescents in Israel', in: Eliezer Ben Rafael, Gorny Yosef and Yaacov Ro'i (eds.), *Contemporary Jewries: Convergence and Divergence*, Brill, Leiden-Boston, pp. 235-254.

Sacks Jonathan. (1993). *One People? Tradition, Modernity, and Jewish Unity*, The Littman Library of Jewish Civilization, London & Washington.

Schama Simon (1989). *Citizens, Civic values*, Knopf, New York.

Schatzki Theodore R. (1996). *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge University Press, Cambridge.

Silberstein Laurence J. (1996). *Post-Zionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*, Routledge, New York & London.

Smith Brian K. (1994). *Classifying the Universe: The Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*, Oxford University Press, New York.

Veblen Thorstein (1947). *The Place of Science in Modern Civilization*, Viking, New York.

Vital David (1990). *The Future of the Jews*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Wertheimer Jack (1993). *A People Divided: Judaism in Contemporary America*, Basic Books, New York.

Yuchtman-Ya'ar Ephraim and Peres Yochanan (1998). *Between Consent and Dissent: Democracy and Peace in the Israeli Mind*, Rowman & Littlefeld, New York.

'הם כמו הבונד': תמיכת **פארווערטס** בציונות משנות העשרים

אהוד מנור

מבוא

במאמרו על תהליך ה'אמריקניזציה' שעברה הציונות בארצות־הברית הצביע בן הלפרן על דיאלקטיקה מעניינת המאפיינת את התנועה הזאת: יחד עם תהליך הפיכתה לקונצנזוס, עד כדי כך שלאחר מלחמת ששת הימים היתה להצהרה 'כולנו ציונים' אחיזה של ממש במציאות, הלכה והתגבשה הציונות בארצות־הברית כאופוזיציה מתמדת לציונות האירופית ואחר־כך הישראלית.[1] גם אם מסכימים החוקרים שכבר מימי 'חיבת ציון' והציונות ההרצליאנית אפשר למצוא ציונות בארצות־הברית,[2] הרי אין ספק שנקודת המפנה בהפיכתה של הציונות לגורם שיש להתחשב בו היא ימי מלחמת העולם הראשונה בכלל ושנת 1917 בפרט.[3]

הצהרת בלפור, הסכמי ורסאי, המנדט הבריטי על ארץ־ישראל, סיומה של ההגירה החופשית לארצות־הברית והעמקת אחיזתו של היישוב היהודי המאורגן בארץ־ישראל – כל אלה נוסף על התרחשותם בסמיכות זמנים השפיעו זה על זה. יהדות ארצות־הברית, שבשנות העשרים של המאה ה־20 כבר מנתה כשלושה מיליון נפש, ושלמרות אנטישמיות גואה בתחומי הכלכלה, החברה והתרבות ידעה שקיומה המשפטי אך גם הכלכלי, החברתי והתרבותי מובטח במסגרת השיטה האמריקנית, הגיבה אף היא להתפתחויות הסותרות בנוגע לעתידה של יהדות אירופה. מכאן קצרה היתה הדרך למאבק לשם השפעה על התנועה הציונית ועל הנעשה בארץ־ישראל.

1. בן הלפרן, 'האמריקניזציה של הציונות, 1880-1930', בתוך: אריה גרטנר ויונתן סרנה (עורכים), יהודי ארצות־הברית, ירושלים 1992, עמ' 291-308. וראו גם: עופר שיף, 'מבט אחר על האמריקניזציה של הציונות', **עיונים בתקומת ישראל**, 10 (2000), עמ' 180-206; זהר שגב, 'ציוני ארצות־הברית במדינת ישראל בשנות החמישים – אופוזיציה פוליטית ואלטרנטיבה ליברלית', **עיונים בתקומת ישראל**, 12 (2002), עמ' 493-519.
2. Melvin I. Urofsky, *American Zionism From Herzl to the Holocaust*, New York 1975; אביתר פריזל, **התנועה הציונית בארצות־הברית**, תל־אביב 1970.
3. הלפרן (לעיל הערה 1), עמ' 300-304.

כאלה היו פני הדברים לא רק אצל ציונים אמריקנים ותיקים כמו יעקב דה־האז, ואצל ציונים חדשים כמו לואיס ברנדייס, אלא אף אצל אנטי־ציונים מובהקים, כמו ג׳יקוב שיף. הפילנתרופ הגדול הזה ואיש הציבור הידוע מיהר להבין את התמורות הגאו־פוליטיות שהביאו להצהרת בלפור והוא המיר כמעט בֵּן לילה את עמדותיו האנטי־ציוניות הלוחמניות בהצהרות תומכות בציונות.[4]

לא פחות מרשימה היא התמורה שעברה על אחד מהבולטים שבקרב מתנגדי הציונות ברחוב היהודי באמריקה,[5] הלוא הוא **פארווערטס**, עיתונם המצליח, המכובד והגאה של הסוציאליסטים היהודים בניו־יורק ומחוצה לה. בעוד אישים כמו שיף, ברנדייס ודומיהם לא נדרשו למסור דין־וחשבון מדוקדק מדי על תמורות באידאולוגיה שלהם, **פארווערטס** לא היה אישיות פרטית אלא זירה ציבורית, דמוקרטית, רב־ממדית ומוקד למאבקי כוח תרבותיים, פוליטיים וחברתיים.[6]

למרות זאת, **פארווערטס** שינה את עמדתו כלפי הציונות, דבר שיש למקמו קודם לכול בזיקה לכך שעיתון היידיש הסוציאליסטי הזה היה נתון בעצמו במאמץ מתמשך ומוצלח למקם את עצמו במרכז הזירה היהודית – מאמץ שהחל ככל הנראה בימי הפוגרום בקישינב לכל המאוחר, אך הגיע לשיאו במהלך מלחמת העולם הראשונה[7] – ולכן היה אפשר לצפות שככל שהציונות תתקרב לקונצנזוס, לא תהיה ברֵרה לכל גורם ציבורי אחר שהיה מעוניין להתקרב שמה, לגלות כלפיה יחס חיובי.

כיצד התייחס **פארווערטס** אל הציונות לאחר שנת 1917, זו השאלה המרכזית שתידון במאמר הזה. טענתו הנזכרת של הלפרן, ולפיה הציונות באמריקה התפתחה כאופוזיציה לציונות שאינה אמריקנית, תיבחן כאן מנקודת מבטו של **פארווערטס**, וכפי שנראה להלן, אמנם הצליחו רוב הסוציאליסטים היהודים בניו־יורק להמיר את שלילת הציונות שאפיינה אותם עד שנת 1917 בעמדה אוהדת בלא ספק. עם זאת, בין עמדה זו לבין מה שציוני אירופה או ציוני ארץ־ישראל התכוונו ב׳ציונות׳ היה הבדל של ממש, גם אם בין ציוני אירופה או ארץ־ישראל לבין עצמם היו הבדלי גישות, דגשים, רגישויות וכיוצא באלה. את תמציתו של ההבדל הזה אפשר לראות בכך שהציונות לא היתה מעולם פתרון קיומי ליהודי אמריקה, בעוד ליהודי אירופה – ולציבורים לא אמריקניים נוספים – בהחלט כן.

4. Moses Rischin, 'The Early Attitude of the American Jewish Committee to Zionism, 1906-1922', *AJHS*, 49 (March 1960), pp. 188-201

5. הלפרן (לעיל הערה 1), עמ׳ 295.

6. על **פארווערטס** ראו: אהוד מנור, 'הפארווערטס': עיתונות, סוציאליזם והפוליטיקה היהודית בניו יורק, 1897-1917', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 0002; אהוד מנור, 'סוציאליזם שמרני? **פארווערטס** והקואליציה הפלוטוקרטית־רדיקלית, ניו־יורק 1897-1917', **עיונים בתקומת ישראל**, 12 (2002), עמ׳ 427-463.

7. שם.

במילים אחרות, גם במישור עמדתו כלפי הציונות הצליח פארווערטס במקום שבו התאמץ להצליח כמעט מראשיתו: לשמור על חזותו האופוזיציונית (בעצם היותו גורם סוציאליסטי במדינה קפיטליסטית ובעצם התנגדותו לאמריקניזציה שבאה על חשבון תרבות היידיש), כשלמעשה הוא חלק חשוב מהקונצנזוס היהודי־האמריקני, אשר תמיכתו בציונות היא, כדברי הלפרן, 'ביטוי יהודי לבשורה החברתית שרווחה אז בין נוצרים ליברלים'.[8]

'בשורה חברתית' כזאת ניסה פארווערטס להציע מעל דפיו, ומי שניסח את תכניה, שאירווינג האו הגדירם 'סנטימנט' יותר מאשר סוציאליזם,[9] היה עורכו של העיתון כמעט מיומו הראשון, אברהם קאהאן (1860-1951).[10] קאהאן היה גם אחראי להמרת האנטי־ציונות בפרו־ציונות והוא הוביל את התהליך הזה מראשיתו ועד התקבעותו בין דפי פארווערטס לא יאוחר משנות השלושים הראשונות. את התמורה במדיניותו כלפי הציונות הנהיג קאהאן תוך כדי העמקת התעניינותו בתהליכים העוברים על התנועה הציונית בכלל ובנעשה בארץ־ישראל בפרט, התעניינות שגרמה לו לצאת לנסיעות ארוכות לאירופה, ובשתיים מהן שילב ביקורים בארץ־ישראל, בשנים 1925 ו־1929.

כוונתי במאמר זה להראות כי בין השנים 1917 ל־1930 הלכה ותפסה הציונות מקום מרכזי בתודעה הציבורית של היהודים בכלל ושל יהודי אמריקה בתוך כך; תמורה זו באה לידי ביטוי גם במקרה של פארווערטס; את מהלכו של פארווערטס מאנטי־ציונות לפרו־ציונות יש להבין בזיקה לשלושה עניינים: האחד – מאמציו השיטתיים לתפוס מקום מרכזי בציבוריות היהודית בארצות־הברית; השני – תפיסתו הסנטימנטלית את הציונות, תפיסה שהיא המשך לתפיסתו את הסוציאליזם, תפיסות העומדות בלב לבה של הזהות היהודית־האמריקנית מאז ועד היום; השלישי – מאבקי הכוח בין סוציאליסטים וקומוניסטים בתנועת הפועלים במקומות שונים, ובכלל זה בארצות־הברית כמובן.

ראשית התמורה ביחס לציונות, 1919–1921

עד שנת 1917 היה יחסו של פארווערטס לציונות שלילי, עוין ושטחי. טענתו העיקרית של פארווערטס נגד הציונות היתה שתנועה זו, שסיכויי הגשמתה אפסיים מסיבות שונות, מסיתה את תשומת הלב משאלת יהודי אירופה, שהיא היא הבעיה האמיתית. דווקא ביקורת זו היא בבחינת 'הפוסל במומו פוסל', שכן מעטים הציונים בתקופה ההיא שראו בתנועתם 'שלילת גלות' וולגרית מהסוג שאומץ אחר־כך לצורכי חינוך. אדרבה, עיון בכתביהם ובנאומיהם

8. הלפרן (לעיל הערה 1), עמ' 291.
9. Irving Howe, *World of Our Fathers: The Journey of the East European Jews to America and the Life They Found and Made*, New York 1976, p. 359
10. על קאהאן ראו: מנור, 'סוציאליזם שמרני?' (לעיל הערה 6), עמ' 435-436.

של מנהיגי הציונות בתקופה הנדונה – ולאנשי פארווערטס היתה נגישות גמורה למקורות אלה, שמבחינתם היתה בבחינת חדשות – מוכיח את הדבר חד־משמעית.[11]

את התמורה ביחס של פארווערטס לציונות אין לראות כפועל יוצא של 'חזרה בתשובה', 'הכאה על חטא' וכיוצא באלה הסברים, אלא כתהליך הדרגתי שנבע כאמור מצירופם של כמה עניינים. תחילתו של התהליך סמוך לסיומה של המלחמה ולתחילתן של שיחות השלום בוורסאי, והמשכו בהתפתחויות שחלו ברוסיה, בתנועה הציונית, בארץ־ישראל ובסוציאליזם היהודי. להבדיל מהתקופה הקודמת, שנמשכה מאז הקמת פארווערטס בשנת 1897 ועד 1917, הפעם עקב פארווערטס אחר ההתפתחויות הקשורות בציונות בארץ־ישראל באופן ענייני הרבה יותר. בנקודה זו יש לציין כי עצם השימוש במונחים 'פלשתינה' ו'ארץ ישראל' החל עובר בתחילת שנות העשרים תמורה משמעותית: עד אז למונח 'ארץ ישראל' נקשרה בפארווערטס בדרך־כלל משמעות שלילית שנשענה על הקונוטציה המסורתית שלו, ולמונח 'פלשתינה' נקשרה גם כן משמעות שלילית שנשענה מצדה על הקונוטציה הפוליטית שלו.[12] במרוצת שנות העשרים טושטש הפער בין שני המושגים, ולשניהם החלה להתלוות משמעות חיובית, מסורתית ופוליטית גם יחד.

על ההתפתחויות בשיחות השלום בוורסאי יכלו ללמוד קוראי פארווערטס מדיווחיו הישירים של קאהאן, שלצורך העניין נסע לצרפת. 'כולם, בכל העיתונים וכתבי העת, מכל הזרמים ובעלי ההשקפות', ציין מאמר מערכת, 'מודים לקאהאן על הטלגרמות שלו

11. על יחסו של פארווערטס לציונות עד 1917 ראו: מנור, 'סוציאליזם שמרני?' (לעיל הערה 6). בסוגיית יחסה של הציונות לשאלת היהודים בכללותה ראו: תיאודור הרצל, **מדינת היהודים** (תרגום: מרדכי יואלי), ירושלים 1973, עמ' 11, 13, 23, 49, 74, 75. אופיו הידוע של חיבור זה מאפשר רק הבנה עקיפה של העניין. כך או אחרת, עקרון 'כיבוש הקהילה' שהעלה הרצל בקונגרס השני, 'עבודת ההווה' שהוחלט עליה בשנת 1906, נסיונותיו של מאגנס לארגן את 'הקהילה של ניו־יורק' על יסוד האוניברסליזם־היהודי של הציונות, המהלך הדומה של הובלת יהדות ארצות־הברית לניסוח עמדה אחידה בחסות הקונגרס היהודי־האמריקני, שגם הוא הובל בידי ציונים – כל אלה ודוגמאות נוספות ממקומות אחרים הם הוכחות לטענה שהתנועה הציונית ראתה לנגד עיניה לא 'רק' הקמת 'בית לאומי' בארץ־ישראל אלא גם עיסוק מאורגן ופוליטי ב'שאלה היהודית' בכללותה. אדרבה, מתתיהו מינץ סבור ש'עיקר הצלחתה של הציונות היתה ב'עבודת ההווה': 'יותר מכפי שהציונות עסקה [...] בעבודת יְשובה של ארץ־ישראל, היא [...] גיבשה את הציבור היהודי לכוח פוליטי בארצות רבות־לאומים'. מתתיהו מינץ, 'האומה היהודית – אמצאה ציונית?', **ציונות: פולמוס בן זמננו (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא)**, קריית שדה־בוקר 1996, עמ' 38. לנוסח של הצהרת בלפור המדברת במפורש על כך שהבית הלאומי 'לא יפגע בזכויות ובמעמד המדיני מהם נהנים יהודים בכל ארץ אחרת' ראו: ליאונרד שטיין, **מסד למדינת ישראל**, ירושלים ותל־אביב 1962, עמ' 552. וראו עמדת פועלי־ציון בסוגיית 'עבודת ההווה', צביה בלשן, **איחוד מפולג: הברית העולמית של מפלגות פועלי־ציון, 1907-1920**, קריית שדה־בוקר 2004, עמ' 46, 63, 67, 135, 184, 248, 274, 276, 322 ועוד.

12. לביטוי מובהק של הדבר ראו: צביון (ד"ר ב' האפמאן), **פאר פופציק יאר: געקליבענע שריפטן**, ניו־יורק 1948, עמ' 433.

מפריס [...] נצחונו הז'ורנליסטי והספרותי של קאהאן הוא גם נצחונו של **פארווערטס** ושל מאות אלפי קוראיו'.[13] עצם סיורו של עורך **פארווערטס** היה חדשה עיתונאית לא פחות מהאירועים שדיווח עליהם.

אשר לדיווחים עצמם, הנה מצד אחד חזר **פארווערטס** על עמדתו המוכרת, ולפיה אם 'פלשתינה תהפוך לשאלה המרכזית של היהודים, לא יעסוק איש בשאלות יהודיות אחרות', שכן 'שאלת פלשתינה היא רק חלק, כמעט כלום, משאלת היהודים הכללית'. מצד אחר הוא הודה שבשיחות השלום המסובכות, הגדושות בעיות, נציגים וכוחות סותרים, 'שאלת פלשתינה היא היחידה המסוגלת למשוך תשומת לב'. במילים אחרות, אף־על־פי ש'מבחינת גורל מיליוני היהודים שחיים וחייבים להמשיך לחיות באוקראינה, פולין, ליטא, בסרביה, רומניה וכו', גורל תוכנית פלשתינה הוא לא יותר מבזבוז זמן [...]', הרי 'בזכות הסימפטיה שרוחשים הבריטים לציונים הצליחה גם שאלת זכויות היהודים בעולם למשוך תשומת לב'.[14] עם זאת, על אף הכבוד דה־פקטו שגילה כלפי הציונות, הקפיד **פארווערטס** להשמיע את דבריו המסורתיים בנדון: 'התקווה ליהודים היא מהסוציאליסטים הרדיקלים של כל הארצות. הם ורק הם עומדים בכל מקום מאחורי תוכנית ידידותית ב ת ק י י מ א ליהודים [...] רק המפלגות הסוציאליסטיות החופשיות מעסקי "פטריוטיזם", דורשות זכויות של אמת ויחס אנושי של ממש לכול'.[15] **פארווערטס** לא הציע עמדה ברורה בנוגע לאפשרות שהשגת 'בית לאומי' ליהודים בארץ־ישראל במשפט העמים תשפיע על זכויות היהודים שלא יחיו בו. עם זאת, הקפדתו לפרסם בכותרות בעמוד הראשון התפתחויות בכיוון הזה מלמדת על שינוי מגמה. כך ציטט **פארווערטס** את הנשיא וילסון כאומר שהוא 'בעד הקמת מדינה יהודית בפלשתינה מכיוון שזו זכותם ההיסטורית של היהודים';[16] וכך ציטט **פארווערטס** את 'המלך הערבי' (האמיר פייצל) שהצהיר ש'אין לו בעיה עם תוכניתם של הציונים'.[17] במילים אחרות, אפשר לזהות תחילתו של שינוי בכך שבעמודי הפרשנות הוצגה תמונה מורכבת ביחסו של **פארווערטס** לציונות, ומהעמודים הראשונים פינתה המגמה האנטי־ציונית את מקומה לניטרליות אוהדת, עניין שנמשך ביתר שאת אגב הדיווחים על הפולמוס בין תומכי ברנדייס לתומכיו של וייצמן.

כלפי הפולמוס הזה,[18] לא פחות ואף יותר מאשר כלפי שיחות ורסאי, נקט **פארווערטס** גישה עניינית ומכובדת. אילו היה ממשיך את הקו שאפיין אותו לפני שנת 1917, היה **פארווערטס** 'קופץ' על הפולמוס הזה כדי להוכיח ש'אין חדש תחת שמש הציונים', והתנועה

13. **פארווערטס**, 8.3.1919, עמ' 8.
14. שם, 2.3.1919, עמ' 1.
15. שם, עמ' 8 (ההדגשה במקור).
16. שם, 3.3.1919, עמ' 1.
17. שם, 7.3.1919, עמ' 1.
18. על הפולמוס ראו: יעקב מצר, **הון לאומי לבית לאומי, 1919-1921**, ירושלים 1979; George L. Berlin, 'The Brandeis-Weizmann Dispute', *AJHS*, 60 (1970), p. 45

הקיקיונית והיומרנית הזאת ממשיכה להתיש את עצמה בוויכוחים ובמאבקי כוח. לעומת זאת יכול הקורא ללמוד מידיעה בעמוד הראשון, כי 'רבים תומכים בתוכניתו של ברנדייס להקמת ועד פועל מצומצם בעל סמכויות רחבות',[19] ידיעה שלְוותה בהסבר רציני שהופיע באחד העמודים הפנימיים, ולפיו 'ציוני אירופה נאבקים בתוכניות הארגוניות של ציוני אמריקה', ובעיקר בכוונתו של ברנדייס למנוע את השתתפותם של חברי מפלגה ציונים 'בוועד הפועל', שכן לדעתו 'בנייתה של ארץ־ישראל אינה מיועדת רק לציונים אלא ליהודים כולם'.[20]

הזדמנות לשוב למסלול הרגיל של שלילה עקרונית של הציונות קיבל פארווערטס מהתפתחויות גאו־פוליטיות שהתרחשו במזרח התיכון במקביל לקיומה של ועידת לונדון. המרד הערבי שפרץ בסוריה ביולי 1920 איים, על־פי כותרת ראשית דרמטית, 'להתלקח ברחבי העולם המוסלמי, מהים השחור ועד ים המלח; סוריה נגד צרפת; פלשתינה נגד אנגליה; אפגניסטן והודו מטילות עצמן למאבק. המוסלמים רוצים להשתלט על רומניה ובולגריה'.[21]

צירוף מקרים בלבד הביא לידי כך שיום לפני הידיעות על 'התלקחותו' של האזור שבו התכוון מיעוט יהודי זעיר לבנות לו 'בית לאומי' פרסם פיליפ קראנץ, מהבולטים בהוגי הדעות שבקרב הסוציאליסטים היהודים, מאמר שקול, רציני והגון, שבו הוא דן במשבר הזהות של התנועה הציונית – משבר שביטוי חזק שלו היה המאבק בין וייצמן 'המזרח־אירופי' לברנדייס 'האמריקני'.

נקודת המוצא של קראנץ היתה הוויכוח המתמשך בנוגע למהותה של היהדות, ויכוח שקראנץ סימן את קצותיו במונחי 'לאומיות' כגרסת הציונים – שבעת ההיא קיבלו תנא דמסייע לתפיסתם מהצהרת בלפור – או 'דת' כגרסת יריביהם הרפורמים, או 'היאהודים' כפי שכונו בפי יהודי מזרח אירופה. לא כמו הציונים, הסביר קראנץ, סבורים 'היאהודים', כמו ברנדייס למשל, שעל ארץ־ישראל להישאר פתוחה לכל אדם, לאו דווקא ליהודים. על רקע ויכוח זה שטח קראנץ את תפיסתו והציע להבחין קודם לכול

> בין סנטימנט, פרקטיקה ויכולת. לאום או לא לאום: הגאולה הציונית לא יכולה להגיע באמצעות הגירה קבועה ורצינית של פועלים, של בונים אמיתיים. דת או לא דת: פלשתינה הָנָה ותהיה מדינה ערבית. נוצרים או מוסלמים: אוכלוסיית הארץ עוינת את היהודים בכלל ואת הציונים בפרט. עם הזמן, וככל שהציונים יבנו ויבנו, הפועלים

19. פארווערטס, 17.7.1920, עמ' 1.
20. שם, עמ' 12. פרשנותו של פארווערטס ולפיה העיקרון המארגן של הפולמוס הציוני הוא התרבותי־גאוגרפי (אירופים מול אמריקנים) עולה בקנה אחד עם זו של ג'ורג' ברלין (לעיל הערה 18), עמ' 45: ברלין טוען שההבחנה בין המוצא של הציונים למיניהם חשובה יותר מהוויכוח בין 'מעשיים' ל'מדיניים'.
21. פארווערטס, 19.7.1920, עמ' 1.

היהודים יהיו מוכרחים להנהיג מלחמה, מלחמה לאומית מרה נגד האוכלוסייה הערבית. הסכנה של פוגרומים בערים ובירושלים תלויה ועומדת מעל 'הבית היהודי' בפלשתינה. הערבים יביטו על היהודים כאורחים לא רצויים, כעל 'בעלי בתים' הנשענים על הכוח האנגלי [...] זו הסיבה שהציונות היא רק חלום וזו הסיבה שלא ניתן לבנות 'בית יהודי' בפלשתינה, ללא שום קשר לשאלה אם היהודים הם 'לאום' או לא.[22]

המרד הערבי שכמעט התלקח בשנת 1920 היה מקור לדאגה שהלכה ופחתה לנוכח דיווחים חיוביים מהנעשה ב'פלשתינה', כפי שכונתה בדרך־כלל ארץ־ישראל בפי הסוציאליסטים היהודים בניו־יורק. כך למשל דיווחים צנועים מאת 'כתבנו בירושלים', שמסר כי הממשל הבריטי החליט להוציא בולים ובהם 'כיתוב בעברית, פלשתינה-ארץ־ישראל',[23] או דיווח על ההחלטה 'להקציב מאה אלף לי"ש לטובת האוניברסיטה העברית ולהקים שם מיד מחלקה לכימיה ולמיקרוביולוגיה וגם מחלקה אוריינטלית'.[24] לא פחות חשוב מאלה היה דיווח על מברק ששלח הרברט סמואל לבאי הוועידה, מברק שווייצמן הקריא, ובו נאמר 'שאם הציונים יעשו את חובתם לא תהיה סיבה שלא תוגשם הציונות'.[25]

התמונה העולה עד כאן היא של שניות רבת־פנים: הציונות כגורם כלל־יהודי לעומת הציונות כגורם ארץ־ישראלי; הציונות כגורם עצמאי מול הציונות כתלויה במעצמות ובתהליכים גאו־פוליטיים; הציונות 'המזרחית' לעומת 'המערבית'; ולבסוף, הציונות 'הבורגנית' לעומת הציונות 'הפועלית'. שניות זו השפיעה גם על יחסו של פארווערטס לציונות: כגורם יהודי־אמריקני נטייתו של פארווערטס היתה אמורה להיות לטובת ברנדייס, אך כגורם יהודי־סוציאליסטי נטה פארווערטס לעתים לכיוונם של פועלי־ציון.

את הנטייה הזאת לצד פועלי־ציון יש למקם בהקשר המתח הכלל־סוציאליסטי שבין 'ימין' ל'שמאל', עניין שהלך והחריף ככל שהמהפכה בברית־המועצות המתייצבת עברה תהליכי בולשביזציה טוטליטריים. בעבור גורם כמו פארווערטס בכלל ובעבור קאהאן בפרט, עצם הצלחת הסוציאליזם באירופה היה בבחינת מקור לגאווה ולתקווה, אלא שהאופי שנשאה 'הצלחה' זו עמד בסתירה ישירה לדרך הפוליטית שאפיינה את הסוציאליזם היהודי והלא־יהודי בארצות־הברית. אילוסטרציה שהיא יותר מאשר אנקדוטה למתח הזה אפשר לראות דווקא בעדות צדדית, שהופיעה בדפי הפרסומות של פארווערטס. מדובר במודעה של חברת הפסנתרים של פרלמן (H.W. Perlman), המסבירה:

כדי להביא מהר יותר את רוסיה למצב נורמלי החליט לנין להתפשר עם הקפיטל. כך הוא לא פגע בסוציאליזם, ובו בזמן הוא לא נתן לקפיטל לצמוח יתר על המידה. ולכן

22. שם, 18.7.1920, עמ' 2 (ההדגשות במקור).
23. שם, 23.7.1920, עמ' 1.
24. שם, עמ' אחרון.
25. שם, 24.7.1920, עמ' 1.

אני אומר, שעל כל יהודי, שחייב שיהיה לו פסנתר, לקנות את הטוב ביותר. בואו לאולמות המכירה של המפעל, ברחוב גראנד מס' 414.[26]

פרסומת זו משקפת אולי את טענתו של אירווינג האו, ולפיה לא יאוחר משנת 1922 קיבל קאהאן הכרעה עקרונית והצטרף לשוללים של ברית־המועצות, דבר שהעלה עליו את חמתם של רבים מאוהדיו, וחמתם רק תגבר עם ביקורו בארץ־ישראל בשנת 1925.[27] גם הכרעה עקרונית זו לא התרחשה בֵּן לילה, והיא נבעה ככל הנראה מאכזבתו של קאהאן מההבטחה שנשאה המהפכה ברוסיה. בכל אופן, בשלב שמצוי דיוננו עדיין נהנתה ברית־המועצות מאהדה נרחבת למדי, ולא רק אצל פארווערטס. קאהאן, למשל, הציע במאמר מערכת, שכותרתו 'החסרונות של רוסיה הסובייטית', להבחין בין 'ביקורת של שונאים לבין ביקורת של תומכים'.[28]

מנקודת מבט זו לא היתה סיבה שלא לחוש אהדה למפלגת פועלי־ציון, שגם בקרבה התנהל מאבק בשאלת היחס לברית־המועצות.[29] עם סיום ועידת לונדון החליטו פועלי־ציון להתכנס בווינה ולדון בסעיפים האלה: 'המשא והמתן עם האינטרנציונל השלישי, משמעותה של המהפכה החברתית, כיצד להתייחס לטקטיקה הקומוניסטית וכיצד להגביר את ההגירה של פרולטרים יהודים לפלשתינה'.[30] במושב הפתיחה שיגרו חברי המפלגה ברכות מערבה, ליוג'ין דבס, מנהיגה של המפלגה הסוציאליסטית האמריקנית שבעת ההיא התמודד על נשיאות ארצות־הברית מתאו בכלא,[31] ומזרחה, לרוסיה הסובייטית.[32] את הדיווח על הברכות של פועלי־ציון, שהופיע בעמוד הראשון של פארווערטס, אפשר להבין כעוד ידיעה חדשותית הנוגעת לסוגיות תנועתיות־אידאולוגיות, אך גם כביטוי לאהדה כלפי הציונות.

פולמוס וייצמן-ברנדייס הגיע לשיאו בסתיו 1921 במהלכו של הקונגרס הציוני הכ"ב שהתכנס בקרלסבאד.[33] כהכנה לקונגרס זה התכנסו ציוני אמריקה בעיר קליבלנד שלושה חודשים לפני כן כדי לגבש עמדה מאוחדת בקונגרס הציוני העולמי. התהליכים הפוליטיים הפנימיים שהחלו כבר בזמן המלחמה הצטרפו בעת הזאת למציאות הגאו־פוליטית במזרח התיכון – ובמרכזה מאורעות תר"פ-תרפ"א – ותרמו תרומה נכבדה לחידודו של הפולמוס. כל אלה באו לידי ביטוי ברור גם בין דפי פארווערטס.

26. שם, 18.7.1920, עמ' 9.
27. Howe, *World of Our Fathers*, p. 542
28. פארווערטס, 13.7.1920, עמ' 4.
29. בלשן, איחוד מפולג, עמ' 502-722; רחל רוז'נסקי, זהויות נפגשות: פועלי־ציון בצפון אמריקה 1905-1931, קריית שדה־בוקר 2004, עמ' 282-296.
30. פארווערטס, 27.7.1920, עמ' 1.
31. Mari J. Buhle, Paul Buhle, Dan Georgakas (eds.), *Encyclopedia of the American Left*, Urbana and Chicago, IL 1992, p. 187
32. פארווערטס, 29.7.1920, עמ' 1.
33. שמואל אטינגר, תולדות עם ישראל בעת החדשה, תל־אביב 1969, עמ' 279.

התפרצות האלימות של גורמים באוכלוסייה הערבית נגד יהודים בארץ־ישראל היתה מקור לדאגה כמו גם לניתוח פוליטי. כך למשל הבחין מאמר מערכת בין 'הפוגרומים' שהתרחשו בפסח 1920 בירושלים, שהיו לדעתו 'עניין דתי', לבין 'הפוגרומים' של מאי 1921, המקפלים בתוכם שני היבטים: האחד אלימות של ערבים נגד יהודים; והאחר אלימות של ערבים נגד פועלים יהודים, שלובתה בידי המעמדות השליטים הערבים והיהודים. המעמד השליט היהודי קידם את הפועלים שבאו לארץ־ישראל בטענות שהם 'ידרשו שכר גבוה יותר, יארגנו שביתות ובשם הבולשביזם שממנו באו יביאו חורבן על ארץ־ישראל'.[34]

כותרות בעמוד הראשון הציגו את ההשלכות: 'הממשלה לא התירה עגינתן של שתי ספינות מהגרים בפלשתינה. הסיבה: לחץ מנהיגים ערבים'.[35] כותרת ראשית הודיעה על כוונת 'אנגליה לאסור על ויזות לפלשתינה מפולין',[36] מה שחיזק את התחזית ולפיה 'ההגירה היהודית לפלשתינה תקטן'.[37] תחזית זו הופיעה יום לפני כותרת ראשית שסיפרה על כוונותיה של 'הממשלה האנגלית להקטין את ההגירה היהודית לפלשתינה'.[38] היטיב לסכם את הדברים איור קריקטורי גדול למדי ובו נראתה גופה מכוסה בתכריך שעליו מגן דוד, שוכבת בתוך בית ולראשה נרות נשמה, ובפתח עומדת דמות, לראשה קסדה ובידה רובה, וברקע יישוב ערבי ובו שני צריחי מסגדים. כותרת האיור היתה: 'הבית היהודי הבטוח בפלשתינה'.[39]

בימים שהופיעו הידיעות על הנעשה בארץ־ישראל ועל מדיניותה המשתנה של בריטניה דיווח פארווערטס בהרחבה על המתרחש בוועידת קליבלנד, שם ספג מחנהו של ברנדייס תבוסה אחר תבוסה. העיתון דיווח על 'עבודה דיפלומטית נרחבת' שהתנהלה בין 'המאשין' (כלומר המנגנון שבידיו של ברנדייס) לבין 'הפרקציה של וייצמן', אלא שבפועל 'הקרע היה עמוק והתקווה להבנה קטנה'.[40] שליח פארווערטס לקליבלנד דיווח על 'מכתב ששלח ברנדייס יומיים לפני הוועידה ובו הודיע שאם לא תתקבל עמדת ההנהלה הוא יתפטר מתפקידו כנשיא הכבוד של התנועה הציונית ויפרוש ממנה לחלוטין'.[41] נראה שפארווערטס כגוף דמוקרטי לא יכול שלא לראות כפגם את האולטימטום הזה שהעמידו ברנדייס ותומכיו, שהחליטו 'לעשות שבת לעצמם', כדברי העיתון.[42]

34. פארווערטס, 1291.5.6, עמ' 4.
35. שם, 12.5.1921, עמ' 1, 10.
36. שם, 25.5.1921, עמ' 1.
37. שם, 4.6.1921, עמ' 1.
38. שם, 5.6.1921, עמ' 1.
39. שם, 8.6.1921, עמ' 3 (ההדגשה במקור).
40. שם, 6.6.1921, עמ' 1. אגב, התיבה 'מאשין' שימשה בדרך־כלל את פארווערטס כמונח גנאי כלפי המפלגה הדמוקרטית, שהיתה יריבתה המרכזית בזירה הפוליטית־האמריקנית. הדמוקרטים פעלו בניו־יורק באמצעות 'טמאני־הול', 'המאשין' ששמו ודימויו השליליים הלכו לפניו בדרך־כלל.
41. פארווערטס, 6.6.1921, עמ' 7.
42. שם, 21.6.1921, עמ' 1.

בכיוון דומה של ביקורת על העילית הוותיקה הלך יעקב מילץ', מהבולטים בקרב הסוציאליסטים היהודים שלא ראו עצמם מחויבים לפארווערטס, ומי שבשנות השלושים יצא להגן על מורשת המיעוט שהובס במאבק עם קאהאן בתחילת המאה ה־20.[43] אף שלא היה שייך לזרם המרכזי נתן לו פארווערטס במה מרכזית, עמוד מאמרי המערכת, ובהם פרסם מילץ' שלושה מאמרים רחבי־יריעה.

במאמר הראשון הסביר מילץ' מדוע הוא נוקט יחס אוהד לציונות: 'נסעתי לקליבלנד', הוא התוודה לפני קוראיו, 'מסקרנות בלבד. רציתי לראות כיצד פועל הכימאי וייצמן ב"מעבדה" שלו, כיצד הוא קושר בין "האלמנטים" השונים [...] ישבתי בפינה, הבטתי, האזנתי ושתקתי'. אלא שמילץ' לא 'הביט והאזין' מתוך עמדה ניטרלית. לדעתו, הצהרת בלפור, שהיא 'ניצחון גדול ליהודים', חשובה 'לא במה שהשיגה בפועל אלא בתקווה שנתנה'. מהבחינה הזאת, אף־על־פי שיש 'סיבות טובות מדוע אינני מקבל את הציונות', הרי 'כל יהודי שלבו פועם במקצב של העם היהודי לא יכול להתעלם מהתנועה הזאת [...] אני יכול שלא להסכים עם הציונות אך אינני יכול להישאר אדיש כלפיה'.[44]

במאמר השני הציע מילץ' הסבר ולפיו פולמוס וייצמן-ברנדייס הוא המשך להתנגשות 'בין שני ההרים' של היהדות: 'החסידיזם של המזרח וההתנגדות שהיא הטבע השני של יהודי המערב'. אל מול 'החוק והסדר' של יהודי אמריקה עמדה 'ההתלהבות' של וייצמן, 'שנתמך בידי העיתונות כולה'. מילץ' לא קיבל את הטענה ש'זו היתה מהפכה שקטה, שבה השתחררה הציונות מהאפוטרופסות של הגדולים ובעלי העוצמה'. במקום זה הציע לראות בה את נצחונה של 'השתדלנות החדשה על השתדלנות של קודם'. על מה התבססה השתדלנות של קודם? על היותם של ברנדייס ומאק משפטנים גדולים. 'ומכיוון שהם גדולים בעיני האחרים הם גדולים בעיני היהודים'. כך בנוגע לווייצמן, אשר 'איננו גדול מכיוון שהוא יהודי גדול, אלא בשל כך שהוא כימאי גדול התאפשר לו להתקרב לאנגלים הגדולים'. ובכלל, 'להוציא אולי את "פועלי־ציון", אף ציוני לא יצא כנגד השתדלנות [...] זהו דבר עצוב ליהודים שרק "הקרובים למלכות" יכולים להשתדל למענם'.[45]

> [...] פעם זה היה רופא החצר או הפרוצנטניק שסיפק זהב לכתר, או הסרסור של הפריץ. היום זהו הבנקאי, המלווה כספים למען מלחמות או מסילות, המשפטן, איש העיתון, הפוליטיקאי שיכול להביא קולות, או הכימאי שהמציא אבק שרֵפה [...] אמת, השתדלן עשה טוב ליהודים, אבל טובות אלה עלו ביוקר. היהודים הפכו לעבדיו של

43. Jacob Milch, *The Rise of the 'Forward' and the struggle with 'Abend Blatt', 1893- 1902* (Translated from the Yiddish by Louis Lazarus), New York 1958; מנור, 'הפארווערטס' (לעיל הערה 6), עמ' 43-48. מילץ' נולד ברוסיה, הגיע לארצות־הברית בתחילת שנות השמונים של המאה ה־91, היה פעיל באיגודים וכתב מאמרים לעיתונים שונים ביידיש.

44. פארווערטס, 14.6.1921, עמ' 4.

45. שם, 16.6.1921, עמ' 5.

עושה הטובה שמשל עליהם ולא אִפשר להם לדעת ולהבין מה הוא חושב ועושה. הוא מתיישב כמו עלוקה על צווארם של היהודים [...] אין להשוות את השתדלנים של פעם לאלה של היום. בימינו מדובר באנשים מעודנים, משכילים ומכובדים, הגובים מחיר כבד על הכבוד שהם מקבלים. השפעתם המוגזמת איננה בריאה ליהודים. הם מנהיגים הזקוקים לקהל, מורים הזקוקים לתלמידים. ואנו סובלים מאפוטרופוסים כאלה בכל מקום, בעיקר באמריקה. מהפכה נגד שלטון זה תהיה ניצחון גדול ליהודים כולם.[46]

במאמרו השלישי הציע מילץ' תשובה סרקסטית על השאלה 'מי ניצח בוועידה הציונית?'. לדעתו לא היה הבדל מהותי בין וייצמן לברנדייס. שניהם הציגו את עמדותיהם כאילו נבעו מ'עקרונות', אם כי שניהם נקטו 'שתדלנות', דבר המחייב, לדעת מילץ', לחפש את המנצח בנותן החסות ולא בנציגו. ומכאן, ועידת קליבלנד היתה 'ניצחון נוסף של לויד ג'ורג' על הנשיא לשעבר וילסון'.[47] דווקא על רקע כשלון הזרם המרכזי בציונות לשנות באופן מהותי את האופי 'השתדלני' של הפוליטיקה היהודית, בולטים לדעת מילץ' פועלי־ציון, שבדרכם מקופל הסיכוי לחולל תמורה של ממש בפוליטיקה היהודית המודרנית. שתדלנות או לא, לדעת אחד מהמובהקים שבמתנגדיה, הפכה הציונות לגורם מרכזי בפוליטיקה היהודית.

אם את התמורה ביחסו של מילץ' לציונות, תמורה שאמנם קיבלה במה חשובה בפארווערטס, אפשר לפתור בטענה שהאיש אמנם נהנה מכבוד אך הוא לא ייצג את הקו המרכזי בתנועת הפעולים היהודית, הנה באותו זמן ממש ניהלו קאהאן וולדימיר מֶדֶם ויכוח חריף בשאלת הציונות, ויכוח שבו ביטא קאהאן כלפי הציונות עמדה שונה במובהק מזו שביטא עד אז.

פולמוס מדם – קאהאן, 1921

כהכנה לוועידת קליבלנד, ומה שיותר סביר, כתגובה למאורעות מאי 1921 בארץ־ישראל, החליט קאהאן 'לצאת מן הארון'. וכך כתב בעמוד מאמרי המערכת:

סוד גלוי הוא, שכמעט לכל סוציאליסט יהודי קשה להודות בסימפטיה שהוא מרגיש כלפי הציונים [...] כולנו גם סקרנים לדעת מה יעלה עם הניסיון להקים פיסת בית יהודי? כיצד יתארגנו החיים במקום שהיהודים הם בעלי הבית? [...] אצל הסוציאליסט היהודי מסתבכים המחשבות והרגשות. הוא מתרגש משלושים ושישה חלוצים, מהאוסישקינים, מהווייצמנים ומהשמריהו לוינים גם כאשר הוא דוחה את עמדותיהם לחלוטין.[48]

46. שם.
47. שם, 19.6.1921, עמ' 9.
48. שם, 4.5.1921, עמ' 4. 'פיסת בית יהודי' – א שטיקעל יידישע היים; 'שלושים ושישה חלוצים' – אנשי בילו"ו.

עם זאת, למחרת הופיע המשך דיונו על הציונות תחת הכותרת החד־משמעית: 'מדוע סוציאליסט איננו יכול להיות ציוני'. במאמרו הציע להבחין בין המעשיות של הג'וינט לעומת 'התאורטיות של הציונות', ואף שיבח את פועלי־ציון כסוציאליסטים של ממש, 'אך מכיוון שהם לא מוכנים לוותר על הלאומיות הם כמו מי שמנסה לאחד מים ואש'. ומכאן לעמדה הפארווערטיסטית המסורתית: 'הפתרון לשאלה היהודית הוא המהפכה העולמית'.[49]

שניות זו מסבירה כנראה מדוע טען ההיסטוריון אלברט וולדינגר שעד שנת 1924 'מורשתו של קאהאן היתה של התנגדות עיקשת לכל מחשבה לאומית שלא עלתה בקנה אחד עם האידאלים של הקוסמופוליטיות הסוציאליסטית', או 'שעד שנת 1925 היה פארווערטס אדיש או מלא בוז (scornful) לציונות'.[50] הבסיס לפרשנות זו רעוע: כפי שראינו, כבר בשנת 1921 ביטאו קאהאן ואחרים בתנועתו יחס מורכב לציונות, רחוק מאדישות. גם אם מפעם לפעם כלל יחס זה 'בוז', הרי זה הופיע יחד עם 'עניין' ו'התרגשות', אם לנקוט את מונחיו של קאהאן.

בכל אופן, ולדימיר מדם, הסוציאליסט היהודי הבונדיסט והמנשביק הידוע, שנודע בכינויו 'האגדה של תנועת הפועלים היהודית', ומי שבמסגרת הבונד אחז בעמדות לאומיות מובהקות,[51] לא התרשם מהשניות לכאורה הזאת בעמדתו של קאהאן. אף שבזמן הפולמוס היה 'ירוק' באמריקה – לניו־יורק הגיע רק בינואר 1921 – הוא לא חסך את ביקורתו ממי שכבר בשלב זה נחשב לאגדה של העיתונות היהודית.

'החבר קאהאן', כתב מדם באירוניה ברורה, 'אוהב את העם (פאלק) היהודי'. קאהאן 'אוהב את היהודי עם השטריימל, הפאות והקפוטה, והוא אוהב את החזן ואומר הקדיש. הוא אוהב את הווייצמנים ואת האוסישקינים ואת השמריהו לוינים, והוא אוהב את הרוכל ואת החנווני'. אף־על־פי שקאהאן תירץ ש'אהבת העם היא כאהבת המשפחה' – כלומר 'זהו רגש פרטי' ולכן אין לדעת קאהאן 'לצעוק אותו ברחוב' – הנה הוא דיבר על 'אהבתו לווייצמן לפני מאתיים אלף קוראי העיתון'.[52] מדם לא חשב שעל קאהאן לשנות את רגשותיו, שכן 'האחד אוהב את אחותו, האחר ענבים, והאחר עלי סלק'. אבל:

49. שם, 5.5.1921, עמ' 4.
50. Albert Waldinger, 'Abraham Cahan and Palestine', *JSS*, 39 (1977), pp. 77, 79
51. על מדם ראו: משה מישקינסקי, 'ולאדימיר מדם – האיש בתנועתו', בתוך: אלי שאלתיאל (עורך), **יהודים בתנועות מהפכניות**, ירושלים 1983, עמ' 67-74. מאמרו של מישקינסקי מופיע כמבוא לחיבורו האוטוביוגרפי של מדם: ולאדימיר מדם, **זכרונות**, תל־אביב 1984 (במקור: וולאדימיר מעדעם, פון מיין לעבן). וכן ראו: יונתן פרנקל, **נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, 1862-1917**, תל־אביב 1989, עמ' 14, 217, 239, 277, 286, 287, 312, 313, 317.
52. **פארווערטס**, 11.5.1921, עמ' 4.

טעותו הגדולה של קאהאן היא בהשוואה שהוא עושה בין משפחה לבין עם, ובין רגש חברתי[53] לרגש פרטי. במשפחה יש כל מיני בריות, אך בחברה מדובר בכל מיני מעמדות. היחסים בין אח לאח הם עניין פרטי. היחסים בין מעמדות וכמובן בין עם לעם הם עניין חברתי ופוליטי מובהק. [ומכיוון שלכל תנועה] יש כמות נתונה של רגש [...] זוהי אש שאין לשחק עמה, ולרגע אין לאבד את השליטה עליה.[54]

במילים אחרות, לטעות של קאהאן, לדעת מדם, יש משמעות גדולה יותר בשל תפקידו כמנהיג ההמון. ככזה עליו להבדיל 'בין המועיל למזיק', שכן 'חייבים לדעת לאן הולכים, למען איזו מטרה נאבקים [...] "ארץ רחבה היא נשמת האדם" אמר משורר גרמני. אלפי רגשות שונים יכולים לשכון בה. אך יש לחפש את אלה הבריאות, המועילות'.[55]

ביקורתו של מדם על קאהאן כללה גם התייחסות לסוגיית היידיש, עניין שמבחינת בונדיסט ותיק היה לא רק תרבותי אלא גם פוליטי. במסגרת זו אין אפשרות להקיף את כל טיעוניו של מדם, שהחזיקו אלפי מילים. אם לסכם את עיקר הוויכוח בסוגיית השפה, הרי קאהאן טען בפשטות, כי בעיני ה'פארווערטיסטים' היידיש אינה אידאל אלא פשוט צורך, מכיוון שזו שפתם של רוב המהגרים. 'כאשר אני נוסע ברכבת לבקר את אחי', סנט קאהאן במדם, 'זה אינו הופך אותי ל"רכביסט" [...]'.[56] עם זאת, מדם לא היה יכול להבין כיצד קאהאן 'אוהב עמו', הקשור 'לאימא הזקנה', מצד אחד אוהב את 'האימא היקרה, את פניה וקולה, את הכיסא שעליו היא יושבת', ומצד אחר הוא אוסר 'לאהוב את השפה שבה היא מדברת'.[57] עמדתו של מדם ברורה ועקיבה: נשמת אפו של הבונדיזם היא היידיש כערך לאומי־חברתי ולכן גם כמכשיר פוליטי במסגרת מאבקם של היהודים על מקומם במזרח אירופה. בדיוק מנקודת המבט הזאת סבר קאהאן שהמאבק על שפה זו כערך אינו רלוונטי למקרה של אמריקה.

סוגיה זו בכללותה דורשת עיון נוסף, כשהיא לעצמה ובזיקה לנטייה הרווחת במחקר לדבר על הסוציאליסטים היהודים מסוגם של קאהאן ומדם במונחים של 'סוכני אקולטורציה', וכאילו בבסיסו של דבר אין ביניהם הבדל של ממש. דברים אלה עולים למשל אצל ג'רלד סורין, שקבע חד־משמעית: 'הסוציאליסטים היהודים שיחקו תפקיד קריטי באקולטורציה ובעיצוב מחדש של זהותם של עשרות אלפים מאחיהם המהגרים'.[58] את הקביעה שלא יאוחר משנות העשרים נהיה היהודי 'רדיקל בדעותיו, רפורמיסט במעשיו ובורגני באורחות חייו'

53. במקור, ובמודגש: געזעלשאפטליכע.
54. פארווערטס, 11.5.1921, עמ' 4.
55. שם, עמ' 5.
56. שם, 2.6.1921, עמ' 5.
57. שם, 11.5.1921, עמ' 4.
58. Gerald Sorin, 'Tradition and Change: American Jewish Socialist as Agents of Acculturation', *AJHS*, 79 (1989), p. 37

יש להבין כפועל יוצא של תהליך האקולטורציה, שהביא לידי כך שצאצאיהם של מושאי מחקרו 'היו יהודים ואמריקנים' גם יחד.[59] נאמן לגישה מחקרית רווחת הציע סורין לראות במפגש הזהויות הזה תוצאה של המפגש בין מודרניות למסורת או בין סוציאליזם ליהדות, או במילים אחרות, עוד וריאציה על היסטוריוסופיית 'הרצף והתמורה'.

קשה להתווכח עם היסטוריוסופיה זו, ואין ספק שמדם וקאהאן, כמו יריביהם בפועלי־ציון ובארגונים אחרים, ביטאו במעשיהם ובמחשבתם שילוב של 'רצף ותמורה'. עם זאת, הנטייה לדבר עליהם כעל סוכני אקולטורציה במסגרת דיון היסטוריוסופי רחב יותר, שמטרתו להסביר כיצד נהיו יהודי אמריקה ל'רדיקלים בדעותיהם, רפורמיסטים במעשיהם ובורגנים באורחות חייהם', מחמיצה את ההבדלים הפוליטיים בזמן ההיסטורי הקונקרטי, הנבדל בטיבו מהזמן המטא־היסטורי מגדיר הזהות. על־פי עדותם שלהם, גם מדם וגם קאהאן נשאו בקרבם 'רגש' יהודי ו'שכל' סוציאליסטי, אלא שהאחד בחר להדחיק את הרגש לטובת השכל והאחר בחר לשחרר את הרגש על חשבון השכל. תפקידו של ההיסטוריון הוא לברר מדוע נעשה הדבר בנקודת זמן ספציפית, ולא להסתפק באמירה שאצל מדם וקאהאן אפשר להבחין בתערובת של מסורת ומודרניות, יהדות וסוציאליזם או רצף ותמורה.

אשר לציונות, אל מול עמדתו הרגשית, הלא־רציונלית כביכול של קאהאן העמיד מדם תביעה נחרצת לא רק שלא לבזבז את 'הכמות הנתונה של הרגש', אלא לזכור שאידאליזם כשהוא לעצמו אינו תעודת הכשר לכלום, שכן 'גם לטורקוומדה האינקוויזיטור היו אידאלים'. במילים אחרות, אין להתמקד 'באידאליזם הציוני אלא באידאל הציוני'.[60] קאהאן הודה בעובדות אך כפר באשמה. מה שאצל מדם נתפס כיסוד הבעיה – הישענותו הלא רציונלית על רגש וסימפטיה – שימש לעורך פארווערטס יסוד להסבר ובסיס לגישה מציאותית דווקא. לטענתו של קאהאן:

> מדם אינו מבין כיצד אני יכול לכבד מישהו שאינני מקבל את דעותיו. בנקודה זו אנו נבדלים. ואני חושש לומר שההבדל הזה חשוב מכדי שננית אותו בצד, מכיוון שלא מדובר בהבדלים של שכל או ידע, אלא של ר ג ש. אפשר להתפלפל בשאלות אלה שנה שלמה. אבל מדובר ברגש, מה שמסביר גם מדוע בן־אדם אחד מעדיף תאטרון מאופרה. זו שאלה של טמפרמנט, לא של פלפול [...] זו שאלה של 'מותר' או 'אסור'. אני מאמין ש'מותר' והחבר מדם מאמין ש'אסור' [...] שלושים ושישה החלוצים שהגיעו לארץ־ישראל לפני ארבעים שנה לא השיגו את מטרתם [...] אך בכל זאת אני חש סימפטיה כלפיהם וזה לא עניין של עובדות והיגיון.[61]

עם זאת, גם להיגיון הפוליטי היה תפקיד בדבריו של קאהאן. כנגד טענתו של מדם, שהטיל ספק בנאמנותם של ציונים לתנועתם, ענה קאהאן שגם בקרב הסוציאליסטים יש

59. שם, עמ' 54.
60. פארווערטס, 13.5.1921, עמ' 4.
61. שם, 1.6.1921, עמ' 5.

'קרייריסטים', ושבכלל, 'פנקס המפלגה הוא לא אינדולגנציה'. ומסקנתו: 'אנחנו יכולים להרשות לעצמנו לחשוב שאנו הסוציאליסטים לא יותר מבני־אדם ושהציונים הם לא פחות מבני־אדם'.[62] עמדה 'רגשית' כביכול זו קיבלה ממד דרמטי בעת ביקורו הראשון של קאהאן בארץ־ישראל.

המסע הראשון של קאהאן לארץ־ישראל

'מה שנראה בעיני כמה אנשים כאפיזודה מנופחת בחשיבותה, אולי לא יותר מאירוע תקשורתי', כתב משה רישין, 'הוכח כרגע היסטורי שהיקף חשיבותו עדיין לא הוערך'.[63] הרגע ההיסטורי היה המסע של קאהאן לארץ־ישראל בשנת 1925, מסע שנמשך כמה חודשים ולווה ביחסי ציבור נרחבים בפארווערטס ומחוצה לו.

לקביעתו כי שנת 1925 היא שנת מפתח הציע רישין שני הסברים שונים במהותם – מעשי וסמלי. במרכז ההסבר המעשי עמדה סוגיית ההגירה: 1925 היתה השנה שממנה והלאה 'יהודי מזרח אירופה לא היו רצויים עוד בארצות־הברית'. אמנם הוויכוח על ההגירה החופשית ימיו כימי ההגירה הגדולה, אך 'חוק המכסות', הידוע יותר כ'חוק ג'ונסון', שהתקבל בשנת 1921 ותוקן שלוש שנים לאחר מכן, 'נעל את השערים' בפני היהודים. וכך, אם בשנת 1921 היגרו לארצות־הברית כמעט 120,000 יהודים, ובשנת 1924 נכנסו כמעט 50,000, הנה ב־1925 ירד המספר לרבבה בלבד. בפלשתינה, 'הארץ היחידה שקיבלה יהודים בזרועות פתוחות', כהגדרת רישין,[64] התיישבו באותה השנה כ־35,000 יהודים מפולין. אלא שכפי שציין רישין, 'קאהאן התייחס בגיחוך ובביטול לתחזיתו של וייצמן ולפיה בתוך 30 שנה יהגרו שלושה מיליון יהודים לפלשתינה'.[65] עורך פארווערטס צדק כמובן: על־פי קצב של 35,000 נפש לשנה – ומספר זה היה מספר שיא ולא מספר ממוצע! – יידרשו יותר מ־85 שנה עד שתוגשם תחזיתו המקסימליסטית ממילא של נשיא התנועה הציונית. ומכאן למסקנתו של קאהאן: 'שאלת פלשתינה תאפיל על השאלה היהודית', ולכן מה שדרוש הוא 'בית ליהודים בכל הארצות'.[66]

נותר אפוא ההסבר הסמלי. לטענת רישין, מסעו של קאהאן 'הפך למסע צליינות אמיתי, שהחדיר לעולמם של המהגרים היהודים פולקיזם יהודי־אמריקני מוסכם, שסייע להרוס את המחיצות האידאולוגיות שהפרידו בינם לבין עצמם, דבר שמנע מהם רגשות משותפים

62. שם. 'אינדולגנציה', כך במקור ובמודגש.
63. Moses Rischin, 'The Promised Land in 1925: America, Palestine, and Abraham Cahan', *YIVO Annual*, 22 (1995), p. 102
64. Ibid., pp. 87-88
65. Ibid., p. 85
66. Ibid.

החיוניים כל־כך לשם תחושת הזדהות יהודית רחבה, שקאהאן עמל כל העת לטפח'.[67] במילים אחרות, מילותיו של קאהאן: 'בעיני היהודי המודרני פלשתינה מהווה מה שהיה הכותל ליהודי האורתודוקס'.[68]

הבחנתו של קאהאן מצאה הד אצל יריביו עד לא מכבר. מנהיגי הציונות הרי ראו בתמיכת יהודי אמריקה תנאי הכרחי להצלחת המפעל הציוני, והם עמלו לרתום את העגלה האמריקנית המלאה לציונות רגשית־סמלית מעורפלת במשמעויותיה ובלבד שהם יהיו אלה שיכוונוה. כך פעלו אנשי מפלגת פועלי־ציון במהלך מלחמת העולם הראשונה; כך נהג וייצמן לפני, תוך כדי ואחרי פולמוסו עם ברנדייס; כך נהג ברל כצנלסון בביקורו בארצות־הברית בשנת 0291; כך פעל פנחס רוטנברג בכל השנים שבהן ניסה לקדם את פרויקט החשמל והמים שלו; כך פעל ברוך צוקרמן איש פועלי־ציון בארצות־הברית בשנת 1923; וכך פעל בן־גוריון בביקוריו בצפון אמריקה. בהקשר הזה יש לראות גם את הזמנתו של וייצמן לקאהאן להשתתף בטקס פתיחתה של האוניברסיטה העברית בירושלים, הזמנה שקאהאן נאלץ לדחות בשל 'עומס בעבודה', בהבטיחו לבקר בפלשתינה במועד אחר באותה השנה (1925).[69]

'ביקורו של קאהאן בפלשתינה היה לאירוע שזכה לפרסום הרב ביותר בתולדות עיתונות היידיש', קבע רישין, ותמך קביעה זו בתיאור צעדיה של הנהלת העיתון, שאף־על־פי שבראשה עמד ברוך צ'ארני־ולאדק, 'בונדיסט ואנטי־ציוני מוצהר', נקטה את הצעדים האלה: 'תליית 25,000 פוסטרים, מחציתם באנגלית ומחציתם ביידיש, על קירות, חנויות ותחנות רכבת תחתית בניו־יורק ובבוסטון; חלוקת 50,000 עלוני הסברה ביידיש ובאנגלית לאנשים שפארווערטס בדרך־כלל לא הגיע אליהם; פרסום רצוף במשך ארבעה שבועות בכל העיתונים האמריקניים המרכזיים, כמו ניו־יורק טיימס וולוס אנג'לס הראלד; פרסום בקרב מועדונים וארגונים של יהודים פרוגרסיבים; חלוקת 100,000 קופסאות גפרורים ועליהן פרסומת בערים הגדולות; מתן אישור למוכרי העיתונים להחזיר גליונות שלא נמכרו כדי להבטיח שלא יהיה מחסור בהם; פרסום קבוע בטיימס סקוור בניו־יורק במשך כל זמן הביקור'.[70] האסטרטגיה הזאת התגלתה כמוצלחת, לפחות מהבחינה המסחרית וההפצתית. כך, גליון יום א' של 8 בדצמבר 1925 שבר 'שיאים של כל הזמנים' בתולדות פארווערטס והופץ ב־220,000 עותקים.[71]

67. Ibid., p. 81
68. Ibid., p. 99. קרוב לוודאי שב'אורתודוקס' התכוון קאהאן ל'מסורתי', שכן כידוע גם יהודי אורתודוקס הוא בדרך־כלל יהודי תומך מודרניות. ראו: אליעזר שביד, 'היהדות האורתודוקסית ממודרניות לפוסט־מודרניות', עיונים בתקומת ישראל, 2 (1992), עמ' 3-27.
69. Rischin (above note 63), p. 88
70. Ibid., pp. 89-90. ולאדק (1886-1939) נולד ברוסיה וקיבל חינוך תורני. בן 18 הצטרף לשורות הבונד. בשנת 1908 היגר לארצות־הברית. היה פעיל במפלגה הסוציאליסטית וחבר מערכת פארווערטס. ראו: יעקב גולדשטיין, פולמוס קהן (1925-1926): הציונות וארץ ישראל בהגותם של הסוציאליסטים היהודים בארצות הברית, ירושלים 1999, עמ' 242.
71. Rischin (above note 63), p. 90

'קאהאן לא נח לרגע' בארץ־ישראל בעשרה השבועות שעברו מיום הגעתו בחודש אוגוסט ברכבת לילה מקהיר, ועד צאתו באונייה מנמל יפו בחזרה לאירופה, הוא לא הפסיק לפגוש אנשים, לראות מקומות, להתבונן ולנסות להבין, והקפיד לטלגרף כתבות ארוכות לניו־יורק. למסעו התלווה הצלם הפולני אלטר קציזנו, שתמונותיו מילאו את דפי **פארווערטס** זמן ארוך אחרי שקאהאן כבר שב לביתו.[72]

את השלב האחרון של ביקורו בארץ ייחד קאהאן למפגש עם מנהיגי תנועת העבודה, והעיתון שלה **דבר**, שנוסד שלושה חודשים לפני כן, הכתיר את קאהאן בתואר אחד 'החלוצים' של תנועת העבודה היהודית. 'מודע לכך שקאהאן עמד על חשיבותה של הפרקטיקה', טען רישין, **דבר** 'היה בטוח שקאהאן יכיר בכך שכלכלתה הצומחת של ארץ־ישראל עושה אותה לארץ המובילה בקליטת הגירה של פועלים ושל עבודה יהודית'.[73] אין לדעת אם כך חשב גם קאהאן, אך בכל הנוגע למנהיגי ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ־ישראל, 'האמריקני כבש את לבותיהם והוא כבש את שלהם'. גורם מפתח בהצלחה זו היה, לדעת רישין, פגישתו של קאהאן עם בן־גוריון. 'מנהיג המפתח של ההסתדרות', כפי שהגדירו רישין, 'רשם לפרטי פרטים את שיחותיו עם קאהאן ואפשר למצוא ביומניו את ציפיותיו הסמויות של בן־גוריון ממנו [...] קאהאן לא רצה להבטיח כלום, אך הוא עמד על כך שלדבריו יהיו משקל והשפעה על הציבור הגדול, דבר שיבטיח את הצלחת שליחי ההסתדרות באמריקה'.[74]

עד ששליחים בכלל ובן־גוריון בפרט ייווכחו לדעת שאמנם 'קאהאן עמד בדיבורו', נאלץ קאהאן עצמו להתמודד עם הביקורת שהוטחה בו מבית. אם בשנת 1920 הוא עדיין טען כאמור ש'שאלת פלשתינה תאפיל על השאלה היהודית', הנה ביקורו בה תרם לגיבוש סופי של נוסחה חדשה: 'הציונות היא שאלה יהודית ואילו הסוציאליזם הוא שאלה עולמית ולכן אין ניגוד ביניהם'. וכאילו בהמשך ישיר לפולמוס שניהל עם מדם ארבע שנים לפני כן, הצהיר קאהאן: 'פלשתינה היא חלק מלבי'.[75] הצהרות ונוסחאות אלה חוללו פולמוס שנמשך כמה חודשים, פולמוס שזכה לתיאור היסטוריוגרפי מעולה פרי עטו של יעקב גולדשטיין, המציג תמונה מלאה של העימות האידאולוגי, כפי שזה בא לידי ביטוי בפולמוס שהתעורר בקרב הסוציאליסטים היהודים בארצות־הברית תוך כדי מסעו של קאהאן לארץ־ישראל ואחריו.[76]

את חידושו המרכזי של גולדשטיין יש לראות בטענה שהתמורות באפשרויות ההגירה של יהודי פולין הן שגרמו לתמורה במדיניותו של קאהאן כלפי הציונים, או לפחות תרמו לה תרומה מכרעת: כאמור, סיורו של קאהאן בארץ־ישראל התרחש סמוך לנעילת שערי

72. Ibid., pp. 90, 95-96. לכמה תמונות ראו עמ' 91-94.
73. Ibid., p. 97
74. Ibid., p. 98
75. Ibid.
76. גולדשטיין, פולמוס קהן (1925-1926).

ארצות־הברית להגירה חופשית ולהתגברות הלחץ הכלכלי־החברתי־הפוליטי שהפעילו הממשלה והחברה בפולין על יהודי מדינה זו.[77] לסיור זה נועד תפקיד מרכזי במאמץ לשנות את הדפוס האנטי־ציוני שרווח בתנועת הפועלים היהודית שהושפעה מהבונד, והוא אכן השיג יעד זה.

טענה זו סובלת מפגם מרכזי אחד, המשותף גם לניתוחו הדומה של רישין: הטיעון שמשבר ההגירה היהודית הוא שגרם לתמורה הנדונה כאן – טיעון זה לוקה בחסר אם אין מביאים בחשבון את העובדה שבאותו הזמן היתה דרום־אמריקה, ובעיקר ארגנטינה וברזיל, יעד ראשי להגירה של יהודי פולין, לא פחות מארץ־ישראל.[78]

כך או אחרת, וכפי שראינו עד כאן, התמורה בעמדתו של קאהאן, גם אם אין ספק שקיבלה דחיפה רצינית לנוכח המשבר של יהדות פולין, החלה כבר קודם לכן, אם מתוך ראיית הנולד, אם מתוך תבונתו של איש בעל ניסיון, אם מתוך ראיית הציונות כגורם שעשוי לשמש כלי במאבק בגורמים פוליטיים אחרים, ואם משילוב של כל אלה.

בכל אופן, זו לא היתה הפעם האחרונה שעמדותיו הפרו־ציוניות של קאהאן עמדו בביקורת עמיתיו בפארווערטס ובתנועת הפועלים היהודית. ההתנגדות המשמעותית האחרונה היתה של בן־ציון הופמן, שהיה ידוע יותר בכינויו צביון.[79] זו באה בשנת 1930, בנסיבות שנעמוד עליהן להלן, והסתיימה בנצחונו של קאהאן, שבישיבה הכללית של 'איגוד הפארווערטס'[80] – הישות המשפטית שבבעלותה היה העיתון, ושהורכבה מחברי ארגונים סוציאליסטיים למיניהם – סקר כהרגלו את הישגיו הגדולים כעורך העיתון זה 30 שנה כמעט, והזהיר: 'אם תיפגע חירותי כעורך לעסוק בשאלת פלשתינה כפי שאני מבין אותה, לא אוכל להגן עליה. לחברי "איגוד הפארווערטס" הכוח למנוע זאת ממני, כי העיתון מסור בידיהם. אך פארווערטס שייך להמונים, ובעניין זה ההמון עמי'.[81]

77. שם, עמ' 14-29. כך למשל: 'מנהיגות תנועת הפועלים היהודית נקלעה למיצר: יהודי פולין נדחפו להגירה בגלל מצוקתם, ושערי ארצות־הברית היו סגורים. האלטרנטיבה היחידה שהסתמנה היתה ההגירה לארץ־ישראל. תנועת הפועלים היהודית נדרשה לקבוע את עמדתה ותמיכתה בהגירה זו ובמפעל הארצישראלי', שם, עמ' 13-14. וגם: 'אין ספק כי משנת 1924 ובעיקר משנת 1925 נעשתה תנועת הפועלים היהודית [...] מודעת, מוטרדת וחסרת אונים לנוכח תהליכי ההתרוששות וצרכי ההגירה המיידיים של יהדות מזרח אירופה בכלל ויהודי פולין, שנאנקו תחת מכבש מדיניות המיסוי של גראבסקי, בפרט', שם, עמ' 26.

78. בשנות העשרים היגרו לארץ־ישראל 100,000 יהודים, וכמספר הזה לארגנטינה וברזיל. ראו: מרדכי נאור (עורך), העם היהודי במאה העשרים: היסטוריה מצולמת, תל־אביב [ללא שנת הוצאה], עמ' 142. והשוו: Victor A. Mirelman, 'The Jews in Argentina, 1890-1930', Ph.D. dissertation, Columbia University 1973, pp. 4, 13

79. צביון (ד"ר ב' האפמאן), פאר פופציק יאר: געקליבענע שריפטן, עמ' XVII-LVI.

80. Forverts Association, כך גם בכיתוב ביידיש: 'פארווערטס אסאסיאיישאן'. על התארגנותו ראו: מנור, 'הפארווערטס' (לעיל הערה 6), עמ' 31-32.

81. Rischin (above note 63), p. 101

'הם כמו הבונד' – מניו־יורק לארץ־ישראל ובחזרה

בשנת 1929 התגבשה סוף־סוף המגמה ארוכת הטווח של הציונות לשתף פעולה עם גורמים לא־ציוניים מתוך עמדה של כוח. על הקמת 'הסוכנות היהודית המורחבת' כתב בן־גוריון ביומנו:

> טקס החתימה על חוקת הסוכנות, הופעת באי־כוח הארצות, בזה אחר זה, סימלו את התאחדותו המתהוה של העם המפוזר סביב דגלה של א"י הנבנית [...] לע"ע היתה הסוכנות לבשורה פוליטית מרנינה של גיוס כוחות יותר גדול והפגנה ארצישראלית בקנה מדה לאומי רחב.[82]

'הסוכנות' התכנסה לישיבתה הראשונה באוגוסט, סמוך לסיום הקונגרס הציוני שאישר את הקמת הארגון. קאהאן ראה לנכון לעמוד מקרוב על התפתחות משמעותית זו בפוליטיקה הכלל־יהודית, ובריאיון שנתן לעיתונו הציע לראות ב'סוכנות' את 'דרך המוצא הטובה ביותר בעבור הציונות. זו פשרה בין אידאליזם לראליזם. מהזהב הטהור שלא מתחבר לשום מתכת לא עושים מטבעות. מעתה יוכלו הציונים לגייס יותר כסף לטובת פלשתינה וגם תנועת הפועלים היהודית באמריקה תגלה יותר אהדה למפעל הציוני'.[83]

במבט לאחור קשה שלא לראות בתמיכת קאהאן ב'סוכנות' ובציונות דרך טובה גם בשביל תנועתו. כהמשך ישיר לקו של עורך **פארווערטס** בעת 'מסע הצליינות' שלו בארץ־ישראל ארבע שנים לפני כן, להקמת 'הסוכנות' היתה משמעות גם בפרויקט העמקת 'הפולקיזם היהודי־האמריקני', כדבריו של רישין, אשר 'סייע להרוס את המחיצות האידאולוגיות' שאפיינו את ציבור המהגרים. במילים אחרות, כשם שב'סוכנות' מצאו את עצמם וייצמן ולואיס מרשל משתפים פעולה גם אם תוך כדי מאבקים, הנה יכול גם קאהאן לכתוב בחום על הציונות בכלל ועל תנועת העבודה שבקרבה בפרט.

עם זאת, התמיכה בציונות שימשה מצד אחד ל'הסרת המחיצות האידאולוגיות', אך מהצד האחר להגבהתן של אחרות. כאמור, מאז שנת 1919 לפחות הלכו והתחדדו היחסים בין האגף 'הימני' והאגף 'השמאלי' של הסוציאליזם העולמי. עניין זה בא לידי ביטוי קודם לכול ברמה המקומית, ובפארווערטס אפשר למצוא עדויות רבות למאבקי 'ימין' ו'שמאל' שהתנהלו בקרב איגודים מסוימים. אדרבה, העיון בגליונות העיתון בתקופה הנדונה כאן, כלומר מאמצע שנת 1929 ועד סוף 1930, מעלה שאם לקבוע על־פי העמוד הראשון ומאמרי המערכת, בראש סדר יומו של העיתון עמדו מאבקיו החריפים בקומוניזם, בשני ממדיהם: הסמליים – וכאן תפסו הדיווחים מהנעשה בברית־המועצות מקום מרכזי; והמעשיים – כלומר

82. יומני בן־גוריון, 15.8.1929, עמ' 26, ארכיון בן־גוריון, מכון בן־גוריון (אב"ג).
83. **פארווערטס**, 12.8.1929, עמ' 1.

כיצד הצליחה תנועת הפועלים היהודית בארצות־הברית להתמודד עם האיום התמידי של מי שהוצגו – וייתכן שאף היו – 'שליחים של מוסקבה'.[84]

בד בבד אין לשכוח עוד עניין סמלי ועוד עניין מעשי, שתרמו להקשר שבו התנהל פארווערטס ביחסו לציונות: במישור הסמלי תפסה מקום חשוב מפלגת הלייבור הבריטית, שלראשונה בתולדות תנועת הפועלים הוכיחה את מה שבפארווערטס חזו וקיוו לו זה כבר – ניצחון סוציאליסטי לא אלים בבחירות. במישור המעשי התחוללה בארצות־הברית קטסטרופה כלכלית־חברתית בדמותו של 'השפל הגדול', קטסטרופה שסימנה את כשלונו המוחלט של הקפיטליזם 'לֶסֶה־פֶּר' האידאולוגי, דבר שרק חידד את העימות בין 'ימין' ל'שמאל'.

על רקע כל זה יש להדגיש שוב שאת התמיכה בציונות יש לראות לא כשהיא לעצמה, בבחינת עוד ביטוי לאמביוולנטיות של זהות מסורתית־מודרנית או עוד וריאציה של 'רצף ותמורה', אלא בתוך הקשר רחב בהרבה, שבנוגע למרכיביו אכן לא יכול להיות לציונות בעיני הסוציאליסטים היהודים בניו־יורק אלא משקל סמלי בלבד. עם זאת, מכיוון שעצם מהותו וטיבו של פארווערטס היה של ארגון תעמולה יוצר תודעה, הרי אין בטענה שמדובר 'רק' בסמל משום טענה מבטלת. אדרבה, ההתרחשויות בארץ־ישראל בתקופה הנדונה – מאורעות תרפ"ט, ועדת החקירה, הספר הלבן והביקורת עליו, הקמת מפא"י ועוד – סיפקו חומר רב־עוצמה לפיתוח 'הפולקיזם היהודי־האמריקני' ולטיפוחו. קאהאן, שיצא לאירופה לסקר את ישיבתה הראשונה של 'הסוכנות', מצא את עצמו שוב בדרכו לארץ־ישראל.

* * *

מודעה על דף שלם הכריזה על 'פתיחת הקונגרס הציוני' הט"ז ועל 'הישיבה הראשונה של "הסוכנות" שתתקיים ב־11 באוגוסט'. 'קאהאן הנמצא באירופה כבר כחודש ידווח עליה', הבטיח פארווערטס בחגיגיות לקוראיו.[85] ואמנם כמה ימים לפני פתיחת הקונגרס החלו להופיע ידיעות בעמוד הראשון ובהן אנקדוטות, תיאורי אישים, הערכות על יחסי הכוחות בין וייצמן לז'בוטינסקי, אשר 'שמועות' מספרות שהוא 'יפעל ליצירת פילוג',[86] ועוד. 'ציריך מלאה בצירים [ש]באו לקונגרס מכל פינה', דבר שחייב את המארגנים להכין 'ניירות רשמיים בכל שפה, חוץ מביידיש'.[87] לאורך כל ימי הקונגרס דיווח פארווערטס על הנעשה בו בהרחבה ובאהדה יחסית, שכן על אף התנגדותו של ז'בוטינסקי הצליח וייצמן להעביר ברוב גדול את ההחלטה להקים את 'הסוכנות'.

84. ראו בעניין זה: בנימין פינקוס, 'קומוניזם נגד ציונות בארץ־ישראל – הרהורים על מחקר חדש ובעייתי' (על ספרו של שמואל דותן אדומים), עיונים בתקומת ישראל, 3 (1993), עמ' 504; שמואל דותן, '"איני יכול להימנות עם המבליגים" (תשובה לביקורתו של בנימין פינקוס על הספר אדומים)', עיונים בתקומת ישראל, 4 (1994), עמ' 612; מינץ, 'האומה היהודית' (לעיל הערה 11), עמ' 32-35.

85. פארווערטס, 27.7.1929, עמ' 2.

86. שם, 28.7.1929, עמ' 1.

87. שם, 27.7.1929, עמ' 1.

כותרת ראשית הצביעה על המשמעות המעשית של 'הסוכנות': 'ורבורג ומלצ'ט', נאמר בה, 'תרמו את המיליון הראשון לקרן פלשתינה'. בכתבה שליוותה את הכותרת הסביר קאהאן, שכאמור ליווה את האירוע מקרוב, כי 'הציונים חשים כלפי מרשל רגשות מעורבים: פחד ותקווה, וזה מובן, שכן הוא האחראי הראשי למצב החדש והוא תובע הנהגת "שיטות עסקיות" בניהול ענייני הציונות'.[88] הכותרת הראשית למחרת היתה ספציפית עוד יותר: 'הסוכנות תיקח על עצמה את חובותיה של ההסתדרות הציונית'.[89] בעמוד מאמרי המערכת הופיע מאמר של קאהאן, שהתבסס על שיחה שקיים בציריך עם לואיס מרשל, מיודעו משכבר הימים ואולי הדמות הציבורית החשובה ביותר בקרב יהודי אמריקה בתקופה הנדונה. 'על ארץ־ישראל', הביא עורך פארווערטס מפיו של מרשל, 'להיות למרכז העם היהודי'.[90]

במקום אחר עמדתי על הקשרים המפתיעים לכאורה בין מרשל, הרפובליקן, היהודי הרפורמי, היהודי־הגרמני העשיר והוותיק, לבין קאהאן, שייצג את כל ההפך.[91] בעת ההיא הקואליציה הפלוטוקרטית־רדיקלית לא היתה צריכה צידוקים ותירוצים, מה גם שמרשל עצמו, אנטי־ציוני מובהק לפחות עד שנת 1919, הפך גם הוא בתקופה הנדונה ל'בלתי־ציוני'. כפי שהיטיב להסביר זאת סטיואַרט נִי במאמרו על 'הבלתי־ציונים' וחשיבותם לציונות,[92] הקמת 'הסוכנות' אפשרה לא רק למרשל לשתף פעולה עם וייצמן, או לפליקס ורבורג להתקרב לברנדייס, אלא גם לקאהאן להצטרף למחנה 'הבלתי־ציוני' המכובד, ועם זאת לזכות להערכה ולכבוד מצד תנועת העבודה הציונית ואף לזַכּוֹתה בכבוד ובהערכה בשפע, בלי שהדבר בא על חשבון הכבוד שהוא נתן לפלוטוקרטיה היהודית־האמריקנית: בעמודו הראשון של הגיליון שתיאר את נעילת ישיבת 'הסוכנות', הופיעו תמונותיהם של האישים המובילים ובהם פליקס ורבורג ולואיס מרשל, וכמובן חיים וייצמן ונחום סוקולוב.[93]

על אף קו הדה־פקטו של פארווערטס, בכירי כותביו שמרו נאמנות לקו הדה־יורה של הסוציאליסטים היהודים בארצות־הברית ומתחו ביקורת על הציונות. צביון למשל הפנה את תשומת הלב לכך שבקונגרס הציוני עשו כל דבר חוץ מאשר לדבר על מהות הציונות, שכן זו נתונה בסתירה פנימית ובמשבר פיננסי וארגוני גם יחד.[94] בצד סתירות אלה, המציאות בארץ־ישראל היתה, כתמיד, המכשול המרכזי בדרכה של הציונות. עשרה ימים לאחר שהידיעות הראשונות על 'מהומות בכותל' הודפסו בעמוד הראשון של פארווערטס,[95] פרסם העיתון מאמר מערכת שכותרתו 'החורבן השלישי'. זה התמצה, לדעת כותב הדברים,

88. שם, 31.8.1929, עמ' 1.
89. שם, 14.8.1929, עמ' 1.
90. שם, עמ' 6.
91. מנור, 'הפארווערטס' (לעיל הערה 6); מנור, 'סוציאליזם שמרני?' (לעיל הערה 6).
92. Stuart E. Knee, 'Jewish Non-Zionism in America and Palestine Commitment, 1917-1941', *JSS*, 39 (1977), pp. 209-225
93. פארווערטס, 15.8.1929, עמ' 1.
94. שם, 10.8.1929, עמ' 3.
95. שם, 18.8.1929, עמ' 1.

ב׳הרס של תקווה, של חלום ושל אידאל׳.[96] הדעה השלטת בפארוועדטס באותם ימים קשים היתה, שאכן ׳השנאה גדולה והיא מבוססת על הבדלי דת ועל הסתה פוליטית׳. עם זאת, ׳גם לכלכלה יש תפקיד׳. כך או כך, ׳על הממשלה החדשה באנגליה לפעול להשכנת שלום בין שני הגזעים׳.[97]

את ההלם הראשוני תפסה ביקורת התבונה. בפארוועדטס ניסו לארגן את העובדות הרבות – העיתון עצמו פרסם חומר רב מארץ־ישראל ובו לא רק מאמרים וידיעות אלא גם תמונות רבות[98] – לכלל פרשנות שתעלה בקנה אחד הן עם האידאולוגיה הסוציאליסטית הרשמית והן עם הקו הפרו־ציוני הפחות רשמי. בפארוועדטס ציינו קודם לכול את תרומתם של ׳בדווים ודרוזים, השבטים הפראיים ביותר החיים משוד וגזל׳ לביצוע הפוגרומים.[99] כמו כן נזכרה תרומתו העקיפה של האסלאם, הכולל רעיונות ש׳בגן העדן ממתינות לכל אחד 72 צעירות־לנצח׳,[100] מה שאולי הקל על המנהיגים להבטיח להמון, שאצל היהודים ימצאו הפורעים לא רק ׳הרבה אוצרות׳ אלא גם ׳נשים יפות׳.[101] אך מי שגרמו לאלימות ולא רק תרמו לה, היו ׳המופתי׳ ו׳הקומוניסטים׳.

קאהאן תרם רבות לגיבושה של פרשנות זו, שהתגבשה תוך כדי ביקורו בארץ, דבר שגם תרם להתקבלותה. כותרת בעמוד הראשון בישרה לקוראי פארוועדטס כי ׳קאהאן בארץ־ישראל מראיין עשרות מנפגעי הפוגרומים. המצב קשה אך בכל זאת יש תקווה׳.[102] שלושה ימים אחר־כך הופיעה כותרת ראשית ובה שילוב של שני צדי המטבע בארץ־ישראל: היהודים החרוצים והפעלתנים, והערבים המפולגים ביניהם בין המון תמים לבין מיעוט של מסיתים: ׳הפריצים הערבים׳, ציטט פארוועדטס את עורכו־כתבו, ׳הם אלה שהסיתו לפוגרומים. היהודים השפיעו על ההמון הערבי שלא יסכים עוד להיות כעבד הנרצע׳.[103]

חיזוק לפרשנות ולפיה המחנה הערבי מפוצל מעמדית התקבל מידיעה שהבריק קאהאן לניו־יורק: ׳ערבים רבים הסתירו שכנים יהודים בבתיהם׳.[104] כשבוע אחר־כך הרגיע קאהאן את הציבור המודאג: ׳תחושת הביטחון חוזרת׳.[105] עם שובו הביתה בסוף אוקטובר 1929 סיכם

96. שם, 28.8.1929, עמ׳ 6.
97. שם, 27.8.1929, עמ׳ 1, 4 ועוד.
98. למשל שם, 26.8.1929, עמ׳ 8 – תל־אביב. תל־אביב מתוארת שם כ׳בראונזוויל של ארץ־ישראל׳ (בראונזוויל, שכונה תוססת של ניו־יורק ובה ריכוז גדול של יהודים). כמה שנים לפני כן הכתיר אותה צביון בתואר ׳פריז׳. צביון, פאר פופציק יאר, עמ׳ 453.
99. פארוועדטס, 30.8.1929, עמ׳ 4.
100. שם, 13.10.1929, מוסף למדע, אמנות וספרות.
101. שם, 31.8.1929, עמ׳ 8.
102. שם, 18.9.1929, עמ׳ 1.
103. שם, 21.9.1929, עמ׳ 1. נרצעים – אונטערטעניגע.
104. שם, 22.9.12929, עמ׳ 1.
105. שם, 9291.9.82, עמ׳ 12.

קאהאן את הדברים באופן שיטתי. בנאום בניו־יורק לפני קהל רב הוא טען כי 'הערבים ידידותיים ליהודים. הפריצים והמופתי הם האשמים בפרעות'. כמו כן טען כי 'הציונות אינה אבודה בשל הפוגרומים', וגם ש'שאלת פלשתינה אין לה ולא כלום עם הסוציאליזם':

> אפשר להיות סוציאליסט ולסמפט את מאמציהם של יהודים אחדים להקים לעצמם בית בפלשתינה [...] הציונות אינה אלא חלום, ויש להביע הערצה והוקרה לעבודה ולהקרבה של החלוצים, העושים עבודה טובה בפלשתינה [...] אך מה לכל זה ולסוציאליזם? היו זמנים שהציונים חשבו שפלשתינה תפתור את השאלה היהודית. מחשבה זו היא כמובן שטות ורעות רוח, וגם הציונים עצמם כבר לא מדברים עליה [...].[106]

סטיוארט נִי הציע לראות את יסוד ההבדל בין 'ציונים' ל'בלתי־ציונים' בחשיבות שייחסו אלה או אלה לארבעת מרכיביה של הציונות, שחתרה לתחייה 'תרבותית־דתית, חברתית, כלכלית ופוליטית': בעוד הציונים ראו בהגשמתו של השלב הרביעי את המטרה הסופית, שגם היתה אמורה לאפשר ולהבטיח את שלושת הקודמים, סברו 'הבלתי־ציונים' שדי בתחייה תרבותית, חברתית וכלכלית, ולממד הפוליטי אין סיכוי והוא אף מיותר ומסוכן.[107] מנקודת המבט הזאת, עמדתו של קאהאן היא עמדה 'בלתי־ציונית' מובהקת: מצד אחד שלילתו את הממד הפוליטי חריפה ותקיפה, אך מצד אחר הוא מלא התלהבות מהתחייה התרבותית־החברתית־הכלכלית בפלשתינה שמובילים בעיקר 'החלוצים', עמיתיו לאידאולוגיה ולמעמד.

בדומה לביקורו בשנת 1925, גם ב־1929 ראה קאהאן במפגש עם ראשי תנועת הפועלים בארץ את גולת הכותרת של ביקורו. גם מארחיו רצו לראות זאת כך, שכן, כאמור, הם ראו בטיפוח קשרים עם דמות ציבורית חשובה כמותו, שעבר מאנטי־ציונות ל'בלתי־ציונות', נכס פוליטי רב־חשיבות. על עניין זה אפשר ללמוד מדברים שכתב בן־גוריון ביומנו בזמן ישיבתה הראשונה של 'הסוכנות':

> לע"ע [לעת עתה] היתה הסוכנות לבשורה פוליטית מרנינה של גיוס כוחות יותר גדול והפגנה ארצישראלית בקנה מדה לאומי רחב, מבלי כל תוצאות מעשיות ניכרות, זוהי לע"ע רק תקוה לעתיד, ואולי גם בעתיד הקרוב. הפגישה הראשונה עם ה'בלתי־ציונים' לא החלישה אלא הגבירה את הציונות [...] הציונות האמתית, שאגף העבודה והרדיקלים הם באי כוחה הנאמנים, לא הרכינה ראשה ולא נתבטלה בפני 'הפני הבלתי ציוני' [...] נפגשנו היום עם אב. כהן [קאהאן] [...] דברתי אתו על עזרתו ועזרת הפורוורטס במלחמתנו לרכוש הפועלים וההמונים הרחבים באמריקה [...] הוא ציין את הקושי של התנגדות רוב חבריו בהנהלת הפורוורטס, אך הבטיח עזרתו. לדעתו אהדת המוני הפועלים למפעלנו הולך וגדול.[108]

106. שם, 26.10.1929, עמ' 1.
107. Knee (above note 92), p. 209
108. יומני בן־גוריון, 15.8.19291, אב"ג. 'פני' – כלומר המטבע הבריטי.

ביומנו של בן־גוריון נמצאת גם השורה הלקונית הבאה, המופיעה לפתע פתאום בין עניינים רבים שיושב־ראש ההסתדרות ייחד להם מילים רבות: 'התקבלה טלגרמה שכהן [קאהאן] יבוא לארץ'.[901] המברק נשלח ממערכת פארווערטס ואִפשר לבן־גוריון ולשותפיו להתכונן היטב לביקור החשוב. פארווערטס דיווח על לפחות חלק מההכנות שהחלו לפני יציאתו של קאהאן לכיוון פלשתינה. כך למשל סיפרה כותרת בעמוד הראשון על 'בנקט' לכבוד קאהאן שארגנה 'משלחת הפועלים הפלשתינית', שעשתה באירופה לכבוד ישיבת 'הסוכנות'. באירוע חגיגי זה, נכתב בפארווערטס, 'שיבח בן־גוריון את מאמריו ההוגנים והמצוינים של קאהאן שהשפיעו לטענתו השפעה גדולה על "פועלי־ציון" בעולם כולו. קפלנסקי בירך את קאהאן והכתירו כזקן הסוציאליסטים ובו בזמן גם כצעיר ביותר וכסוציאליסט היהודי ומנהיג הפועלים הגדול ביותר'.[110]

קאהאן שוב סייר בארץ לאורכה ולרוחבה, ויחד עם מאמציו להבין את הסכסוך היהודי־ערבי ייחד תשומת לב מרובה לעשייה החלוצית בכלל – הוא ביקר בין השאר בעין חרוד ובבית אלפא[111] – ולהתארגנותם להגנה עצמית בפרט. מאמר ארוך מאוד שפורסם כמה חודשים אחר־כך יוחד לדרך שבה '40 חברי חולדה התגוננו כנגד 2000 פורעים'.[112] הוא דיווח בשמחה גלויה ש'בכל יום מגיעה קבוצת חלוצים. לפעמים מגיעים מאה בבת אחת'. חדשות טובות במיוחד הגיעו מברית־המועצות דווקא: 'בקרוב תגיע משם קבוצה של 500 חלוצים'.[113]

שבועיים וחצי לאחר בואו שם קאהאן פניו מערבה. שוב ארגנו מנהיגי ההסתדרות 'בנקט' לכבודו של קאהאן, הפעם בתל־אביב. בן־גוריון אמר כמה מילים וברל כצנלסון נשא נאום קצר. 'מכיוון שאסור לצאת לרחוב אחרי 9 בערב', הסביר פארווערטס, 'רוב הזמן ניתן לקאהאן, שבירך את מארחיו על האידאליזם וההקרבה של הפועל היהודי בפלשתינה'.[114] ערכיו של הפועל הציוני עמדו כזכור במרכז 'הסימפטיה' שיבטא קאהאן בנאומיו בניו־יורק. אלא שאם אל מול הסוציאליסטים היהודים בארצות־הברית הוא היה חייב להביע בחריפות את התנגדותו לציונות כפתרון לשאלה היהודית, הנה בתל־אביב הוא הבליע את הביקורת הזאת מעשה אמן. 'קאהאן דיבר בפתוס, והכול הקשיבו לו בדריכות. הוא סקר את כל מה שהספיק לראות ואיזה רושם עשו עליו הדברים. הוא טען שמגוחך להאשים את השלטונות בארגון הפוגרומים גם אם נכון שהם לא פעלו כיאות, והוא מתח ביקורת על הקיצוניות של ז'בוטינסקי'. אך במרכז דבריו עמדו דברים אלה:

109. שם, 8.9.1929.

110. פארווערטס, 16.8.1929, עמ' 1.

111. תמונות של עין חרוד, שם, 29.8.1929, עמ' אחרון; ומאמר גדול על 'ההתיישבות הגלילי־אנערית בית אלפא' [כך], שם, 19.1.1930, המוסף למדע, ספרות ואמנות.

112. שם, 5.1.1930, המוסף למדע, ספרות ואמנות.

113. שם, 25.9.1929, עמ' 5.

114. שם, 7.10.1929, עמ' 1.

כשרואים מה עשיתם כאן, אי־אפשר שלא להביע התלהבות ואי־אפשר כבר לדבר נגדכם. הצרה היא שהציונות נתפסת כשואפת ליותר מדי, ורוב האנשים חושבים לגביה שמדובר בפנטזיה. אלא שהיום הציונות מגבילה עצמה למעשים. והמעשים הם ממשיים. ה'הגנה' מוכרת רק מעט בעולם, אבל היא רוכשת לה מעריצים. הציונות היא עניין חדש אצל היהודים. זו דת ללא־דתיים. מעין כותל מערבי חדש. קודם היא היתה כמו קרוב עני מאוס. אבל היום היא עשירה במעשיכם, והקרובים שקודם לכן הפנו לכם עורף, עומדים היום ותומכים בכם.[115]

הפער בין דבריו של קאהאן בתל־אביב לבין דבריו בניו־יורק הושפעו למדי מסדר היום הפוליטי־האידאולוגי של הסוציאליסטים היהודים בניו־יורק, ובראשו מאבקם החריף בקומוניסטים. המעיין בפארוווערטס של הזמן ההוא לא יוכל שלא לראות שהמאבק בקומוניסטים האפיל על כל עניין אחר, ובכלל זה אלה שתוארו לעיל, וכן על נפילת הבורסה שהתרחשה ממש בימים שבהם שב קאהאן לעירו, שבניגוד למה שאפשר לצפות על־פי השכל הישר תפסה בפארוווערטס מקום שולי.

המתקפה על הקומוניסטים דמתה למתקפתו של פארוווערטס על הציונות לפני שנת 1917. היא התנהלה נגד הרעיון, המעשה, התומכים, התופעות המקומיות ואלה שמעבר לים. את מקומה של פלשתינה תפסה ברית־המועצות; את מקום הציונים תפסו הקומוניסטים; את מקום ארגוני הציונים בניו־יורק תפסו איגודים וארגונים קומוניסטיים בניו־יורק; את הטעות הציונית של פעם תפסה הטעות הקומוניסטית.

בסוף אוקטובר 1929 ייחד פארוווערטס מאמר מערכת ל'עשר שנות קומוניזם באמריקה'. העורך הציע לראות בתאריך זה 'יום אבל'. עם זאת, אופטימי תמיד, הוא גם הציע לפועלים 'תומכי הקומוניזם לא להתייאש. שכן במוקדם או במאוחר הם יבינו שמקומם באיגודים ובמפלגה הסוציאליסטית'.[116] מאמר זה יש לראות גם כשהוא לעצמו – הוויכוח הערכי בין מה שייצגו שני המחנות – וגם בהקשר המקומי והעולמי. בהקשר המקומי, מאמר זה הוא עוד חוליה בשרשרת ארוכה של פרשיות ספציפיות של מאבקי כוח בקרב הנהגות איגודים למיניהם. פארוווערטס ידע להזהיר איגודים שעמדו בסכנת השתלטות מצד קומוניסטים, ולא הסתיר את שמחתו לנוכח נצחונות של סוציאליסטים.

בממד המקומי היה מדובר גם בפרשיות כמו פשיטת הרגל של 'המסעדה הקומוניסטית ביוניון סקוור', שנקלעה לחובות בגובה 130,000 דולר.[117] יומיים לאחר מכן תיארה כתבה ארוכה את 'סבלם של קורבנותיהם העניים' של שני קואופרטיבים קומוניסטיים שפשטו את הרגל.[118] למחרת יוחד מאמר מערכת לנושא, ובו הודגשה צביעותם של הקומוניסטים

115. שם, עמ' 8.
116. שם, 27.9.1929, עמ' 6.
117. שם, 22.12.1929, עמ' 1.
118. שם, 24.12.1929, עמ' 3.

והפער בין דיבוריהם למעשיהם.[119] ׳ידיעה אחרת, אף היא בעמוד הראשון, סיפקה עוד דוגמה לצביעות הזאת בדווחה ש׳בעלי בתים׳ קומוניסטים בניו־יורק פונים לקבל סעד ממערכת המשפט ׳הקפיטליסטית׳ במאבקיהם בדיירים.[120] בפרשייה דומה דיווח העיתון על ׳קליקה קומוניסטית׳ שהתכוונה להשתלט על שיכון קואופרטיבי בברונקס ׳ולגזול את כספם של כמאתיים דיירים לא קומוניסטים׳. מאמר המערכת באותו היום יוחד לעידוד איגוד הפרוונים במאבקו ב׳איום הקומוניסטי׳.[121]

על ההקשר העולמי מלמדת הכותרת של מאמר מערכת שראה אור בזמן שקאהאן עשה דרכו מאירופה ארצה: ׳מוסקבה, הקומוניסטים באמריקה והפוגרומים בפלשתינה׳.[122] המאמר נשען על שמועות שהגיעו מפלשתינה ולפיהן קומוניסטים אחראים להסתה שהביאה למאורעות, שמועות שאחר־כך הופיעו בדוח של המשטרה הבריטית.[123] אך חשובים מהשמועות מהמזרח התיכון היו מעשיהם של קומוניסטים יהודים במזרח ניו־יורק, שעל־פי ידיעה בעמוד הראשון עסקו גם הם בהסתה נגד יהודי פלשתינה, הציגו את המאורעות כ׳התקוממות עממית מהפכנית׳ של פרולטריון ערבי נגד משעבדיהם היהודים והאפנדים, ואספו תרומות למען ׳המהפכנים הערבים׳.[124]

׳הפוגרומים בפלשתינה והקומוניסטים׳ היתה כותרתו של מאמר מערכת נוסף, ובו נכתב ש׳אם היו אומרים לנו לפני כמה שבועות שהקומוניסטים באמריקה ובהם היהודים ישלחו תרומות לפורעים הערבים היינו צוחקים. אבל זה בדיוק מה שקרה. אין תחתית לביצת האידיוטיזם והחזירות הקומוניסטית!׳.[125] מקורה של ׳החזירות׳ הזאת היה כמובן מוסקבה. פארווערטס, עם קשר או בלי קשר לאירועים בפלשתינה או ברחובות ניו־יורק, הביא מספר גדול של ידיעות שציירו את כל מה שקרה בברית־המועצות בכלל ובנוגע ליהודיה בפרט בצבע שחור ביותר. במסגרת זו אין אלא להביא כמה דוגמאות הממחישות את העניין: מאמר מערכת דן ב׳סכנת האנטישמיות בברית־המועצות׳; במדור באנגלית הופיע מאמר ביקורת על כך שבברית־המועצות יש נטייה לשבור את כל המסגרות החברתיות הקשורות לענייני אישות על סמך הטענה שהתונה ואהבה הן המצאות בורגניות; כותרת בעמוד הראשון דיווחה ש׳קומוניסט ירה בנשיא מקסיקו ופצע אותו׳; למחרת דיווח העמוד הראשון על הבושה שנגרמה למוסקבה כאשר ׳ממשלת מקסיקו עצרה את השגריר הסובייטי׳; ׳מוסקבה ביטלה סקציה יהודית של המפלגה הקומוניסטית׳, קראה כותרת אחרת; עיתונאי גרמני שביקר בברית־המועצות סיפר על ׳חוסר שקט ופחד בשל הקומוניזם החדש של סטלין׳; עוד כותרת

119. שם, 25.12.1929, עמ׳ 6.
120. שם, 25.1.1930, עמ׳ 1.
121. שם, 13.2.1930, עמ׳ 1, 6.
122. שם, 4.9.1930, עמ׳ 4. וראו מאמר מערכת דומה, שם, 10.9.1929, עמ׳ 4.
123. שם, 27.10.1929, עמ׳ 1.
124. שם, 28.8.1929, עמ׳ 1; 29.8.1929, עמ׳ 1.
125. שם, 31.8.1929, עמ׳ 8.

דיווחה על 'תוכנית חומש של הקומוניסטים לעקור את אלוהים', תוכנית שבמסגרתה יתנהל 'מאבק מיוחד נגד המצה וחג הפסח'; כותרת אחרת סיפרה על 'עלילות' שמעליל העיתון עמעס על ארגוני הסיוע היהודים ג'וינט ואורט; עוד אחת על 'שני רבנים מלנינגרד [ש] הושמו בבית־הסוהר מכיוון שכתבו לרב בארצות־הברית'; וגם על 'קומוניסטים מכובדים ומפורסמים בגרמניה [ש]מחו על הדיקטטורה של מוסקבה'.[126] המסקנה של כל אלה סוכמה במאמר בשפה האנגלית: 'סטלין צודק', נאמר בו, 'כאשר הוא טוען שהסוציאליסטים הם בני הפלוגתא הראשיים שלו'. ואכן, 'אין סוציאליזם בלא חופש כפי שאין בולשביזם עם אופוזיציה. הבולשביזם הוא סטטי, מוחלט ושרירותי. בסוציאליזם הפרט הוא המקור לכל הרשויות ואנשים לא קיימים בשביל הסוציאליזם, אלא להפך'.[127]

באותו הזמן שתקף פארווערטס את הקומוניזם על כל היבטיו וזירות הפעולה שלו, הקימו 'החלוצים האידאליסטים' בארץ־ישראל את מסגרתם הפוליטית הסוציאליסטית באופן הדמוקרטי ביותר. מאמר ארוך מאוד תיאר את השתלשלות הדברים שהביאה להקמת 'מפלגת פועלי ארץ־ישראל' בינואר 1930. המאמר פתח בעלייה השנייה והסביר את מטרותיה; התמקד במתח שבין סוציאליסטים לבלתי־סוציאליסטים בקרב החלוצים; תיאר את ההתפתחויות בזמן המלחמה הגדולה בכלל ואת השלכות כיבוש הארץ בידי 'הגדודים העבריים' בפרט; הביא את סיפור הקמת ההסתדרות בשנת 1920; את ייסוד **דבר** חמש שנים אחר־כך; ואת המשא־והמתן בישורת האחרונה שהביאה להקמת המפלגה הזאת, שקיומה הוא 'דבר חשוב לתנועת הפועלים ולאוכלוסייה היהודית בכללותה', שכן היה ברור לכול כי 'הפלגנות' בת 52 השנים היתה 'בזבוז אנרגיה'.[128]

עתה, כשהציונות בארץ־ישראל שילבה בתוכה 'אידאליזם והקרבה' של 'חלוצים', 'הגנה עצמית' שלא היתה מביישת את הבונד, וסוציאליזם דמוקרטי מובהק וקונסטרוקטיבי, קל היה לקאהאן להביע את עמדתו 'הבלתי־ציונית' באופן פרו־ציוני עוד יותר. לצדו עמדו 70 שנותיו שלא פגעו כהוא זה בחיוניותו ובמרצו הציבורי, מהן 48 בארצות־הברית, 40 שנה בספרות ובעיתונות היידיש והאנגלית, ו־27 שנים כעורכו הבלתי־מעורער של פארווערטס. כמו כן עמדו לצדו כמה ביקורים באירופה, שם פגש אישים מפורסמים, ושני ביקורים מתוקשרים בפלשתינה בכלל ובקרב תנועת הפועלים היהודית הנמרצת שפעלה שם, בפרט.

מצויד בכל הנכסים הללו חתם קאהאן את הוויכוח הנוגע לציונות. נאמן לקו 'הבלתי־ציוני' יכול קאהאן לשאת נאומים חותכים בנושא, גם לנוכח האופוזיציה מבית שלרגע לא שקטה ולא ויתרה על השקפת עולמה. אופוזיציה זו הנהיג בהגינות צביון, שטען כנגד סיכויי

126. ההפניות בהתאמה: שם, 9.12.1930, עמ' 6; שם, המדור באנגלית; 10.2.1930, עמ' 1; 11.2.1930, עמ' 1; 13.2.1930, עמ' 1; 15.2.1930, עמ' 1; 17.2.1930, עמ' 1 ('עמעס' – הצורה הפונטית שלפי האידאולוגיה הקומוניסטית היה נכון ליישם גם לכתיבת המילה 'אמת'); 27.2.1930, עמ' 1; 28.2.1930, עמ' 1.

127. שם, 7.12.1930, המדור באנגלית, מאמר מאת נתנאל זאלוביץ'.

128. שם, 6.2.1930, עמ' 3.

הציונות טענות כבדות משקל. בזמן ה'מאורעות' טען למשל, כי 'עצם העובדה שהערבים יכולים לעשות פוגרום מתי שנראה להם, מוכיחה שהם בעלי הבית האמיתיים של הארץ. על מכשול זה לא יכולה גם "הסוכנות" להתגבר'. 'הציונים' כתב, 'אמרו שהם זקוקים לתמיכה של העם היהודי', אך 'יותר סימפטיה ממה שהם מקבלים עכשיו מיהודי אמריקה הם לא יזכו לקבל', ולכן, 'המכשול לציונות הוא לא בעם היהודי אלא בפלשתינה'.[129]

דברים שנכתבו בעיצומם של 'מאורעות' נכתבו גם אחרי עידנא דריתחא. 'נרצה או לא', כתב צביון באחד ממאמריו, 'הציונות יכולה להתקיים רק על הכידונים הבריטיים', וניבא כי 'הפוגרום שהיה אינו הראשון וגם לא האחרון'.[130] באחד ממאמריו במדורו השבועי 'אינטרסים יהודיים', פנה לאלברט איינשטיין, אחד המפורסמים שבקרב 'הבלתי־ציונים', לאחר שזה הזהיר את הציונים 'לבל יהפכו לשוביניסטים כמו תנועות לאומיות אחרות'.[131] צביון תהה כיצד חושב איינשטיין 'להביא שלום לפלשתינה כאשר היהודים קונים אדמה ומגרשים באמצעות המשטרה הבריטית את האיכרים הערבים?'. במילים אחרות הוא הקשה: 'כיצד רוצה איינשטיין שהציונות המדינית תחדל להיות פוליטית?'.[132]

חשוב להדגיש בנקודה זו, שצביון, לפני קאהאן, ביקר בארץ־ישראל. כמו קאהאן הוא עשה זאת בסוף ביקור באירופה ליעדים עיתונאיים וסוציאליסטיים, וכמו קאהאן אף הוא הגיע לירושלים ברכבת לילה מקהיר. אלא שלא כמו קאהאן, צביון בא לבקר את 'ארץ־ישראל' ולא את 'פלשתינה'. מבחינתו ההבדל בין השתיים היה חד וברור:

> סביב המילה 'ארץ־ישראל' טוויתי בימי 'החדר' שלי חלומות פנטסטיים [...] 'פלשתינה' היא מילה פוליטית חרבה, שאינה מדברת לא אל הלב ולא אל הנשמה. 'פלשתינה' מזכירה רק תנועה פוליטית, שבה אינני מאמין. אבל ארץ־ישראל מלאה רומנטיקה, פנטזיה, חלומות וגעגועים. אני נסעתי לארץ־ישראל.[133]

עדותו של צביון שוב שמה בספק גדול את הפרשנות הרווחת אצל סורין ואצל רבים אחרים בדבר ה'אקולטורציה' כהסבר ראשי להבנת פועלם של הסוציאליסטים היהודים בארצות־הברית. הנה קאהאן וצביון, שותפים לא רק לאותה ביוגרפיה, לאותה תנועה, לאותה סביבה ולאותו עיתון, רואים את פועלם – ובתוכו את הביקור בארץ־ישראל או בפלשתינה – באופן מנוגד למדי. ההסבר הלשוני הזה חייב לחרוג ממדי הזהות הפופולריים והנוחים כל־כך – אל עבר הממד הפוליטי.

129. שם, 24.81929, עמ' 3.
130. שם, 21.10.1929, עמ' 7.
131. פארווערטס גם פרסם ידיעה ש'עיתון ערבי פרסם מכתב מאת איינשטיין על השלום בפלשתינה', שם, 28.1.1930, עמ' 1.
132. שם, 16.11.1929, עמ' 3.
133. צביון, פאר פופציק יאר, עמ' 432-433.

בשנת 1931 שוב עשה צביון באירופה. הוא ביקר בפולין וסיקר את הקונגרס הציוני הי"ז שהתכנס בבאזל ואת קונגרס האינטרנציונל הסוציאליסטי שהתכנס בווינה. קאהאן הותיר אותו בעמדת האופוזיציונר, וצביון לא היסס לכתוב בחריפות נגד התנועה הציונית. במאמר שכותרתו 'השוואה בין שני הקונגרסים' הסביר צביון כי בעוד עתידה של התנועה הסוציאליסטית הוא בידי חבריה בלבד, הנה עומדת התנועה הציונית 'חסרת ישע', וסיכויי התפתחותה תלויים אך ורק בגורמים אחרים, כמו 'בריטניה או ז'בוטינסקי'.[134]

על רקע אופוזיציה נמרצת ומשכנעת זו, מהלכו של קאהאן בולט עוד יותר. כאמור הוא רתם את כל נכסיו הציבוריים כדי להביא סוף־סוף לתמורה מתמדת בדעת הקהל היהודית באמריקה בכל הנוגע לציונות ולארץ־ישראל. דרכו להצלחה דמתה לדרך שבה השיג את נצחונותיו הציבוריים הקודמים: פובליציסטיקה עשירת מבע ותוכן, שכבר עמדנו עליה לעיל, וכינוסי עם המוניים – ועל כמה מהם נעמוד להלן.

פארווערטס בעמודו הראשון הזמין את הציבור להשתתף 'בכינוס פועלים יהודים לטובת פלשתינה, שינאמו בו אישים שונים, בין השאר יו"ר ה־AFL,[135] מנהיג המפלגה הסוציאליסטית האמריקנית נורמן תומס, מנהיגי איגודים, מנכ"ל **פארווערטס** הלל רוגוף ונציג ההסתדרות הכללית של העובדים בארץישראל'.[136] היעדרותו של קאהאן נבעה כמובן מהיותו באותו הזמן בדרכו לציון.

על נאומו הפומבי הראשון עם שובו לניו־יורק עמדנו לעיל.[137] על משמעות השינוי בדגשיו עמד קאהאן בנאום אחר, במסיבה לכבוד שובו, ובו דחה את הטענה כי נוצר בתנועה הסוציאליסטית 'פילוג' בשל שאלת הציונות. הוא לא סבר שחגיגיותו של האירוע היא סיבה להימנע מדברים נחרצים. הוא 'לא הבין' את הביקורת של הבונד על האהדה שמגלה **פארווערטס** לציונות, 'שהרי הבונד היה הראשון ששילב תביעות מעמדיות ולאומיות'. כתב **פארווערטס**, שהביא מדברי העורך הראשי, סיפר שקאהאן המשיך לחשוב 'לטעות את הטענה שהציונות היא פתרון לבעיה היהודית בכללותה, אך הוא התרשם עמוקות מנקיון לבם, מרצם והתלהבותם האידאליסטית של הפועלים בארץ־ישראל – שכן הוא ביקר בעין חרוד, בעוד קבוצות וגם בתל־אביב – וגם של מנהיגיהם דוד בן־גוריון, ברל כצנלסון ונוספים'.[138]

באירוע ציבורי אחר נדרש קאהאן לפסימיות הרציונלית מבית־מדרשו של צביון. על השאלה 'האם ייתכן שלום בין ערבים ליהודים', ענה קאהאן תשובה חד־משמעית: 'ייתכן'. את הפוגרומים תלה קאהאן ב'אנטישמיות', הנובעת 'כידוע מפערים כלכליים'. על־פי התרשמותו הבלתי־אמצעית טען קאהאן כי 'הערבים הגרים בשכנות ליהודים נהנים מרמת

134. **פארווערטס**, 21.8.1931, מופיע אצל צביון, **פאר פופציק יאר**, עמ' XLI.
135. 'פדרציית העבודה האמריקנית', נוסדה בשנת 1882.
136. **פארווערטס**, 7.9.1929, עמ' 1.
137. שם, 26.10.1929, עמ' 1.
138. שם, 3.11.1929, עמ' 1.

חיים גבוהה יותר ושומרים על יחסי שכנות טובים. הפוגרומים הרי נבעו מהסתה של פריצים ושל קומוניסטים ומכאן התשובה ברורה. שלום ייתכן'.[139] עולה מדבריו שתנאי לשלום הוא פיתוח כלכלי, ואמנם דבריו של קאהאן בעניין זה משלבים הן את הסוגיה הזאת והן את הערצתו המוצהרת למי שבכוחו להביא קדמה:

'בביקורי הקודם לפני ארבע שנים לא סברתי שאפשר להפריח את הארץ הזאת. עכשיו ראיתי כיצד הם עושים זאת. לא צריך להיות אגרונום כדי להיווכח בכך. הם הצליחו לחבר את המדע לאדמה ומחיבור זה התקבל גן מושקה. לואיס מרשל אמר לי בזמנו שהדבר אפשרי ואני ראיתי זאת. רוטנברג עשה זאת עם הירדון [כך] והירמוק'.[140]

'המעיין של התנ"ך', סיכם קאהאן, 'התאחד עם המדע'.[141] התלהבותו הפומבית של קאהאן מ'הם', כלומר 'החלוצים', גרמה לו להשוותם ל'גיבורים הבונדיסטים שהגנו על היהודים מהפוגרומים ברוסיה'. את ההצלחה בארץ־ישראל יכול הקורא להעמיד מול 'משבר הליברליזם באירופה ובאמריקה', ככותרתו של מאמר המערכת באותו היום, שחזה כי פתרונו של 'משבר הליברליזם' יהיה ב'סוציאליזם הדמוקרטי'.[142]

בנאום אחר לפני פועלים, שנועד בין השאר לארגן סיוע ל'פועלי פלשתינה' ושהוכתר בפארוועדטס בתואר 'היסטורי',[143] הגדיר קאהאן את מטרת נסיעתו האחרונה. 'התעניינתי בשלושה דברים: יחסי יהודים-ערבים, ההגנה העצמית היהודית, וסיכויי ההתיישבות'. קאהאן שב על הנוסחה הסוציאליסטית הישנה ולפיה 'הדת היא עניין פרטי' וכך גם 'הרגש שיש לסוציאליסט כלפי ארץ־ישראל', ולמען הסר ספק הדגיש שעל 'בוני ארץ־ישראל' הוא מביט 'לא כעל ציונים אלא כעל מרטירים'. ובשורה התחתונה: 'היחסים בין היהודים והערבים הפשוטים מצוינים. ה"הגנה" היתה מרשימה, וההתיישבות היהודית היא הוכחה שאפשר להפריח את הארץ הזאת. אני סוציאליסט ולכן אני נגד המופתים והאפנדים ובעד הפועלים היהודים והערבים'.[144]

לקשרים החמים שנוצרו עם מנהיגי תנועת העבודה הציונית בעת ביקורו של קאהאן בארץ־ישראל היתה כאמור חשיבות לשני הצדדים. בשנת 1930 הפליג בן־גוריון מערבה. הפעם היה זה תורו להתקבל בחום אצל מנהיגי תנועת הפועלים היהודית בניו־יורק. מטרותיו עלו בקנה אחד עם אלה של מארחיו:

139. שם, 12.11.1929, עמ' 3.
140. שם, 12.11.1929, עמ' 3. א באוואסערטער גארטען.
141. שם.
142. שם, 1.12.1929, עמ' 1, 6. וראו סדרת מאמרים של חיים ליברמן, כתב פארוועדטס בפלשתינה, שם, 2.12.1929, עמ' 3; 4.12.1929, עמ' 7, 9. וגם מאמרים של שפיגלמן, 26.12.1929, עמ' 5; 31.12.1929, עמ' 4.
143. שם, 2.12.1929, עמ' 1.
144. שם, שם.

לאמריקא הגעתי לאחר שמונה ימים באניה [...] הראשון שפגשתי באניה היה בוטוויניק מהפורוורטס [...] ניו־יורק כשהיתה לפני 41 שנה [...] אותה העיתונות, אותם האנשים [...] העיתונות קבלה פנינו יפה [...] הפורוורטס נתן את המאמר באופן נאה [...] כהן [קאהאן, א"מ] קבל אותנו בשמחה ובסבר יפה [...] הוא דורש – ובצדק גמור – את כניסת חברינו למפלגה הסוציאליסטית. עד כמה גדול כוח האינרציה! מה מעכב את כניסת חברינו? פוליטיקה מיוחדת אין להם פה [...] מלבד זאת אין חבר יכל להתקבל לפורוורטס אסוסייאיישין אם אינו חבר במפלגה ואנשי הבונד מתאמצים לתפוס את האסוסיאיישון.[145]

דברי בן־גוריון מבטאים לא רק סימפטיה אישית לאנשי פארווערטס אלא הדדיות פוליטית: כיבוש 'איגוד הפארווערטס' בידי חברי פועלי־ציון באמריקה יכול לשרת הן את האינטרסים של קאהאן – כזכור, זמן קצר לפני כן התעמת קאהאן עם האנטי־ציונים שהיו הרוב בארגון שהיה פורמלית 'בעל־הבית' שלו – והן את אלה של בן־גוריון. כיבוש 'האיגוד' היה ביטוי לאסטרטגיית 'כיבוש הקהילה' שהיתה נר לרגלי התנועה הציונית מראשיתה.[146] במילים אחרות, הפוליטיזציה של פועלי־ציון אל עבר המפלגה הסוציאליסטית האמריקנית פירושה היה אמריקניזציה של הציונות ובלתי־ציוניזציה של הסוציאליזם היהודי גם יחד.

לבן־גוריון היה יעד נוסף לצד היעד הפוליטי הזה. בעמוד הראשון של פארווערטס ננקב הסכום '350,0000 דולר' שהיו אמורים להיאסף 'לטובת הפועלים בארץ־ישראל', באמצעות כינוס המוני בראשות 'קאהאן ונורמן תומס'.[147]

בכנס עצמו נשאו דברים 'שלושת נציגי הפועלים מארץ־ישראל: בן־גוריון, דוד ברץ וחנה צ'יזיק'. כאשר הציגם כינה אותם קאהאן 'גענוסען', כלומר 'חברים למעמד ולתנועה', מושג האחווה החשוב ביותר של תנועת הפועלים באשר היא. כתב פארווערטס הגדיר את נאומו של בן־גוריון 'מבריק'. בן־גוריון עמד על 'כל המשברים שעברו על ארץ־ישראל וכיצד מכל משבר יצאו היהודים קדימה'. בפתיחת נאומו אמר קאהאן, שהוא 'לא מאמין שבכל העולם יש סוציאליסטים טובים יותר משלושה אלה'. קאהאן דיבר 'בחום ובהומור' על כך שלפני 50 שנה, כאשר החלו 'יהודים לצאת מרוסיה הם התפלגו בין "אמריקנציקים" לבין "פלשתינציקים"'. אך היום 'אין סיבה לשנוא את הצד השני'. עוד סיפר קאהאן כי בעת ביקורו בווילנה, 'עיר הולדתו, לאחר 38 שנה, ואף שהוא לא שכח אותה, לבו פעם בחוזקה'. כך בדיוק קרה לו בבואו לתל־אביב. אף שלא נולד בה, 'לבו הצטמרר וריחף'.[148]

145. יומן בן־גוריון, 7.12.1930, אב"ג.

146. ראו המושג 'כיבוש הקהילה' כפי שמופיע אצל תיאודור הרצל, עניין היהודים: ספרי יומן, א, ירושלים 1999, עמ' 40, 510; ב, 1898-1902, עמ' 621, 489.

147. פארווערטס, 1.12.1930, עמ' 1. נורמן תומס היה מנהיג המפלגה הסוציאליסטית האמריקנית.

148. שם, עמ' 5, 'געטיאכקעט, געציטערט, געפלאטערט'.

את דבריו סיים קאהאן בקריאה שלדברי כתב העיתון 'חשמלה את האולם': 'פועלי־ציון, הצטרפו נא למפלגתנו! דלתותיה פתוחות לפניכם, הצטרפו!'.[149] הוועידה ננעלה בהחלטה המגנה את הספר הלבן – לדעת קאהאן מדיניות בריטניה 'הביאה לידי כך שלפחות 90% מקוראי הפארווערטס הפכו לתומכי פלשתינה' – ובהחלטה התומכת ביישוב בכלל, ובפרט

> בעשרות אלפי הפועלים המאורגנים בארץ־ישראל להם שלוחה ברכתנו כמו גם לעשרות אלפי החלוצים בכל הארצות; ובהתחייבות רצינית שתנועת הפועלים היהודית המאורגנת באמריקה, יחד עם המון היהודים בעולם כולו, עומדת לצד 'ההסתדרות', במאבקה למען הגירה חופשית והתיישבות, בכל שטחה של ארץ־ישראל, כולל עבר הירדן, התיישבות שתתקיים על יסודות העבודה והצדק החברתי, וברוח אמיתית של שותפות אינטרסים עם ההמון הערבי.[150]

סוף דבר

כדבריו של צביון, 'ארץ־ישראל' היתה דבר אחד, 'פלשתינה' דבר אחר. כדבריו של מדם, 'רגש פרטי' זהו דבר אחד ו'רגש חברתי' זה דבר אחר לגמרי. כדבריו של מילץ', 'תקווה' היתה דבר אחד, 'הישגים בפועל' עניין אחר לגמרי. כדבריו של קאהאן, 'אי־אפשר שלא לסמפט את ההקרבה והאידאליזם של החלוצים', גם אם 'השכל' עומד בניגוד ל'רגש'. כדבריו של הלפרן, לפחות אחרי 1967, וככל הנראה לא יאוחר מ־1948,[151] בארצות־הברית נהיו 'כולם לציונים', אך הציונות האמריקנית המשיכה להיות 'אופוזיציה מתמדת'. במילים אחרות, בין שני ממדיה של הציונות – הממד המעשי, הקונסטרוקטיבי, הפוליטי, והממד הסמלי, הרגשי, הא־פוליטי – בחרה יהדות ארצות־הברית בדרך־כלל בממד השני. זו היתה המשמעות המעשית של 'הבלתי־ציוניות'. בתקופה הנדונה כאן, פועלי־ציון, שהפכו לאחדות־העבודה ואחר־כך למפא"י, הקלו על הסוציאליסטים היהודים בניו־יורק את מעברם מאנטי־ציונות לבלתי־ציונות. כפי שהראינו, גם בני הפלוגתא של קאהאן – שלא ויתרו על עמדתם האנטי־ציונית, אישים כמו קראנץ, מדם, מילץ' וצביון – ראו בציונות הסוציאליסטית תנועה מכובדת וראויה.

על יתרונותיה של בחירה זו עמד גם המנהיג הבולט ביותר של התנועה הציונית בשלב שבו הממד המעשי־הפוליטי שלה עמד במבחניו הקשים ביותר. בחודש יוני שנת 1937 עלתה

149. שם.

150. שם, 'אינטערעסען געמיינשאפט'.

151. Howe, *World of Our Fathers*, p. 542; Knee (above note 92); שיף (לעיל הערה 1); שגב (לעיל הערה 1).

לראשונה 'תוכנית החלוקה', ככל הנראה הנוסחה הפוליטית היחידה, שרק בה היה מקופל הסיכוי לעתידה של הציונות המדינית. לחבריו להנהגה כתב בן־גוריון את הדברים האלה:

'ירושלים לא תהיה למרכז קליטה המוני, אולם בצרוף ירושלים ואי־צרופה תלוי אולי גורל כל 'התוכנית'. גם כשנקבל התנאים הטובים ביותר מבחינת השטח, הגבולין והסמכות והבטחון – נעמוד בפני קשיים איומים: מלחמה מצד היאהודים, מלחמה מצד כמה ציונים נאמנים [...] יש רק דבר אחד שילהיב את העם היהודי. מ מ ש ל ה י ה ו ד י ת ב י ר ו ש ל י ם. מדינה יהודית אין בה הקסם מבלי ירושלים. ובכוחות האירציונליים שבזכותם נתקיימנו ובהם אנו פועלים – השם ירושלים עולה על כולמו. נגד מדינה יהודית שבירתה ירושלים רק שונאי־ציון מובהקים יוכלו לעמוד. [...] בשעה שליהודי – המיליונים היהודים שאינם יודעים מה זה שרון ומה זה עמק ואין להם כל הבנה בהשקאה ובחקלאות ובחשבון דונמים וכשרון קליטה – השם ירושלים הוא הכל. עם ירושלים – החלוקה תצליח, בלעדיה היא יכולה להיגמר בקטסטרופה לעם היהודי ובקלון לבריטניה. ואם אנגליה רוצה פתרון של כבוד ובר־תקווה עליה לתת לנו ירושלים, חלק של ירושלים.[152]

תרומתו של קאהאן לפרוגנוזה הבן־גוריוניסטית המפוכחת הזאת היתה הקהיית הצורך ב'מלחמה עם היאהודים', ושימוש 'בשם ירושלים' לצורך גיוס 'ההמונים', שעד עצם היום הזה 'אינם יודעים מה זה שרון ומה זה עמק ואין להם כל הבנה בהשקאה ובחקלאות ובחשבון דונמים וכשרון קליטה'. בעבורם, לפחות 'חלק של ירושלים הוא הכול'. כלומר 'כותל מערבי' ליהודי המודרני, סמל ורגש כבסיס ל'פולקיזם היהודי'. עם 'הקשיים האיומים' שעמדו לפני יהודים בארץ־ישראל לפני שנת 1937 ואחריה לא היה אלא להתמודד 'בחשבון דונמים ובכשרון קליטה'.

152. יומן בן־גוריון, 23.6.1937, אב"ג [ההדגשה במקור]. הקטע מופיע גם אצל מוטי גולני, ציון בציונות, תל־אביב 1992, עמ' 25-26.

הנוסחה החבויה של לנין בשאלה היהודית ונוכחותה בשיח הסובייטי־יהודי

מתתיהו מינץ

מאמרו של לנין 'הערות ביקורתיות בשאלה הלאומית' הוא לעניות דעתי מהחריפים והבוטים בפולמוסו נגד הבונד ובעלי הקונצפציה בדבר עדיפותה של האוטונומיה הלאומית הפרסונלית כפתרון לניגודים הלאומיים במדינות רבות לאומים.[1] עם זאת, חרף בוטותו, ואולי דווקא בגינה, הוא משקף את חיבוטיו של לנין בנושא בכל הזוקק ליהודים. עניינית נסב הוויכוח על בעיות הטיפול בשאלות המיעוטים הלאומיים בקיסרות האוסטרו־הונגרית ובאימפריה הצארית בטרם מלחמת העולם הראשונה. לנין לא העלים את העדפתו – מדינות גדולות, רבות לאומים – הן מבחינת היתרון שבהן לקידום המשק הקפיטליסטי, הן – וזה היה לדידו הצד הדומיננטי של הסוגיה – מנקודת המבט של האינטרסים של הפרולטריון המאורגן במאבקיו למיגור המשטר. הוא סבר כי אין ליישב את העימותים הלאומיים הרוגשים במדינות אלה וקורעים אותן פוליטית באמצעות הסדרי האוטונומיה הלאומית (התרבותית) הפרסונלית, בהאמינו כי אלה יגרמו לפיצול אוכלוסיית הערים על־פי המוצא הלאומי ויעודדו הקמת מערכות חינוך נפרדות וגיבוש מוצהר של קהילות לאומיות מבודלות. היערכות כזאת, סבר לנין, מן הדין שתפורר את האחדות הפועלית ותאיין את הסולידריות הפרולטרית הבין־לאומית.

אוטונומיה לאומית טריטוריאלית, לעומת זאת, היתה בעיניו הפתרון הראוי לבעיותיהן של האוכלוסיות הלאומיות היושבות מרוכזות במחוזות הלאומיים שלהן וגם, לטעמו, לשאלת הריכוזים האורבניים התעשייתיים הגדולים שהיו כאמור מעורבי אוכלוסין מבחינה לאומית. באוטונומיה טריטוריאלית, הסביר לנין, דין אופיים ושפתם של המוסדות הציבוריים

1. בעברית פורסם המאמר בקובץ: ולדימיר א' לנין, על השאלה הלאומית והלאומית־הקולוניאלית, תל־אביב 1960, עמ' 51-83. המקור ברוסית הוא: В. И. Ленин, 'Критические заметки по национальному вопросу', Полное Собрание Сочинений, издание пятое, Москва 1961, Т. 24, стр. 113-150. המאמר נכתב באוקטובר-דצמבר 1913, ופורסם באותה שנה ב־Просвещение, בטאונה העיוני של הסיעה הבולשביקית, שראה אור בפטרבורג בשנים 1911-1914 ובשנת 1917 בעריכתו של לנין [להלן: לנין, 'הערות ביקורתיות בשאלה הלאומית'].

והחינוכיים ייקבע מכוח אומת הרוב שעל שמה קרוי המחוז שבו העיר מעורבת האוכלוסין. האוטונומיה הטריטוריאלית תאפשר גם לשוות מראית־עין מעשית לזכות ההגדרה העצמית וההיפרדות של האומות שהיו משועבדות לשלטון האימפריאלי. ומדוע 'מראית־עין'? משום שלנין לא המליץ שהפרולטריון המאורגן (באמצעות מפלגתו המהפכנית) ייתן ידו לכל גחמה לאומית ויעודד היפרדות מדינית. לדידו היה חשוב להקנות זכות זו כביטוי עליון וקונסטיטוציוני לאופיו הדמוקרטי של השלטון. מטעם זה לא ראה לנין צורך להחליט מה תהיה הלשון הראשית של המדינה הפדרטיבית. בכפוף לתרחיש זה עשויה היתה כל אומה משועבדת (מלבד האוכלוסין היהודיים, ועל כך להלן) לכבוש לעצמה מעמד של שוויון וריבונות על פני חלק מן הטריטוריה הפדרטיבית ולממש בו את זכויותיה הלאומיות הסבירות, בתוך שהיא דבקה בעת ובעונה אחת באחדות הממלכתית הגדולה. קונסטלציה פוליטית כזאת היתה אפוא תקוותו המיוחלת של לנין.

היהודים, שנוכחותם בשתי הקיסרויות היתה גדולה ובולטת, לא התמצעו בדל"ת אמותיו של עקרון האוטונומיה הטריטוריאלית. הם ערערו את הביטחון ביעילותם של הפתרונות, ואפשר שטרדו את בטחונו של לנין. מחד גיסא, הם לא ישבו בשום טריטוריה ישיבה צפופה ורצופה (בכפרים ובערים גם יחד), וממילא לא יכלו לכבוש לעצמם זכויות ריבוניות טריטוריאליות כלשהן בתלכיד הפדרטיבי המוצע. מאידך גיסא, אף שהיוו רק 14.1% מכלל האוכלוסין של ביילורוסיה וליטא (והוא הדין בפולין) והיו מיעוט אבסולוטי,[2] הגיע חלקם בקרב האוכלוסייה האורבנית של ביילורוסיה וליטא ל־52%, ובפולין הקונגרסאית לכדי 35.4%, ומכאן שהיו רק מיעוט סטטיסטי יחסי באוכלוסייה הכללית לעומת הערים. כך היה גם בגליציה האוסטרית; עם חדירתם של גלי המודרניזציה לאירופה המזרחית, תהליך שהקנה משקל מכריע לתיעוש ולעיור, היו היהודים באזור זה לציבור הדינמי ביותר מבחינה כלכלית והמתוקשר ביותר, יחסית, מבחינה תרבותית. הם הפגינו נוכחות מכרעת בערים, שהיו מוקדי המודרניזציה של הטריטוריות הללו, ובדיעבד בלטו בשיעור הלכידות, הסולידריות והקומפקטיות שלהם. וככל שגדלו הערים ונעשו מתועשות יותר, הן נתברכו באוכלוסין יהודיים רבים יותר, מגובשים יותר משקית וציבורית. זאת ועוד: מודעותם לצוותא הלאומי שלהם היתה לאין ערוך ממשית ונחושה יותר ממודעותם של הציבורים הלאומיים השכנים להם. היטיב לבטא זאת זיגמונט נוסבּרֶכר (Nussbrecher), ממנהיגי המפלגה הסוציאל־דמוקרטית היהודית בגליציה (Żydowska partia socjalno-demokratyczna – ŻPSD), בעת הפולמוסים עם איגנצי דַשִׁינסקי (Daszyński), מנהיג המפלגה הסוציאל־דמוקרטית הפולנית (Polska partia socjalno-demokratyczna) בגליציה, על זכותם של הסוציאליסטים היהודים לקיים את ארגונם הפוליטי האוטונומי. וכך אמר:

2. ראו תוצאות מפקד האוכלוסין של 1897 ברוסיה על־פי: יעקב לשצינסקי, דאס יידישע פאלק אין צייפערן, בערלין 1922, עמ' 52 ואילך.

אנו מיעוט יחסי, ואולם ייחודו של המיעוט הזה נעוץ בזה שהוא מרוכז ט ר י ט ו ר י א ל י ת בערי גליציה. בערים רבות מהווים היהודים רוב אבסולוטי ביחס לאוכלוסין הפולניים והרותניים [אוקראיניים, מ"מ]. בעידן של תיעוש ופרולטריזציה של הערים היהודיות, הכרח להתחשב בריכוז הטריטוריאלי של היהודים בערים לא פחות מבהערכת אופיים כמיעוט.[3]

גם לנין היה ער לנוכחותה של העוצמה היהודית; ואולם, הוא נטה לאבחן בה אלמנטים שהיו נוחים לו, בהעדיפו את הפרספקטיבות של המאבק הפרולטרי. הוא השגיח דווקא בפרולטריון היהודי, בעירנותו לאינטרסים המעמדיים ובנטייתו לעשייה איגוד־מקצועית ומפלגתית מהפכנית. הפרולטריון היהודי נראה לו הגיס החשוב ביותר של הפרולטריון בטריטוריות הלאומיות השונות של תחום המושב. עוד יותר מכך התרשם לנין מן האינטליגנציה היהודית, שהטמיעה בשקיקה את הציפיות לדמוקרטיזציה ולסוציאליזם. ומשטפחו עובדות אלה על פניו ביקש לנין למלט עצמו מן הקושי בעזרת הטיעון השרירותי שהיהודים נטמעים בסביבתם הלאומית וייבלעו בה עד לבלי הכר בקצב סוחף ככל שתתקדם המודרניזציה. הוא היה משוכנע שהם כבר עשו זאת בצעדי ענק במערב החופשי, התרבותי, ואילו ברוסיה ובארצות נחשלות דומות התהליך כבר ער ותוסס ורק נבלם בשל תגרת ידם של שונאי ישראל למיניהם (הפוריישקביצ'ים).[4] הוא היה נחוש בדעתו לשכנע את קוראיו כי התהליך יואץ עם התקדמות המודרניזציה והתיעוש ובעיקר עם התמורות הדמוקרטיות.

בהרצאות שנשא במוקדי הפזורה של ההגירה הפוליטית הרוסית באירופה הִרבה לנין להדגיש את הציווי 'לדחוק את היהודים ממניין האומות',[5] בהטותו על־פי־רוב את הוויכוח לצד האינסטרומנטלי, ללמדך שכיבוד מודעותם הלאומית של היהודים והתמיכה ביעדיה הם פגיעה במאבק האינטרנציונלי לסוציאליזם ולדמוקרטיה. הוא גם גלש לכיוון הפולמוס בשאלה אם יש אומה יהודית. ב־1903 הוא שאל סימוכין מקארל קאוטְסקי, ההוגה המרקסיסטי הבולט של הסוציאל־דמוקרטיה הגרמנית (1854-1938), ומאלפרד נאקֶה, הוגה ופוליטיקאי צרפתי רדיקלי (1836-1916), ואימץ בשקיקה את טענתם כי באין טריטוריה משותפת ובאין לשון משותפת ('והיידיש איננה אלא ז'רגון'), היהודים אינם אומה.[6] בהקשר זה נוח היה לו לדבר

3. ההדגשות במקור. ראו מאמרי: 'לסוגיית המגמה הלאומית של הבונד', גלעד, יז (2000), עמ' טז. לנוסח המקורי בפולנית ראו: H. Piasecki, *Sekcja żydowska PPSD i żydowska Partia Socjalno-Demokatyczna*, Wrocław 1982, p. 257

4. ולדימיר מ' פורישקביץ' (1870-1920), בעל קרקעות, מנהיג האיגוד של העם הרוסי ומנהיג 'איגוד מיכאיל ארכנגל', חבר הדומות ה־2-4, השתייך לימין הקיצוני.

5. 'Вышибать евреев из числа наций'. ראו: 'התזיסים של לנין להרצאה בשאלה הלאומית שהושמעה בליאז' ב־2.2.1914', ולדימיר לנין, כתבים ברוסית, 24, מוסקבה 1961 (הוצאה חמישית), עמ' 382 ואילך.

6. לנין, 'מצבו של הבונד במפלגה', כתבים ברוסית, 8, מוסקבה 1959 (הוצאה חמישית), עמ' 73 ואילך.

על היהדות העולמית ולגחך לנוכח הטיעון בדבר היותם של יהודי גרוזיה, יהודי דגסטאן ויהודי ורשה מאוחדים לאומית. זאת היתה נוחות של שיח עוקף, שהרי למעשה היה עליו להתמודד עם עובדת היותם של יהודי אירופה המזרחית קבוצה לאומית מתוקשרת ומובחנת היטב, היושבת בצפיפות בטריטוריות אורבניות ומדברת בלשון משלה.

גם במאמר 'הערות ביקורתיות בשאלה הלאומית', שהוא עיקר ענייננו כאן, שב ונסמך לנין על קאוטסקי ואוטו באואר, אף כי הפעם נמנע מלדבר על שני התנאים ההכרחיים לשותפות לאומית 'מדעית', ובאשר ליהודים חזר והסתפק בקביעות שרירותיות למדי:

> היהודים בעולם התרבותי אינם אומה, הם נטמעו במידה רבה ביותר – אומרים ק' קאוטסקי ואוטו באואר. היהודים בגליציה וברוסיה אינם אומה. הם כאן, לצערנו, (ולא באשמתם, אלא באשמת הפורישקביצ'ים) עדיין כ ת . כזאת היא ללא עוררין דעתם של אנשים היודעים ידוע היטב את תולדות היהודים והמביאים בחשבון את העובדות הנ"ל.[7]

אינני יודע למי כיוון לנין בדברו על 'אנשים היודעים היטב את תולדות היהודים והמביאים בחשבון את העובדות הנ"ל'. התנועה הלאומית היהודית על מגמותיה השונות דווקא עלתה והתלכדה בקרב המקבץ המסיבי של יהודי תחום המושב הרוסי בגליציה וברומניה, והיא גם נפוצה בעולם עם ההגירה הגדולה של יהודים מאירופה המזרחית לארצות אירופה המערבית ומעבר לים, ליבשת אמריקה. המודרניזציה המתקדמת של רוסיה הוסיפה דחף להתעצמות נוכחותו של הציבור היהודי ולגיבוש מודעותו הלאומית עד כי במשקלם, במהותם ובעוצמתם לא נפלו תהליכים אלה מן ההתפתחויות שניכרו והלכו בקרב העמים השכנים ואף עלו עליהן. מלחמת העולם הראשונה עוד המריצה את התהליכים האלה בהפכה את יהודי אירופה המזרחית לגורם פוליטי שהצדדים הלוחמים טרחו לכבוש את אהדתו. יחסית לכוחם המספרי נחשפו היהודים כפוטנציה וכגורם חזק יותר ונחוש יותר לאין ערוך, ולא היה אפשר עוד לבטל את כוחם או להתעלם מהשפעתם הפוליטית על האינטראקציה בין הקבוצות הלאומיות והחברתיות ברוסיה הצארית. משקלן ונוכחותן של התביעות הלאומיות של היהודים במיקוח הציבורי ברוסיה ובאוסטרו־הונגריה דחפו אותם אל קדמת הזירה הפוליטית ובה בעת האיצו את ההסתייגות מהם ודחקו אותם למצבים קשים ביותר. ואולם המעורבות הפוליטית של היהודים ועלבון המשטמה אליהם רק חיסנו את מודעותם מול המתנכלים להם.

באותו זמן כבר עלתה ופרחה התרבות היהודית החילונית. הספרות בלשון היידיש היתה למצרך שלא היה אפשר להתעלם ממנו, צמחו והתרבו עסקי המו"לות היהודיים והעיתונות היהודית נפוצה בהיקפים מדהימים והיתה לבן־בית שאין לוותר עליו בקהילות היהודיות, מן הגדולות ועד הקטנות ביותר. על היידיש לא היה אפשר עוד לדבר כעל ז'רגון.

7. לנין, 'הערות ביקורתיות בשאלה הלאומית', שם, עמ' 125. ההדגשה במקור.

ההערה הגלמודה

כלום לא הבחין לנין בעוצמתה של הדינמיקה הזאת? לאחר עיון קפדני במאמרו 'הערות ביקורתיות בשאלה הלאומית', שהוא, אגב, המאמר האחרון בכתביו שבו התמודד עם הבעיה היהודית, מצאתי בו אמירה אולי חבויה בביטויה אבל ברורה בכוונתה, המעמידה בספק גדול את הזדהותו שלו עם התשתית העיונית שאימץ ולפיה היהודים הם כת, או עם היסקיו של סטלין שהיהודים הם 'אומה על הנייר', תופעה שהסוציאל־דמוקרטיה אינה צריכה לטרוח למענה ולחבר בעבורה פרוגרמות לאומיות. אמרתי 'הערה חבויה' שכן לנין נמנע מלפרשה בהרחבה, כמנהגו, ואינו מעתיר עליה מילים הרבה. הייתי גורס אף הערה 'גלמודה'.[8] הבה נעיין בה:

> ולבסוף, אין ספק, שעל מנת לסלק דיכוי לאומי כלשהו, יהא במיוחד חשוב לכונן מחוזות אוטונומיים, ולו בגודל קטן, בעלי הרכב לאומי אחיד ומיוחד, למען יוכלו בני הלאום הנתון המפוזרים בכל קצות הארץ ואף בכל קצות העולם, 'להתרפק'[9] על מחוזות אלה, לבוא עמם ביחסים שונים ובכל מיני בריתות חופשיות. כל זה איננו מוטל בספק. אפשר לחלוק על כך רק מנקודת ראות ביורוקרטית־מעובשת.[10]

הקטע נדרש 'לבני לאום חריגים' – ואין לנו סימוכין או מראה מקום המעידים כי לנין השגיח בהם קודם לכן ודן בהם בריש גלי, לא במאמר הנדון ולא בכל הפובליציסטיקה שלו.[11] והכוונה ל'בני לאום [...] המפוזרים בכל קצות הארץ, ואף בכל קצות העולם', ובלשון

8. שם, עמ' 28.
9. הנוסח הרוסי נוקט את הלשון тяготеть. התרגום ליידיש 'פילן א דראנג' נאמן למקור יותר מן התרגום העברי 'להיזקק'. ראוי יותר התרגום 'להתרפק'. משה סנה השתמש במובאה זו במאמרו 'תשובתי לחבר מירסקי', **כתבים**, ה (2002), עמ' 238 ('יזרמו אליה מכל קצווי הארץ'), וראו גם הערת העורך, שם, עמ' 406. התרגום של סנה הוא תרגום שרירותי לחלוטין. ביידיש הופיע המאמר בכרך 8 של **אויסגעווייליטע ווערק**, מאסקווע 1927. כותר המשנה של הכרך הוא: **נאציאנאלע און יידישע פראגע**. בעניין זה עוד נשוב לדון בהמשך.
10. את הנוסח ברוסית, ביידיש ובאנגלית ראו בנספח. ההדגשה שלי, מ"מ.
11. אחרי הוועידה העשרים פורסמה המהדורה החמישית של כתבי לנין, שנאמר עליה שהיא מלאה לעומת זו הרביעית. המהדורה הקיפה 55 כרכים וראתה אור בשנים 1985-1956. עם הפרסטרויקה נודע על הכוונה להוציא מהדורה חדשה, מלאה אף יותר, אבל הענין לא נסתייע. על בעיית הפרסום הממצה של כתבי לנין ראו: Richard Pipes, 'Introduction', *The Unknown Lenin*, Yale 1996, pp. 1-13. יש גם הוצאה רוסית שפרסמה מספר גדול יותר של תעודות שלא נודעו משל לנין, וגם שם מבוא החשוב לענייננו. ראו: В. И. Ленин, 'предисловие', Неизвестные документы 1891-1922, Москва 1999, стр. 1-12

אחרת – בבני לאום שאין להם טריטוריה ריבונית, ולא זו בלבד אלא שאין להם טריטוריה בכלל. ברם בני הלאום הזה סובלים, ככל יתר עמי המיעוט ברוסיה, מדיכוי לאומי, וחובה על דמוקרטים אמיתיים לסלק כל קיפוח, כל דיכוי לאומי. לצורך זה מציע לנין לכונן בעבור מיעוטים שכאלה מחוזות לאומיים, בתים לאומיים. מעשית יבוצע ויושג מצב כזה בדרך של עידוד והסבה מרצון (טרנספר) של חלקים מקרב אוכלוסיית המיעוט הזאת ממקומות מושבם העכשוויים למחוז המיועד כדי שזה יושתת על הרכב לאומי 'אחיד ומיוחד'. כך יחדל המיעוט הלאומי הנדון להיות נטול טריטוריה וייעשה לאומה שיש לה ריכוז טריטוריאלי, וחריגותו בפסיפס האומות תיפסק. משמע שאין לנין נרתע מלומר שאת שוויון הזכויות שלהם לא ישיגו עמי המיעוט המפוזר אבסולוטית מכוחה של הכרזה גרֵדא על שוויון אזרחי בין בני הלאומים השונים. ללמדך שלא תיתכן השגת שוויון מלא בין בני לאומים שונים אלא מתוך השוואת מעמדם בזיקה לקניין טריטוריאלי ולזכויות הריבוניות המעוגנות בו.

יתרה מזו, לנין גם מונה את היתרונות שינבעו מאליהם מתוך הלגאליות האוטונומית הטריטוריאלית שיכבשו לעצמם בני הלאום המפוזר. יתרון ראשון: בני הלאום הנתון, המפוזרים בכל קצות הארץ ואף בכל קצות העולם, יוכלו להתרפק על מחוזות אלה, יוכלו להצהיר על שיוכם ועל צמידותם למחוז כמולדת לאומית פוליטית שלהם. יתרון שני: הם יוכלו לבוא עמו ביחסים שונים ובכל מיני בריתות חופשיות.

וכאן המקום לשאול את השאלה הקרדינלית המתבקשת: מי הם בני הלאום המאופיינים כאן כמפוזרים בכל קצות הארץ ואף בכל קצות העולם? בהנחה שמדובר בבני לאום החיים ברוסיה ויש להם פזורה בכל קצות העולם, כלום ייתכן ספק שהעונים על האפיונים האלה הם היהודים, או מכל מקום גם היהודים? ואם גם ביהודים עסקינן, ואלה האחרונים, כידוע, אינם זן אנושי נדיר ומוסח מדעת בצפון הסיבירי, הרי באים הדברים ללמדך שלנין הוגה כאן, ומדעת, בפתרון טריטוריאלי למצוקה היהודית ותורם תרומה מפתיעה לפולמוס האידאולוגי המתסיס וקורע את הציבוריות היהודית. וכיוון שהחיבור כולו נסב על הפולמוס עם הבונד, הרי שלנין שומט מולו לחלוטין את הסוגיה אם יש או אין אומה יהודית בדונו במפגיע במהותו של הפתרון הרצוי לצרת היהודים הלאומית הפוליטית. בלשון אחרת, הוא דן בראש ובראשונה בעדיפותה וביתרונה של האוטונומיה הלאומית הטריטוריאלית ליהודים על־פני האוטונומיה התרבותית הפרסונלית שעליה המליצו הבונד ומפלגות פועלים יהודיות אחרות.

נכון אפוא לשער שלנין היה מוכן להסתלק מן הדמוניזציה של הפתרון הקשור בכיבוש ריבונות טריטוריאלית ליהודים ומהכפשתו כתעתוע בורגני. בעיניו, הפתרון יכול היה אפוא להיות מכובד, מאזן, רצוי וחולק כבוד למיעוט הלאומי היהודי, ללא העמדת פנים.

ברם, עם זאת נוקשת על פתחנו התהייה: למה סתם לנין את דבריו? למה שמט את שמם המפורש של 'בני הלאום המפוזר' אבסולוטית ולא שב לעסוק בנוסחה הלעומתית המקבעת את זהותם כ'כת'? לשון אחר, למה השאיר אותנו תוהים ובוהים? סתימת דברים לא נמנית עם תכונותיה של הפובליציסטיקה הלנינית. אין עמי תשובה בהירה וחד־משמעית.

אולם, על כך שבני הלאום המפוזרים אבסולוטית הם בעיני לנין ה י ה ו ד י ם יש לנו סימוכין מפיו ברשימה 'על האוטונומיה הלאומית תרבותית' שפרסם בגיליון 86 של עיתון המפלגה За правду בנובמבר 1913. הוא מבקר בה את אוטו באואר על שהקדיש בחיבורו על 'הסוציאל־דמוקרטיה והשאלה הלאומית' (1907) פרק מיוחד להוכחה שהיהודים דווקא אינם כשרים לאוטונומיה לאומית תרבותית ומסכם: טיעון זה הוא 'הוכחה טובה יותר מהרבה נאומים מה מועטה עקיבותו של אוטו באואר ואמונתו בשמטו מתוכנית האוטונומיה הלאומית האקסטריטוריאלית את האומה היחידה האקסטריטוריאלית (הנטולה מחוז משלה)'.[12] האמירה והסימוכין עשויים לשכנענו שבטיפולו של לנין בשאלת היהודים אפשר להבחין היטב באספקט האינסטרומנטלי, המניפולטיבי, שלא דן בסוגיה כשהיא לעצמה אלא מתוך אינטרסים עדיפים (פרולטריים), כביכול, עם מנה גדושה של אמונות עתידניות. ואולם אפשר מאוד שיש רימוזים – שעוד אביאם להלן – לכך שלנין כתב עוד מאמר או רשימה כלשהי ובהם שב לדון בנושא היהודי ונתן ביטוי לתמורה שהתחוללה בגישתו. ידוע לנו כי המופקדים על פרסום כתבי לנין, חרף הבטחתם כי הם מחויבים להביא לידיעת הציבור את מורשתו הכתובה בשלמותה, עשו בה את ההפך: העלימו והחסירו. ועד היום מחכים החוקרים להשלמות שאולי תבואנה.

ועוד שני הרהורים. האחד, הדברים נאמרו בשנת 1913, בטרם יכלו להתגלות ללנין אופקי מהפכת אוקטובר, והניסוח, מבחינת הפרספקטיבה הפרוגרמתית, היה אפוא מעוגן בעידן המהפכה הבורגנית. בלשון אחרת, לנין לא התכוון לחלוק על יוזמה – אילו הפציעה ברוסיה הדמוקרטית – לקדם ריכוז טריטוריאלי של יהודים בתוך־תוכה של המדינה הרוסית, דהיינו טריטוריאליזם (רחמנא לצלן) שלא מחפש אחיזה ליהודים במסלולי ההגירה אל מעבר לאוקיינוסים. יתרה מזו, הוא היה עשוי להגיע לשיג־ושיח חיובי אף עם הציונים, שהרי גם הם ביקשו לכונן מולדת פוליטית שהיהודים מכל קצות תבל יוכלו להתרפק עליה. וההרהור השני: אם נשוב ונטעים את עיתויו של המאמר – סוף שנת 1913, כלומר זמן קצר לאחר פרסום חיבורו של סטלין 'השאלה הלאומית והסוציאל־דמוקרטיה' באותו כתב עת – נצטרך להסיק שדעות השניים לא עלו בקנה אחד. מן ההערה ה'גלמודה', אם התבוננותי בה נכונה, יוצא כי שלא כסטלין שקל לנין כרצויה וכצודקת התייחסות או מחווה חיובית להוויה הלאומית היהודית ולפתרון מצוקותיה. ואם הסתכלותי קולעת, מן הדין שתוליכני להטיל ספק באפשרות שלנין התפעם מחיבורו של 'הגרוזיני הנפלא' על השאלה הלאומית ומאמירתו המהוללת שהיהודים הם אומה על הנייר, שאין להם לשון ובאין לשון אין תרבות, לרבות מסקנתו העולבת והמחפירה שהיהודים הם 'משהו מיסטי, בלתי נתפס, שלא מעלמא הדין'.[13]

12. לנין, כתבים ברוסית, 24, עמ' 177.

13. י. וו. סטאלין, על השאלה הלאומית והקולוניאלית, תל־אביב 1954, עמ' 36. וראו גם מאמרי: מתתיהו מינץ, 'מיסטיפיקציה סובייטית של היהודי', שבות, 1 (1973), עמ' 28-34.

החשיפה 'המסווגת' של ההערה במאמצי הייבסקציה לטריטוריאליזציה של היהודים

תהייתנו על גלמודיות הערתו של לנין מן הדין שלא תסתופף בדל"ת האמות של כתביו. לעניות דעתנו, יש לה היבטים נוספים. יש מקום להשתאות על־מה ולמה לא ניתנה עליה הדעת שנים כה רבות, ובעיקר כשסער הוויכוח בין הקומוניסטים לשמאל הציוני.[14] לא מצאנו גם תגובה משל הבונד להערה הזאת, והדבר מוזר בעיקר בשים לב לעובדה שהיא עשויה היתה לאתר פרמטרים אחרים לפולמוס שבין הבונד לבולשביקים, דהיינו להציג את טיעוניהם לא כשלילה טוטלית של הלאומיות היהודית אלא כוויכוח על עדיפותו של הפתרון האוטונומי הטריטוריאליסטי לעומת הפתרון הפרסונלי־תרבותי. ואולי כאן המקום להעיר שלאחר המהפכה הבולשביקית התעלמו החוקרים ממורשתו של הבונד ברוסיה, ובדונם בבונד כיוונו לבונד הפולני בלבד. ואכן, גם קביעתי בדבר שתיקת הבונד זוקקת לבונד הפולני. אך אף שהבונד ברוסיה נאלץ להתקפל ולהסתגל, הוא לא חדל מלהתקיים ומנהיגיו ופעיליו לא חדלו מן המאמץ לגונן על עיקרי המורשת האידאולוגית שלהם ועל מטרותיה הלאומיות. הם גדשו את שורות הייבסקציה וטרחו בשנות העשרים של המאה הקודמת טרחה רבה ועיקשת למען קידומה של התנחלות חקלאית יהודית המונית וקומפקטית כבסיס לגיבושה של ישות ממלכתית יהודית על טריטוריה שתוקצה לה בברית־המועצות.

על אלה האחרונים אני מבקש לטעון שהם אכן היו מודעים לאמירתו של לנין, סמכו עליה ונצמדו אליה אף כי היו אנוסים שלא לשננה בריש גלי, והסיבה, לטעמי, היא נוכחותו ומשקלו הגוברים והולכים של סטלין בממשל הסובייטי. הבה נזכור שההשתדלות למען הסבה המונית של יהודים לעבודת האדמה, שפָּמסה בחובה את היעד לכונן ממלכתיות יהודית סובייטית כחלק אינטגרלי של ברית־המועצות, ראשיתה בתחילת שנות העשרים. המהלך נפתח בתזכיריו של יואל גולדה, מזכיר 'אורט' הסובייטי, קודם קידום מהותי בעקבות תזכירו של אברהם בראגין שהוגש לצמרת השלטון הסובייטי ולקומיסריון לענייני לאומיים בנובמבר 1923,[15] נכנס להילוך גבוה עם הגשתה של ההצעה המעשית של גריגורי (הרש) ברוידו, המשנה לסטלין בקומיסריון לענייני לאומיים, לדיון בלשכה הפוליטית של המפלגה בדצמבר של אותה שנה.

במודע או שלא במודע חפפה יוזמה זו את המחלוקת ששררה בצמרת המפלגה הבולשביקית והשלטון בנוגע לדפוסי הזיקה הרצויים שבין הרפובליקות הסובייטיות השונות לבין עצמן: כלום תעוצב הזיקה כהיארגות־השתלבות (אַדְהֶזִיָה) של הרפובליקות (האוקראינית,

14. המאמר 'הערות ביקורתיות בשאלה הלאומית' לא הופיע במהדורות כתבי לנין הנבחרים שפורסמו בזמנו בהוצאת הקיבוץ המאוחד ובהוצאת ספרית פועלים.

15. ראו מאמרי: מתתיהו מינץ, 'לבעיות האגרריזציה והטריטוריאליזציה של היהודים בשנות העשרים על־פי התיעוד שנחשף בגניזות הסובייטיות', **עיונים בתקומת ישראל**, 5 (1995), עמ' 165-182, וגם: 'ניירות עבודה לצורך ההתדיינות האידאולוגית בקרב צמרת הייבסקציה בעניין ביסוס שאלת הממלכתיות היהודית הסובייטית', **עיונים בתקומת ישראל**, 10 (2000), עמ' 156-197.

הביילורוסית, הטרנס־קווקזית וכו׳) לתוך רפסס״ר (הרפובליקה הפדרלית הסובייטית הסוציאליסטית הרוסית),[16] או שמא תתקיים כברית בין הרפובליקות השונות, כשרוסיה היא אחת מהן ושווה להן? סטלין תמך באופציה הראשונה, בראותו בכיבוד הריבונות של הרפובליקות ובטיפוחן מהלכים הנוגדים את מהותה של האחדות המהפכנית ומסוכנים לעתידה של המדינה הסובייטית. באחת מהתבטאויותיו אפיין סטלין את המדיניות בשאלה הלאומית של המדינה הסובייטית, וממילא בשאלת אופיה של הברית בשנים הנדונות, כ׳משחק ברפובליקות׳. ללמדך שאלה רק מֶחוות של ויתור – פתטיות ונכלוליות כאחת – ל׳גחמות׳ לאומיות שונות שדינן ותכליתן שתתפוגגנה, כבכל משחק. בהתאם לזדון־לב זה הִרבה הקומיסריון לענייני לאומיים להציע ׳תצורות׳ ממלכתיות דו־לאומיות או רב־לאומיות, כגון הרפובליקות ה׳באשקירו־טטרית׳, ה׳ביילורוסית־ליטאית׳, ה׳טראנס־קווקזית׳ ועוד.[17] המציעים שיערו שצירופים אלה רק יְשַׁתקו את ה׳מדינות׳, יקזזו, יְשַׁחקו ויסכלו בעת ובעונה אחת את היומרות הפרטיקולריות שתתחככנה זו בזו, ויפוגגו את הזיקות הלאומיות מכוח הפרובלמטיות המכבידה שלהן.

ואילו לנין, שעקרונית סגד אף הוא להזיות בדבר התמזגות הלאומים העתידנית, ראה בתוכניתו של סטלין לעת ההיא ריצת אָמוק, כפייתיות שאין עמה הצדקה במצב שעמי רוסיה אך זה השתחררו מן הכלא הצארי ושמחו עד שיגיון ליהנות מחירותם הלאומית שכבשוה בדי עמל. הוא המליץ אפוא על הליכה מתונה, על כיבוד העמים ועל שמירת ריבונותן של הרפובליקות ככל האפשר בנסיבות שלא ניתן לוותר על התלכדות פוליטית של הרפובליקות הסובייטיות.[18]

הצמרת הציבורית היהודית, ששקדה על קידום תוכניות האגרריזציה והטריטוריאליזציה של היהודים הסובייטים, נאלצה אפוא לתמרן ולדבר בכפל לשון ובכפל דגשים. היא נמנעה מלהסתמך בגלוי ובמפורש על הצהרתו של לנין שנדונה לעיל[19] והבליטה אל מול האֻמונים על

16. ברוסית: Российская социалистическая федеральная советская республика, ובאנגלית: Russian Socialist Federal Soviet Republic.

17. ככל הנראה, הרפובליקה היהודית־ביילורוסית, המצוינת בתזכירו של בראגין, שייכת אף היא לפרקטיקה הזאת. להצהרה על המשחק ברפובליקות והנזק שבהן לפי סטלין ראו: А. П. Ненароков, К единству равных культурных факторов обьединительного движения советских народов 1917-1924, Москва 1991, стр. 107-120

18. נינארוקוב, שם, וחיבורו של משה לוין, לרבות הדוקומנטציה שבו: Moshe Lewin, *Lenin's Last Struggle*, New York 1968, pp. 146 ff., וגם חיבורו של Juij Borys, *The Sovietization of Ukraine 1917-1923*, Edmonton 1980, pp. 314-322

19. ואולם היא ציפתה לאיזה אירוע הקשור בה, שיקנה לה תוקף אידאולוגי. ב־7291 יצא במוסקבה בשני חלקים הכרך ה־8 של אויסגעווייל‌טע ווערק של לנין ביידיש. כותר המשנה של הכרך על שני חלקיו היה: נאציאנאלע און אידישע פראגע. הכותר הזה הוא מפתיע, ואין כמותו בשום הוצאה רוסית או אחרת של כתבי לנין הנבחרים. כלומר, אין פרסום שמחבר בין השאלה הלאומית לבין השאלה היהודית. כמו כן, אין במקבץ המאמרים הזה מאמר שלא נודע לנו ממאמריו של לנין בשאלת היהודים. הפתרון

גישתו של סטלין את האינסטרומנטליות שבתוכנית, דהיינו את תרומתה לפרודוקטיביזציה של היהודים ולהסבתם אל הקרקע של היהודים העמלים ואת הסיוע הפיננסי הרב שהתוכנית עשויה לגייס מקרב עשירי היהודים בעולם – סיוע שתהיה בו ברכה חריגה למשק הסובייטי בכלל; בה בעת היא לא התעמתה בשום פרסום עם התזה של סטלין השוללת את האופי הלאומי מן הציבור היהודי: היא התעלמה ממנה, ולמעשה טאטאה אותה אל מתחת לשטיח. ואילו אל מול האמונים על גישתו של לנין היא הִפגיעה את צמידותה לצורך לתכנן את ההתנחלות על הקרקע כך שתהיה רצופה וצפופה ככל האפשר. בשונה מן הגישה שנסמכה אל סטלין, אשר הגתה בפיזור ההתנחלות לאורך גבולה הדרומי של סיביר בואכה חברובסק,[20] הגישה ה'לנינית' ביקשה להיצמד לאזורים שמסביב לים אָזוֹב, או לכאלה שאינם רחוקים ת"ק פרסה ממנו, כדי שלא לנטוש את פרספקטיבת המחוז היהודי הרצוף והצפוף. כזכור, אסתר פרומקין, מנהיגת הבונד הרוסי בשנות המלחמה ובעת מהפכת פברואר ולאחריה, היא שהמליצה בתוקף על תכנון ההתנחלות החקלאית של היהודים באזור הסמוך ליישובי היהודים, וקונקרטית – באוקראינה הדרומית ובצפונה של קרים.[21]

מאלפת לטעמי תהיה ההסתכלות באסופה שהכין שמעון דימאנשטיין, הקומיסר לעניינים הלאומיים של היהודים, מיד לאחר המהפכה, בשנת 1924, על 'לנין והשאלה היהודית ברוסיה'. החוברת קלעה לאווירת ההשתדלות לקדם את רעיונות ההסבה אל הקרקע של

אולי נעוץ באפשרות שלנין כתב איזשהו מאמר נוסף, שיודעי סוד היו מודעים לו וציפו לפרסומו או להיתר לפרסמו. ידועה לנו הודעה של יורי לארין (מיכאל לוריא) בדבר כרך כתבים משל לנין בשאלת היהודים שעשוי להופיע פחות או יותר בזמן הזה ושתהיינה בו הפתעות. לארין נמנה עם אנשי הצמרת של ממסד השלטון הסובייטי. הוא נולד בסימפרופול (קרים) ב־1882 ונפטר במוסקבה ב־14.1.1932. אביו היה ציוני ורב מטעם בקייב. לארין הצטרף לבולשביקים בשנת 1917 ונמנה עם האנשים שכוננו את מערכת הכלכלה הסובייטית והובילו אותה בשנות העשרים. הוא פעל במסגרת המועצה העליונה של הכלכלה ВСН+, היה בין מייסדי המועצה לתכנון ממלכתי ה־Госплан ופרסם ספרים בסוגיות כלכליות. לעניינו חשובה מעורבותו הדומיננטית בעבודות ה'קומוזט'. הוא גם יזם ועיצב ארגונית את ה־ОЗЕТ (חברה ציבורית לקידום מפעל ההסבה אל החקלאות של היהודים העמלים), נאבק על הצורך להיצמד לתוכנית היישוב היהודי הצפוף בדרום אוקראינה ובצפונה של קרים והתנגד לתוכנית להטות את המפעל לבירוביג'אן. פרסם שני חיבורים על מצב היהודים ברוסיה הסובייטית בשנות העשרים: рий Ларин, Социальная структура еврейского населения, Москва 1928; ЕвреиЮ и антисемитизм в СССР, Москва 1929 בוועידה השלישית של הסובייטים של הברית במאי 5291 נשא לארין את הנאום החריף ביותר נגד קיפוח זכויות המיעוטים הלאומיים ולא העלים את המצוקה הלאומית של היהודים. ראו: עמעס, 113 (20.5.1925). גופתו נטמנה בקיר הקרמלין.

20. ראו מאמרי: מתתיהו מינץ, 'רעיון בירוביג'אן, מתי הגו אותו לראשונה?', שורשים, 9 (1995), עמ' 140 ואילך. מחברו של התזכיר על אזורי התנחלות אפשריים היה מרטין א' לאציס (1888-1938). הוא ישב בהנהלת ה'קומזט' מטעם הוועד הפועל המרכזי של ברית־המועצות.

21. ראו סעיף 11 בנייר העבודה של אסתר פרומקין, במאמרי 'ניירות עבודה לצורך ההתדיינות האידיאולוגית בקרב צמרת הייבסקציה בעניין ביסוס שאלת הממלכתיות היהודית הסובייטית', עיונים בתקומת ישראל, 10 (2000), עמ' 174.

המוני העמלים היהודים.[22] דימאנשטיין ליקט בחוברת התבטאויות רבות של לנין בשאלת היהודים והבליט את מאבקו באנטישמיות. אולם אף כי הביא את ציטוטי לנין מקאוטסקי ובאואר, לא 'מצא' דימאנשטיין היתר לפרסם בחיבורו את ההערה הגלמודה של לנין מן המאמר 'הערות ביקורתיות בשאלה הלאומית'. העורכים אף הוסיפו מבוא שני, 'מאזן', שחיבר פַּנטֶלֵימוֹן לֶפֶשִׁינסקי.[23] הלה הטעים את חובתו של הפרולטריון לתמוך בתנועות לאומיות של עמים קולוניאליים, ובאשר ליהודים העלה על נס את ספקותיו של לנין בעניין היותם אומה, ובשים לב לתמורות המהפכניות שהתחוללו ברוסיה גרס כי 'על הפרולטריון [ברוסיה, מ"מ] לאמץ את כל כוחות השכנוע שלו כדי לשדל את הדמוקרטיה של העם המדובר לקדם אמנציפציה מן האשליות המזיקות של "השחרור" הלאומי'. דימאנשטיין סיפר במבואו כי בשיחות עם לנין סוכם על הצורך להקים קומיסריון לעניינים לאומיים יהודיים, וגם הטעים שלנין ציין באוזניו כי חשוב 'לעשות הכול על מנת לסייע ולו חלקית ליהודים המבקשים לעבור לחקלאות. אני זוכר אמירה כזאת [משל לנין, מ"מ]: בעת כלשהי נשקול ביתר רצינות את העניין. יש לנו הרבה אדמה חופשית בקובאן ובמקומות אחרים"'.[24]

דימאנשטיין היה בין יוזמי 'הרשות להסבת היהודים העמלים אל החקלאות' ('קומזט') ונאמן ליעד שהנחה את מייסדיה. מעניינת התבטאותו־תגובתו שהושמעה כעבור שנה לפרסום האסופה על לנין ושאלת היהודים. ההתבטאות כלולה במאמר שכתב לרגל הוועידה השלישית של הסובייטים של ברית־המועצות. הוא העלה על נס את העובדה שבוועידות הסובייטים בביילורוסיה, באוקראינה ובוועידה של הברית כולה הוצגה השאלה היהודית 'בחריפות ובבהירות, ללא מחבואים ואגב זה לא נחסכו דברי ביקורת, ואף אחד לא חשש ממסקנות'. ועוד חשף שבוועידה האוקראינית עלתה שאילתה שנגעה, ככל המסתבר, ליעדים הפוליטיים של ההסבה אל הקרקע של היהודים. דימאנשטיין ציין במיוחד את תשובתו של יושב־ראש מועצת הקומיסארים האוקראינית, ולאס צ'ובאר,[25] שהטעים 'שאם נצטרך נקים רפובליקה יהודית, ומכאן צריך שכולם יסיקו שאצלנו אין אלה בעיות עקרוניות, רק בעיות מעשיות. והיה אם ייווצר אזור עם אוכלוסיית יהודים ניכרת, שתהווה רוב, תקום נפה, יקום מחוז, וגם רפובליקה היא בגדר האפשר'.[26]

בכינוס ה'אוזט'[72] הראשון, בנובמבר 1926, התחולל ויכוח נוקב בעניין היעדים הלאומיים

22. Н. Ленин, О еврейском вопросе в России, Москва 1924

23. שם, עמ' 5-7. פנטלימון נ' לפשינסקי (1868-1944) היה פעיל בקרב הבולשביקים באוֹרשה. מ־1918 עבד בקומיסריון לענייני חינוך, והיה אחד ממארגני המכון ההיסטורי של המפלגה 1921-1924.

24. שם, עמ' 19.

25. ולאס צ'ובאר (1891-1939). החל ב־1923 שימש יושב־ראש מועצת הקומיסארים של הרפובליקה האוקראינית. נרצח.

26. 'ניטא קיין שטיפקינדער צווישן די פעלקער פון ראטנפארבאנד' ('אין בנים חורגים בין עמי ברית־המועצות'), עמעס, 113 (20.5.1925).

27. 'אוזט' הם ראשי התיבות ברוסית ל'חברה לקידום סידורם על הקרקע של היהודים העמלים'. הארגון הוקם במקביל להקמת ה'קומזט', שהיה רשות ממלכתית. הוגי הרעיון רצו אפוא לכונן תנועה ציבורית לצד

של מפעל האגרריזציה בדרום אוקראינה ובקרים. גם מיכאיל קָלינין, יושב־ראש הוועד הפועל המרכזי הכל־סובייטי, שהופיע בנאום מרשים, לא התכחש ליעדים האלה. נואמים רבים דרשו במפורש להכריז קבל עם על היעדים הלאומיים, בטענם כי יש בכך כדי להקנות תנופה למפעל ולבססו. ואולם, להנהגת ה'קומזט' לא הותר להזדהות עם מגמה זו, כל שכן לקבל החלטות מפורשות שתיעתרנה לתביעות אלה. הלחצים לא פסקו, כנראה, גם לאחר ועידת ה'אוזט', ובקרב הייבסקציה דווקא. הנושא שב ועלה בהתייעצות הכל־סובייטית של הסקציות היהודיות של המפלגה הקומוניסטית הכל־סובייטית (הבולשביקים), שהתכנסה במוסקבה בדצמבר 1926 (כחודש לאחר ועידת ה'אוזט'). את ההרצאה הפרוגרמטית השמיעה אסתר פרומקין.[28]

גם פרומקין, שראתה בחיוב את ההכרזה על היעד, לא ציטטה את הקטע משל לנין ונמנעה מלעסוק בו במישרין. ואולם, הדברים שהשמיעה בהחלט עולים בקנה אחד עם מה שאמר לנין ב־1913 ועם התמורות המהפכניות ברוסיה; לאחר שסיכמה את המשמעות ההיסטורית של תהליכי הגיבוש הלאומי במעבר מן המשטר הפאודלי למשטר הקפיטליסטי, עמדה פרומקין על הישגי המדיניות הלאומית של המדינה הסובייטית במישור היהודי, בנסחה אותם כדלקמן:

> תוצאותיה של המדיניות הלאומית של מפלגתנו ושל השלטון הסובייטי לגבי המוני היהודים הן עצומות בכל תחומי החיים. צמחו בתי־ספר מכל הדרגות, צומחת ועולה תרבות חדשה, נתכוננו סובייטים יהודיים, הוקמו בתי־משפט, מסתמנת פריחה כלכלית בולטת. אולם אין די בכל אלה. מתחוללים והולכים תהליכים חדשים בחיים היהודיים. תחת הדיקטטורה של הפרולטריון נפתחה לעם היהודי אפשרות חדשה, אפשרות להתגבש כאומה [במקור: 'קאנסאלידירן זיך ווי א נאציע', מ"מ].

ובהמשך מופיע קטע עם כותרת מיוחדת, שדנה בנושא מהבחינה התאורטית. נביאו בשלמותו:

רשות ממלכתית, כשכוונתם לארגון ציבורי יהודי שגם ביקש לפנות לגורמים ציבוריים יהודיים בחוץ לארץ. ואכן, לוועידה הראשונה של ה'אוזט', שכונסה בנובמבר 6291, באו, נוסף על הצירים המקומיים, גם אורחים רבים מחוץ לארץ שהתעניינו במפעל האגרריזציה של היהודים ואף הביעו אהדה למטרות מרחיקות־הלכת של המאמץ. בוועידה הזאת התלהט הוויכוח על היעדים הגדולים של תנועת ההסבה אל הקרקע. היו שטענו כי ההכרזה על הקמת מחוז יהודי לאומי עשויה לקדם את המאמץ המעשי. להנהגת ה'קומזט' לא היה מנדט להוביל קו כזה.

28. מן המנהיגות המובילות בבונד הרוסי לפני מלחמת העולם הראשונה ופעילה מרכזית בה בין שתי המהפכות. נספחה למפלגת הבולשביקים במרס 1921. לדבריה ראו: אלפארבאנדישע בארבעטונג פון די אידישע סעקציעס פון דער אל.ק.פ., ב, מאסקווע 1926 (דעקאבער 1926), זייטן 119-132, כל ההדגשות שלי, מ"מ.

גם העם היהודי יכול להתגבש בברית־המועצות כאומה (אויך דאס יידישע פאלק קאן זיך אין ראטנפארבאנד קאנסאלידירן אלס נאציע)

אפשרות זו נפתחת גם לעם היהודי המיוחד באופיו ואשר הפך במרוצת הדורות לעם אקסטריטוריאלי. התנחלותם של המוני יהודים על שטחי אדמה רצופים קשורה קשר הדוק באפשרות לכונן ממלכתיות אוטונומית יהודית, טריטוריה לאומית (אפשר שלא אחת, אלא שתיים או שלוש – אין בזה כל הבדל עקרוני); במילים אחרות, ייתכן כאן תהליך של התגבשות לאומית. יש לזכור כי כרוכים בזה קשיים עצומים ואין להעלים מידיעת ההמונים היהודים. ברם, מימושה של טריטוריה כזאת ועמה הגיבוש הלאומי הם עניין המתקבל בהחלט על הדעת, הם אפשריים ובאותה מידה רצויים ועולים בקנה אחד עם האינטרסים של המהפכה הפרולטרית והבנייה הסוציאליסטית, ודינם כדין הגיבוש הלאומי ויצירת הממלכתיות הלאומית בקרב שאר עמי ברית־המועצות. עלינו לאמץ את כוחותינו כדי שהזדמנות זו תהיה לעובדה של ממש.
מובן כי ראוי לתת את הדעת לעובדה שאיכרים בלבד לא יכוננו אומה סוציאליסטית. אולם שם, היכן שתתהווה אוכלוסיית איכרים יהודים רצופה, תתפתח באורח בלתי־נמנע גם תעשייה, ממלכתית וקואופרטיבית, ויקום ציבור פועלים יהודי. יהיה לנו שם כל הדרוש לגיבושה של אומה במובנה המדעי המלא והקפדני של המילה. יידוע לזה משקל רב גם עבור אותם החלקים של העם שיישארו מחוץ לגבולותיה של טריטוריה כזאת.

כידוע, הטריטוריה המועדפת של אסתר פרומקין היתה קודם כול ומעל לכול שטחי הקרקע שמסביב לימת אזוב. ברם, השלטון הסובייטי התקשה להגיע להסכמה בנדון עם הרפובליקות השונות שהיו צריכות לנדב את קרקעותיהן לצורך קידומה של ההתנחלות לכלל ריכוז קומפקטי גדול. כידוע דיברו המתכננים על יישוב מאה אלף משפחות יהודיות ב־01 שנים. ועל כן, הדיבור המפורש על הטריטוריאליזציה הממלכתית הרצויה של היהודים כלוואי הכרחי לאגרריזציה שלהם המריצה – בניגוד לכוונותיה של אסתר פרומקין ובאופן אובייקטיבי – תהליכים מזיקים. היא קידמה לחזית המיקוח את תוכנית בירוביג'אן.[92] לכאורה הצטיירה התוכנית כמשיבה במישרין ובגדול על ערגתם של מבקשי יעדים מפורשים דווקא, שכן, כידוע, הוכרזה בירוביג'אן כמחוז יהודי אפשרי עוד בטרם נמצא בה ולו יהודי אחד. חגגה כאן ללא ספק שיטתו של סטלין, שיטת ה'משחק ברפובליקות'. זו אימצה את התביעה ומַסמסה אותה מיד בקריצת עין, בהציעה תחליף שהנכלוליות שבו היתה ברורה מאליה. בירוביג'אן, בהיותה חלק של האזור הסיבירי, 'נהנתה' לא מעט מן 'המוניטין של הגולאג'.

29. יעקב לבבי, בספרו ההתיישבות היהודית בבירוביג'אן, ירושלים 1965, טוען בעמ' 40 ואילך כי התוכנית ליישוב יהודים בבירוביג'אן הועלתה רק בראשית 1927, ולא היא: היא נדונה מראשית קיום ה'קומזט' במסמך שהכין לאציס. ראו מאמרי הנזכר לעיל, בהערה 21.

היה קשה מאוד לאכלסה ולפתחה מבחינת תנאי הטבע המעיקים שבה ובהיעדרם של המשאבים הפיננסיים שנדרשו לשם כך. הממשלה הסובייטית לא יכלה להקצות את ההון העצום לפיתוח התשתיות הדרושות והמוסדות הפיננסיים היהודיים נרתעו מטיפול בעניין. ההצעה, כמובן, גם שמה לאל את אזהרתה של פרומקין בשחר הדיונים על ה'קומזט' ב־1923, כי יש להקפיד שאזור ההתנחלות לא יהיה רחוק מריכוזיה של האוכלוסייה היהודית. הימים שבאו הגידו ש'ההערה הגלמודה' של לנין מ־1913 נותרה כ'קול קורא' במדבר הקרח של סיביר.

נספח

'Несомненно, наконец, что для устранения всякого национального гнета крайне важно создать автономные округа, хотя бы самой небольшой величины, с цельным, единым, национальным составом, прчем к этим округам могли бы "тяготеть" и вступать с ними в сношения и свободные союзы всякого рода, члены данной национальности, рассеянные по разным концам страны или даже земного шара. Все это безспорно, все это можно оспаривать только с заскорзуло-бюрократической точки зрения'. В. И. Ленин, Полное собрание сочинений, издание пятое, Москва 1961, Т. 24, стр. 148 ид.

'Это доказывает лучше длинных речей, как мало последователен и верит в свою идею О. Бауер, исключивший единственную экстерриториальную (не имеющую своей области) нацию из плана экстерриториальной автономии нации'. тж. стр. 177.

'אן סאפעק איז, לעסאף, אז אף צו באזייטיקן יעדן נאציאנאלן דרוק איז זייער וויכטיק צו שאפן אויטאנאמע קרייזן, לאז זיין אפילו פון דער קלענסטער גרויס, מיט א גאנצלעכן, איינהייטלעכן נאציאנאלן באשטאנד. דערביי וואלטן צו דיזאזיקע קרייזן געקאנט "פילן א דראנג" און אריינטרעטן מיט זיי אין באציאונגען און קאלערליי פרייע פארבאנדן מיטגלידער פון דער געגעבענער נאציאנאליטעט, צעשפרייטע איבער פארשידענע עקן פונעם לאנד און אפילו פון דעם ערד קוגל. דאס אלץ איז אומבאשטרייטבאר. דאס אלץ קאן מען באשטרייטן נאר פונעם פארשימלט־ביוראקראטישן שטאנדפונקט'. לענין, אויסגעוויילטע ווערק, באנד 8, טייל 1, מאסקווע 1927, עמ' 128.

'דאס דערווייזט בעסער פון לאנגע רעדעס, ווי וויניק עס איז קאנזעקווענט, ווי וויניק עס גלייבט אין זיין אידייע אטא באור, וועלכער האט אויסגעשלאסן די איינציקע עקסטעריטאריאלע (וואס האט ניט קיין אייגענע געגנט) נאציע פונם פלאן פון עקסטעריטאריאלער אווטאנאמיע פון נאציעס'. לענין, 'וועגן קולטורעל־נאציאנאלער אווטאנאמיע', שם, עמ' 133.

'Lately it is beyond doubt that in order to eliminate all national oppression it is very important to create autonomous areas, however small, with entirely homogenous populations, towards which members of the respective nationalities scattered all over the country or even all over the world, could gravitate, and with which they could enter into relations and free associations of every kind. All this is indisputable, and can be argued against only from the hidebound, bureaucratic point of view'. V. I. Lenin, *Collected Works*, 20, Moscow 1964, p. 50.

עיון וביקורת

על כלכלה וחברה בימים של אימפריה

שלמה סבירסקי

ב־1 ביולי 1985 הפעילה ממשלת האחדות הלאומית, בראשות מפלגות העבודה והליכוד, את תוכנית החירום לייצוב המשק, המוכרת בציבור כצעד שהוריד את האינפלציה בישראל מרמה תלת־ספרתית לרמה דו־ספרתית. אנשי עסקים והפקידות הכלכלית הבכירה רואים ביום הזה את תחילתה של תפנית לטובה בהיסטוריה הכלכלית של ישראל. בתום עשור וחצי להפעלת התוכנית התכנסו רבים מבכירי הכלכלנים – מן האוניברסיטאות, מבנק ישראל, מהאוצר ומקרן המטבע הבין־לאומית – כדי להעלות על נס את 'השינוי הבסיסי בתפיסה הכלכלית של קובעי המדיניות: ממשק שבו יש לממשלה מעורבות ניכרת כמעט בכל תחומי הפעילות הכלכלית במישרין ובעקיפין [...] לכלכלה המבוססת יותר ויותר על כוחות השוק ופתוחה לעולם הרחב' (בן בסט, 2001). שי טלמון, החשב הכללי של משרד האוצר, הכתיר את 1 ביולי 1985: 'יום העצמאות הכלכלי של ישראל' (הארץ, 17 באוקטובר 1999).

ישראלים רבים אחרים רואים באותו יום עצמו תפנית לרעה בהיסטוריה החברתית־כלכלית של ישראל. סוציולוגים (רם, 2005; Maman & Rosenhek, forthcoming), מדעני מדינה (פילק, 2006), כלכלנים פוליטיים (שלו, 2004) וגם כלכלנית שלא הלכה בתלם הממוסד של הכלכלה האקדמית, אסתר אלכסנדר (אלכסנדר, 1990), רואים ב־1 ביולי 1985 תאריך המסמן מעבר: מאתוס של סולידריות ואחריות הדדית לאתוס אינדיבידואליסטי של כל דאלים גבר, ממדיניות פיתוח אוניברסליסטית למדיניות של צמיחה המאדירה התעשרות לשמה, מאחריות מדינתית לכול למדיניות של הפרטה ושל השלת אחריות, ממצב שאזרחים נהנו מהגנות קולקטיביות – של המדינה, של ההסתדרות, של המפלגות, של הרשות המקומית – למצב שהפרט חשוף לפעולה השרירותית של מנגנוני השוק.

* מאמר זה מקורו בפנייה מטעם מערכת עיונים בתקומת ישראל לכתוב על הספרות שנכתבה בישראל בעשור האחרון או בשני העשורים האחרונים בנושא כלכלה וחברה. נטלתי לעצמי רשות שלא להיצמד להגדרה הטכנית של סקירת ספרות: אין כאן סקירה שיטתית של כל אשר נכתב וגם לא סקירה מלאה של כל אחת מהעבודות המוזכרות.

היחס אל ה־1 ביולי 1985 מקוטב כל־כך, עד כי קשה שלא להתפתות ולשאול דימוי מתחום אחר, מתחום היחסים בין ישראלים לפלסטינים, ולומר כי בעוד המחנה האחד ראה ביום מסוים זה את 'יום העצמאות' שלו, המחנה האחר ראה אותו יום של 'נכבה', דהיינו יום של אסון חברתי.

בעיני הכלכלנים, ה־1 ביולי 1985 היה ראשיתו של מסע ארוך של המשק הישראלי אל עבר החופש. כשכמה מן הבולטים שבכלכלנים התכנסו ב־1999, לציין את האירוע, הם קבעו בסיפוק כי חלק ניכר מן המסע כבר מאחורינו, אף שהדרך עוד ארוכה. אבי בן בסט, מבכירי הכלכלנים בישראל ומי ששימש גם מנכ"ל משרד האוצר, ערך את הספר שכונסו בו דברי הכלכלנים. בעיניו, המסע מורכב משלושה מהלכים עיקריים: (א) צמצום משקל הממשלה במשק; (ב) הצבת הצמיחה בתור היעד הראשי של המדיניות הכלכלית; (ג) העברת האחריות לצמיחה מן הממשלה אל המגזר העסקי (בן בסט, 2001א, עמ' 1-2). בדור האחרון, מרבית הכלכלנים הישראלים, ובעצם מרבית הכלכלנים בעולם, רואים בשלושה מהלכים אלה את תמצית תורת הכלכלה כולה. הקונצנזוס בקרב הכלכלנים אינו תופעה חריגה, ולאמיתו של דבר הוא איננו אלא בבואה של מה שקרוי הקונצנזוס הוושינגטוני, שהוא מערכת הנחות היסוד המקשרת בין המוסדות הכלכליים המרכזיים המנהלים, מתוך בירת ארצות־הברית, הן את המדיניות הכלכלית האמריקנית הן את זו של מרבית ארצות העולם.

מי שקורא בכתבי הכלכלנים – למשל בספרו של בן בסט – יתקשה להעלות על דעתו שמעבר לכותלי בתי־הספר לכלכלה ולכותלי משרד האוצר האמריקני, הבנק העולמי וקרן המטבע הבין־לאומית, יש מחלוקת הן על מידת התבונה הן על מידת הצדק של מהלכי 'המסע אל החופש'. סביב הנחות היסוד של הקונצנזוס הוושינגטוני – שרבים מציגים אותן כאילו היו אמיתות חקוקות בסלע – מתקיים כל העת פולמוס עירני.

למשל, החתירה להגביל את מעורבות הממשלה במשק. הטענה כי הממשלה הטובה ביותר היא זו הקטנה ביותר (the best government is the least government) אינה מתיישבת עם העובדה שמרבית הארצות המתועשות ידעו שלושה עשורים רצופים של שגשוג כלכלי וחברתי בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה, תקופה שהתאפיינה במעורבות ממשלתית נרחבת דווקא. הטענה גם אינה מתיישבת עם העובדה שמעורבות ממשלתית רחבה היא עדיין מאפיין מרכזי של משטרן הכלכלי־פוליטי של מרבית ארצות אירופה העשירות, ואין מדובר רק במאפיין של 'היבשת הישנה'. מעורבות ממשלתית נרחבת היא שעומדת גם מאחורי עלייתן הכלכלית של ארצות מזרח אסיה – יפן משנות השישים והשבעים, דרום קוריאה וטייוון בשנות השבעים והשמונים וסין בשני העשורים האחרונים (Stiglitz, 1996). לא זו בלבד אלא שיש הטוענים כי בימינו אין להעלות על הדעת משטר כלכלי־פוליטי שאינו מתאפיין במעורבות גדולה של המדינה. למשל, באנגליה ובארצות־הברית, המשמשות דוגמה לשוק חופשי, המדינה היא היוזמת, הממנת והמכוונת פעילויות כלכליות מרכזיות, כגון תעשיות הנשק, התעופה והחלל (Coates, 2000).

גם בישראל, מעורבות ממשלתית נרחבת היתה גורם מרכזי בפיתוח הכלכלי. התעשייה הבטחונית, תעשיית הטיס והחלל ותעשיית ההיי־טק – שלושה ענפים המציבים את המשק

המקומי בקדמת הייצור העולמי – לא היו באות לעולם ללא מעורבות ממשלתית נרחבת (סבירסקי, 2005).

הצבת הצמיחה כיעד ראשי של המדיניות הכלכלית גם היא בחירה הנתונה במחלוקת. לפני 1985, ובמשך שנים רבות, המדיניות בישראל ובמקומות רבים אחרים התמקדה בפיתוח ולא בצמיחה. 'פיתוח' הוא מושג בעל משמעות רחבה הרבה יותר מצמיחה, והוא עוסק לא רק בהרחבת הפעילות הכלכלית, אלא גם בשיפור מצבם ומעמדם של כלל חברי הקהילה. 'פיתוח' פירושו העלאה של רמת החיים, התעסוקה, ההשכלה, הבריאות והדיור. פיתוח פירושו השגת חיי קהילה המבוססים על השתתפות פעילה של כל החברים והחברות בפעילות החברתית, התרבותית, הכלכלית והפוליטית. מי שממקד את כל מעייניו בצמיחה יכול להתברך במעשיו כאשר יש גידול בשיעור הצמיחה השנתי; למשל, מ־1% ל־2% או ל־3%. מספר בודד אחד האמור לגלם בתוכו את הטוב האנושי. לעומתו מי ששואף לפיתוח מצפה לשינוי בסדרה גדולה של מספרים: בעלייה (או בירידה) בשיעור המשכילים, בשיעור התמותה בקרב תינוקות, בתוחלת החיים, בשיעור ההשתתפות בבחירות, במספר המשפחות הדרות בצפיפות, בשיעור העוני ועוד ועוד. כדי להזיז את מד הצמיחה מעלה די שיש גידול בפעילות של ענף כלכלי אחד או שניים, גם אם כל השאר דורכים במקום. כך קורה לאחרונה בישראל, כאשר מד הצמיחה מטפס מעלה בעקבות הרחבת הפעילות של מספר קטן של ענפים ובהם ההיי־טק והפיננסים. לעומת זאת, כדי להזיז כלפי מעלה את מד הפיתוח דרוש שיפור לא רק בפעילות הכלכלית על כל ענפיה, אלא גם בפעילות של מערכות החינוך, הבריאות, הרווחה, הדיור וכיוצא בזה. בישראל של ימינו, הכלכלה רושמת שיעורי צמיחה נאים, בו בזמן ששנה אחר שנה שיעור העוני גדל ויש גם שחיקה מתמשכת ברמת התעסוקה, החינוך, הבריאות, הרווחה והדיור. ישראל של ימינו חווה גידול בצמיחה בו בזמן שהיא חווה פיחות בפיתוח.

מעניין שההכרה בחשיבותה של הבחנה זו גדלה דווקא באותן שנים עצמן שבהן הלכה ההנהגה הכלכלית של ישראל והסתגרה בתוך התפיסה הצרה של צמיחה. סוכנות האו"ם לפיתוח החלה לפרסם מ־1993, אחת לשנה, את מדד הפיתוח האנושי (Human Development Index), שתכליתו העיקרית היא לתת תמונה רחבה ומהימנה מזו שנותן מדד הצמיחה. ב־1998 זכה הכלכלן אמרטיה סן בפרס נובל, גם על עבודות שהדגישו את ההבחנה בין צמיחה ובין פיתוח (Sen, 1999). ורבים אחרים מציינים גם הם שצמיחה כלכלית כשהיא לעצמה אינה מובילה בהכרח לפיתוח טוב יותר (Navarro, 2002, p. 462).

הרכיב השלישי של המסע אל החופש הכלכלי הוא העברת האחריות לצמיחה מן הממשלה אל המגזר העסקי. לכאורה, סביב עניין זה, שלא כמו סביב שני העניינים הקודמים שהזכרתי (צמצום התערבות הממשלה והצבת הצמיחה כיעד מדיניות ראשי) מועטה המחלוקת בין חסידי הקונצנזוס הוושינגטוני למתנגדיהם, משום שכיום אין תומכים רבים לרעיון שהשליטה בכלכלה תהיה נתונה בשלמותה בידי המדינה, שלא לומר בידי מעמד העובדים. עם זאת, גם בלא שנרחיק לכת עד כדי כך, ניתן להציג מודלים כלכליים־פוליטיים שונים מאלה שמציעים אנשי העסקים, הפקידות הכלכלית והכלכלנים האקדמיים בישראל, כמו למשל המשטר השורר בארצות סקנדינביה, שבו משקל הממשלה במשק הוא גבוה, גם אם הייצור

והשיווק הם בחלקם הגדול בידיים פרטיות. בארצות אלה הממשלה מקבלת על עצמה חלק גדול מן המקורות, בצורת מיסוי גבוה, ובתמורה מעניקה לכל האזרחים שירותים ממשלתיים ברמה גבוהה (Esping-Andersen, 1990; וטורי, 2006).

אולם יותר משאלת משקלה של הממשלה במשק, מן הדין לשאול גם אם אכן מסוגל המגזר העסקי להוביל את הצמיחה ואת הפיתוח של ישראל. לאחר שהשאלה מוצגת כך מתברר כי הנחת היסוד שעליה מושתתת הקריאה להטיל את האחריות על המגזר העסקי אינה משקפת אלא אופן מיון שגרתי של הכוחות החברתיים. מיון זה מניח כי בני־האדם מאורגנים ארצות ארצות, בכל ארץ יש מגזר עסקי ומגזר ממשלתי, ובכל ארץ מהותו ומשקלו של המגזר העסקי שווים. משל היתה החלוקה לשני מגזרים שוות־ערך לחלוקה הנהוגה כיום במרבית המדינות בין שלוש הרשויות: הרשות המחוקקת, הרשות המבצעת והרשות השופטת. בבואנו אל כל ארץ וארץ אנו רשאים לצפות שהרשות המחוקקת תחוקק חוקים, הרשות המבצעת תבצע את המדיניות והרשות השופטת תפסוק אם הפרטים, התאגידים והמוסדות פועלים על־פי חוק. אמנם בהרבה מקרים נהיה צפויים להפתעות ולאכזבות, אולם תיאור התפקיד הבסיסי עדיין יהיה דומה בכל מקום ומקום. לעומת זאת, החלוקה לשני מגזרים, ממשלתי ועסקי, שלא כמו החלוקה הקלאסית של מבנה הממשל שהנחיל לנו שארל מונטסקייה, איננה נובעת מתבנית מושגית כלשהי המניחה חלוקת תפקידים, אלא משקפת נסיבתיות היסטורית. יש ארצות שבהן עדיין לא התפתח מגזר עסקי ראוי לשמו; יש ארצות שבהן המגזר העסקי הוא חלש ותלוי בממשלה לכל דבר ועניין; יש ארצות שבהן הוא גדול ורב־עוצמה. כיוון שכך, דרך המיון השגרתית משטחת את התמונה ההיסטורית וכופה שוויון מלאכותי בין המגזר העסקי או בעלי ההון בארץ אחת ובין עמיתיהם בארצות אחרות. גזרה שווה זו אין לה על מה להישען. בארצות־הברית בעלי ההון היו והנם בעלי עוצמה רבה והם הובילו ועדיין מובילים מהלכים כלכליים היסטוריים: סלילת רשת הרכבות; בניית ערים; פיתוח התעשייה; פיתוח מקורות האנרגיה; ציוד הצבא וחימושו וכיוצא בזה. לעומת זאת בישראל המדינה היא שעשתה את כל אלה. מערך הייצור הבודד הגדול ביותר בישראל הוא התשלובת התעשייתית־הצבאית, והוא איננו יצירה של המגזר העסקי אלא של המגזר הממשלתי דווקא. לא זו בלבד אלא שגם המגזר הממשלתי המקומי לא היה חזק דיו כדי להוציא את הרעיון אל הפועל ונזקק לסיוע אמריקני נדיב ומתמשך. הקמת התשלובת הובילה אמנם להתעצמותו של המגזר העסקי המקומי, אלא שגם כיום ספק אם יש בידי מגזר זה יכולת להוביל את התשלובת בכוחות עצמו; גם בגלל התלות המתמשכת בארצות־הברית, המציבה גבולות לאפשרויות הייצור והשיווק ומקשה לפתח פרויקטים חדשים רבי היקף, כדוגמת מטוסי ביון, ומשום שקבוצות ההון האמריקניות מסוגלות להטיל וטו על מוצרים ישראליים המתחרים במוצריהן הן.

גם בתחומים עסקיים אחרים המגזר העסקי המקומי מתקשה לפעול לבדו במישור העולמי. לאחרונה בא הדבר לידי ביטוי בהחלטתם של בעלי 'ישקר', מענקי התעשייה הישראלית, למכור את החברה לאיל ההון האמריקני וורן באפט, לאחר שהגיעו למסקנה שעל מנת 'להגיע לשלב הבא של המשחק ולהיות במגרש העולמי עד הסוף' יש לגייס תמיכה זרה (רולניק,

הארץ, 7 במאי 2006). מכאן, שהשאיפה לצמצם את מעורבות המדינה ולהעביר את מושכות העגלה הכלכלית לידי בעלי ההון המקומיים בישראל משולה לשאיפה של מדינות רבות לרכוש לעצמן את כל סממני הריבונות של המדינות 'הגדולות באמת': דגל, המנון, צבא, צוללות גרעיניות, נושאות מטוסים ושיגור בני־אדם לירח...

ייתכן שבארץ כמו ישראל אי־אפשר לוותר על מעורבות גדולה של המדינה, שכן המשאבים הקולקטיביים הם בסך הכול מועטים למדי. גם כאשר הם מרוכזים בידי המדינה אין בהם די כדי להפוך את ישראל לשחקן עצמאי בשוק העולמי, ולא יהיה בהם די גם אם ירוכזו בידי קבוצה קטנה של בעלי הון. ישראל אינה עומדת בדד בעניין זה. נהפוך הוא, רוב הארצות דומות לישראל יותר משהן דומות לארצות־הברית. על כן ייתכן שבארצות אלה ניתן להגיע לרמה גבוהה של פעילות כלכלית, לרמת חיים ושירותים חברתיים נאותים רק כאשר מאמצים דפוס פעולה המבוסס על שותפות מתמשכת בין כל הגורמים: המדינה, היזמים העסקיים וציבור העובדים.

נחזור עתה אל 'המסע הארוך אל החופש'. כאמור, 'החופש הכלכלי' מתבטא בזכות הניתנת למגזר העסקי להשתמש בחלק גדול יותר של המשאבים הכספיים של המשק. כיצד נעשה הדבר? באמצעות הפרטה של תאגידים ושל שירותים ממשלתיים, בהנהגת דפוסי העסקה העוקפים את החוקים המגינים על העובדים, בהסרת הפיקוח על תנועות הון וכיוצא בזה. כל אחד מן הצעדים הללו קרוי בלשונם של הכלכלנים 'שינוי מבני' (structural readjustment). יוצא אפוא שהדרך אל החופש רצופה סדרה ארוכה של 'רפורמות מבניות', אשר 'תשפרנה את הקצאת המקורות במשק, תפחתנה עלויות של תשומות חשובות כמו עבודה, אשראי, חשמל, דלק, תקשורת וכדומה, וכך תשתפר רווחיותו של המגזר העסקי ויגדל המניע שלו להשקיע ולהתרחב' (בן בסט, 2001א). ניתן למדוד את קצב ההתקדמות של המסע באמצעות הערכה של מידת הביצוע של אותן רפורמות מבניות. ואכן הספר שמכונסות בו עבודות הכלכלנים מורכב ממאמרים הבוחנים את הרפורמות המבניות בתחומים השונים. למשל, זעירא וסטרבצ'ינסקי (2001) סוקרים את 'הקטנת גודלה היחסי של הממשלה בישראל אחרי 1985'; זוסמן ולויתן (2001) סוקרים את פיתוח הכלים לריסון האינפלציה; גבאי ורוב (2001) סוקרים את מדיניות החשיפה לייבוא; גרונאו (2001) סוקר את נסיונות ההפרטה של השירותים הציבוריים וכיוצא בזה. עורך הספר, בן בסט, מספק הערכה מסכמת: במסעה אל החופש הכלכלי רשמה ישראל הצלחה גדולה ברכיב העיקרי, הלוא הוא צמצום מעורבותה של הממשלה במשק; משקלו של המגזר הציבורי בתוצר ירד בתוך עשר שנים ב־20 אחוזי תוצר (בן בסט, 2001א, עמ' 2). ישראל עשתה כברת דרך ארוכה גם בכל הנוגע לליברליזציה של שוק הכספים וההון, של שוק מטבע החוץ ושל סחר החוץ. לעומת זאת, בכל הקשור להגברת התחרות בענפים ששולטים בהם המונופולים הדרך עוד ארוכה (שם).

את התמונה הזאת, הוורודה בדרך־כלל, מכתים מאמר בודד אחד, הממוקם בסופו של הקובץ. זהו מאמר של מומי דהן, הדן בגידול באי־שוויון הכלכלי בישראל (דהן, 2001). לדברי דהן, גידול זה החל עוד בסוף שנות השבעים, והוא נמשך ברציפות לאחר 1985. השאלה המעניינת כמובן היא כיצד עלינו לראות את הגידול הזה: האם אכן ככתם על תוכנית החירום

לייצוב המשק, או שמא סימן להצלחתה דווקא. נראה כי אין מנוס מן המסקנה שמדובר בהצלחה, שהרי אחת המטרות המפורשות של הרפורמות המבניות היתה, כפי שזה עתה ראינו, הפחתת 'עלויות של תשומות חשובות כמו עבודה, אשראי, חשמל, דלק, תקשורת וכדומה, וכך תשתפר רווחיותו של המגזר העסקי ויגדל המניע שלו להשקיע ולהתרחב' (בן בסט, 2001א, עמ' 2). כשמיטב מנגנוניה הפוליטיים והכלכליים של המדינה מגויסים לצורך הגדלת רווחיהם של בעלי העסקים, וכשאחד האמצעים הוא הוזלת המחיר שבעלי העסקים נדרשים לשלם בעבור המצרכים (תשומות) המשמשים אותם בעסקיהם – רשימה שמגוונים בה יחדיו חשמל, דלק ובני־אדם (עבודה) – אין להתפלא שהאי־שוויון גדל. אלא שבעוד החופש נושא עמו תיוג חיובי, אי־שוויון נושא תיוג שלילי, ועל כן נוטים הכלכלנים לציין כי זו 'תוצאה מצערת'. ההכרה כי הבעייתיות של האי־שוויון אינה מצטמצמת לתדמיתו השלילית, אלא שיש בו כדי לגרום נזק של ממש לעתיד החברה – ובלשון הכלכלנים: לפגיעה בצמיחה העתידית – החלה לחדור לכתביהם של כלכלנים ישראלים רק לאחרונה (ראו למשל שי, דהן, דביר ומירונצ'ב, 2000).

ראינו כי הרפורמות המבניות הן פרי היוזמה של הממשלה. במילים אחרות, המדינה היא זו שמובילה את המהלך להגדלת רווחי המעסיקים ולהוזלת עלות העובדים. ולא זו בלבד שעשתה זאת ב־1985, אלא שהיא ממשיכה לעשות זאת כל העת, שהרי תהליך הרפורמות המבניות מתמשך והולך, וכל פוליטיקאי הנכנס לתפקיד שר אוצר ממהר להצהיר כי בכוונתו להמשיך ברפורמות המבניות.

לכאורה זוהי תופעה מפתיעה, שהרי למדנו כי כל תכליתו של המסע אל החופש הכלכלי איננה אלא צמצום המעורבות הממשלתית; ולכן צפוי היה כי החל ב־1985 תתחיל הממשלה לצמצם את מעורבותה ותחדל אט־אט מפעלתנותה. מתברר כי הדרך אל החופש רצופה בצעדים של כפייה, כפייה מדינתית. מתברר כי דרכם של בעלי ההון הישראלים אל החופש הכלכלי לא היתה נפרצת לולא פינתה המדינה בעבורם סדרה ארוכה של מכשולים: ההסתדרות החזקה של פעם; תאגידים הסתדרותיים וממשלתיים שהציעו תנאי עבודה טובים מאלה של המגזר העסקי; מנגנוני אכיפה של חוקי עבודה; הסכמי שכר קיבוציים; חזון של חינוך ציבורי לכול; הפרשות גבוהות של מעסיקים לביטחון סוציאלי של עובדיהם וכיוצא בזה. את החופש הכלכלי המיוחל אין להשיג, וככל הנראה הוא גם אינו יכול להתקיים, ללא מידה גבוהה של מעורבות ממשלתית רצופה.

הייתכן כי אנו הישראלים טועים? הייתכן שכמו במקרים כה רבים אחרים, אנו מתחכמים ליצרנים המקוריים, זורקים את דף ההוראות של המוצר המיובא – השוק החופשי – ומפעילים אותו באמצעות אלתורים שונים? התשובה היא שלילית. אנו לא טועים, לא מזייפים ולא מאלתרים. אנו פשוט נוהגים כמו כולם. סקירה היסטורית מלמדת כי בכל אתר ואתר, הדרך אל 'החופש' היתה רצופה מעשי כפייה מדינתיים. היטיב לתאר זאת קארל פולני, בספרו הקלאסי על תור הזהב של השוק החופשי: 'את "החופש הכלכלי" (laissez faire) אכפה המדינה [...] הדרך אל השוק החופשי נפתחה ונשארה פתוחה הודות לגידול כביר במעורבות רצופה, מאורגנת וריכוזית. להבטיח שאכן "החופש הפשוט והטבעי" של

אדם סמית יעלה בקנה אחד עם צרכיה של החברה האנושית, הרי זה עניין מורכב ביותר' (Polanyi, 1957, p. 140).

גם בישראל 'המסע הארוך אל החופש' החל במעשה של כפייה, והכפייה מלווה אותו מאז ועד היום כשהקואליציה השלטת מעבירה שנה אחר שנה את 'חוק ההסדרים', שכלולות בו הרפורמות המבניות, ומצמידה אותו אל חוק התקציב שההצבעה בעבורו היא בעצם הצבעת אמון בממשלה. בכך היא מונעת הליך תקין של דיון דמוקרטי בכל רפורמה ורפורמה בנפרד בוועדות הכנסת הרלוונטיות (דרי ושרון, 1994; סבירסקי, 2005).

חוק ההסדרים הונהג לראשונה במהלך תוכנית החירום לייצוב המשק. יזמה אותו ממשלת האחדות הלאומית של הליכוד והעבודה, שביקשה להעביר את מכלול הרפורמות המבניות כמקשה אחת תוך כדי מניעת דיון ציבורי ראוי. מדוע נדרשה ממשלת אחדות לאומית כדי להעביר את התוכנית? אלכסנדר, כלכלנית שהחזיקה בדעות שונות מאלה של מרבית הכלכלנים האקדמיים באשר למקורות משבר האינפלציה, סברה כי ממשלת האחדות הלאומית 'היתה דרושה לשם הפעלת מין דיקטטורה על העובדים, כדי שלא יתמרדו נגד שחיקת שכרם האכזרית. היא היתה דרושה לשם הפעלת מערכת הסברה אחידה שלא תקועקע על ידי שום אופוזיציה משמעותית' (אלכסנדר, 1990, עמ' 237). פולני לא יכול היה לנסח זאת ניסוח קולע יותר.

אלכסנדר ביקרה את התוכנית הממשלתית במאמרים שפרסמה באותה עת בעיתונות היומית, ואחר־כך בספרה **כוח השוויון בכלכלה** (1990). שלא כמו הכלכלנים האקדמיים שהיו שותפים לתוכנית החירום וסברו כי המקור העיקרי של האינפלציה התלת־ספרתית הוא בגידול הרב בהוצאות הממשלה לאחר 1973, סברה אלכסנדר כי ההסבר טמון בגידול באי־שוויון הכלכלי: לדבריה, חלוקת סכום מסוים ומוגדר בין ידיים מעטות היא אינפלציונית יותר מאשר חלוקתו בין ידיים רבות (אלכסנדר, 1990, עמ' 74). כך בישראל וכך בעולם. אלכסנדר טענה כי הגידול באי־שוויון הוא שעמד גם מאחורי תופעת ה'סטגפלציה' העולמית – סטגפלציה (stagflation) היא הצירוף של מיתון (stagnation) ואינפלציה (inflation) – הצירוף של מיתון כלכלי ושל אינפלציה אפיין את התקופה שלאחר 1973. בעוד מרבית הכלכלנים ראו את סיבת הסטגפלציה בעליית מחירי הנפט בעקבות מלחמת יום הכיפורים, לדעתה של אלכסנדר סיבתה היתה הקפיצה הגדולה באי־שוויון בחלוקת ההכנסות דווקא, שהחלה עוד לפני שחבית יקרה אחת של נפט הגיעה לשוק המערבי (שם, עמ' 132). עליית מחירי הנפט כשהיא לעצמה רק העצימה את הסטגפלציה. רווחי הנפט, שהוזרמו לבנקים מערביים, העשירו וחיזקו אותם עד מאוד והם ניצלו זאת כדי להנהיג משטר של ריבית גבוהה שהוביל למשבר סטגפלציוני מתמשך (שם, עמ' 237).

במקום לדבר על חופש כלכלי, שאלה אלכסנדר מי מרוויח ומי מפסיד מן המדיניות הכלכלית. שלא כמו הכלכלנים שהשתתפו בגיבוש מדיניות החירום לייצוב המשק, היא סברה כי הבעיה המרכזית במשק הישראלי אינה מעורבות ממשלתית גבוהה מדי, אלא הכוח הרב מדי שצברו חמישה-שישה קונגלומרטים, שהבנקים הובילו. אלכסנדר ביכתה את העובדה שהמדיניות הכלכלית, במקום שתעודד את הייצור, עודדה רווחים פיננסיים (שם, עמ' 24-26).

בעוד אדריכלי 1985 קראו להורדת שכר, להעלאת הריבית ולקיצוץ תקציב המדינה (שם, עמ' 20), סברה אלכסנדר כי יש להעלות את שכר העובדים כדי שההכנסות יתפזרו בין ידיים רבות והדבר יסייע להוריד את האינפלציה. עוד טענה אלכסנדר שמדיניות הריבית הגבוהה פוגעת בפעילות היצרנית ומעשירה את הבנקים וסברה שאין לקצץ את תקציב המדינה משום שקיצוצים אלה פוגעים ביכולתה של המדינה להעניק שירותים הנחוצים לכל האוכלוסייה. יתרה מזו, קיצוץ התקציב מוליד מדיניות של הפחתת מסים – צעד המגדיל עוד יותר את האי־שוויון בהכנסות.

כלכלנים אקדמיים אוהבים לנתח תהליכים כלכליים־פוליטיים כשהם חוסים מאחורי מסך המסנן בעבורם את מכלול ההתרחשויות ומתמצת את הכול לכדי מגרש משחקים שטוח, שבו בני־אדם נושאים ונותנים זה עם זה בשיטה של שוק חופשי. אלכסנדר נהגה אחרת: היא ניגשה אל החלון, פתחה אותו לרווחה והצביעה ישירות על הכוחות ההולכים וקונים להם שליטה במשק הישראלי – התאגידים הפיננסיים. במקביל היא הצביעה על הכוחות המצויים בנסיגה, העובדים והיצרנים. ואילו הממשלה בתווך, בידה האחת מובילה מדיניות מוניטריסטית, מסייעת לבנקים לעלות ולפרוח, ובידה השנייה מקשה על היצרנים ומחלישה את העובדים. התמונה ההיסטורית המתגלה מן החלון שונה מאוד מההדמיה המסוננת המשמשת את הכלכלנים: זוהי תמונה של כוחות, של אינטרסים, של מאבקים. בעוד הכלכלנים רואים שחקנים המוזזים מכאן לכאן על־ידי 'יד נעלמה', החלון שדרכו הביטה אלכסנדר חושף ידיים בשר ודם. בעיניה, המסע אל החופש איננו התקדמות אטית בדרך המלך המובילה אל 'הכלכלה הנכונה', אלא מסע לחצים של קבוצה קטנה של בעלי הון וכוח פוליטי המבקשים להאדיר את כוחם ואת רווחיהם באמצעות מדיניות ממשלתית המכוונת להוזיל את עלות ההון ואת עלות העובדים.

אלכסנדר, שהיתה כלכלנית בהכשרתה, הקפידה להדגיש את הקשר בין השחקנים הראשיים בכלכלה לשחקנים הראשיים בפוליטיקה. כעשר שנים לאחר שהופיע ספרה של אלכסנדר יצא לאור ספרם של שמשון ביכלר ויהונתן ניצן (2001). בספרם הם התמקדו במפורש בכלכלה הפוליטית של ישראל, ובתוך כך הפכו את הקשר בין כלכלה לפוליטיקה לבסיס הניתוח שלהם. שלא כמו הכלכלנים האקדמיים, המניחים מראש הפרדה מושגית בין כלכלה לפוליטיקה ובין המשק לממשלה, ביכלר וניצן מניחים כי ההון, שהוא אבן היסוד של המשטר הכלכלי־פוליטי של ימינו, איננו דבר־מה כלכלי גרֵדא, אלא תופעה שהיא בעת ובעונה אחת גם כלכלית וגם פוליטית. בעוד כלכלנים מן השורה רואים במסע אל החופש מהלך שכל תכליתו 'שחרור' של הכלכלה מן הפוליטיקה, ביכלר וניצן סבורים שמאמץ זה נדון לכישלון מראש, שכן הפרדה שכזאת פשוט לא תיתכן.

הנחת היסוד של השניים היא שהרווח, שהוא־הוא המאפשר את צבירת ההון, איננו תוצר של פעילות כלכלית גרֵדא. לדבריהם, 'היכולת של קבוצות בני אדם להרוויח אינה נובעת מכושרם לייצר כי אם מכוחם לנכס': הכוח להכתיב תנאים לאנשי עסקים מתחרים, להכתיב מחירים לצרכנים ולהכתיב תנאים לעובדים. במילים אחרות, ההון הוא בבחינת חיבור אורגני בין מבנה הכוח ובין תהליך הייצור (שם, עמ' 76). בעלי הון המגיעים לראש

הפירמידה הם המצליחים להגדיל את רווחיהם בשיעור גבוה מזה של מתחריהם והם עושים זאת תוך כדי שימוש בכל אמצעי הכוח העומדים לרשותם – כוח פוליטי, חברתי, כלכלי, טכנולוגי וכיוצא בזה. בהסתמכם על הסוציולוג והכלכלן הנורווגי־אמריקני מראשית המאה ה־20 תורסטיין ובלן, ביכלר וניצן קובעים כי הביטוי הבולט ביותר של כוחניות ההון הוא היכולת של בעל הון אחד לבלום את אפשרויות הייצור של מתחרהו: באמצעות רכישת התאגיד שלו, באמצעות רישום פטנטים, באמצעות הפעלת לחץ למניעת תמיכה ממשלתית וכיוצא בזה (שם, עמ' 78).

ממילא ברור כי לא זו בלבד שהשוק איננו תופעה כלכלית גרֵדא, אלא שהוא גם איננו חופשי, במובן של אתר שבו אנשים באים ביחסי חליפין זה עם זה מתוך עמדה של שוויון ופועלים מרצונם החופשי, משוחררים מאילוצים. יוצא כי המסך המלאכותי שדרכו מתבוננים הכלכלנים בהתרחשויות מאפשר לנתח רבות מן הפעילויות השגרתיות שכל אחד מאתנו מקשר לכלכלה – יציאה לעבודה, מיקוח על שכר, בדיקת מחירים, קניית מצרכים, מכירת דירה, תשלום מסים וכיוצא בזה, אלא שמסך זה אינו מאפשר לנתח פעילויות רבות אחרות, שעצם קיומן מוסתר לעתים קרובות מעיני הכלכלנים: למשל, מאבקים כוחניים בין תאגידים, או התלות ההדדית בין הון לשלטון. לאמיתו של דבר במרבית המודלים הכלכליים אין מקום לכוח, לאלימות, לקנאה ולרשע. במרביתם, השלטון אינו מופיע כלל, ואם הוא מופיע הרי זה כגורם המפריע לפעולה הספונטנית של השחקנים, ואשר על כן יש לצמצם במידת האפשר אותו ואת הפרעותיו.

ביכלר וניצן אינם מתמקדים ב־1 ביולי 1985. בספרם הם מציגים תאוריה כלכלית־פוליטית כללית, היפה הן לישראל הן לכלכלה העולמית ועיקרה המחזוריות בין שני משטרים של הֶצבר הון – מעבר ממשטר של העמקת ההצבר למשטר של הרחבת ההצבר וחוזר חלילה. ישראל חוותה מעבר שכזה בסוף שנות השמונים, ותוכנית החירום של 1 ביולי 1985 היתה אחד ממרכיבי המעבר.

במשטר של העמקת הצבר ההון, בעלי ההון מגדילים את הונם וכוחם באמצעות קיצוץ עלויות, כמו עלות העבודה, וגם באמצעות ויסות מחירים; למשל, העלאת חלק מהמחירים בקצב מהיר מזה של שאר המחירים. במשטר האחר, של הרחבת ההון, בעלי ההון מגדילים את הונם וכוחם באמצעות הרחבת הביקוש. למשל, באמצעות הרחבת שוק העבודה והרחבת הצריכה. במשטר של העמקת ההצבר, הגדלת ההצבר מתבצעת באמצעות הגדלת הרווח על כל מועסק; במשטר של הרחבת ההצבר היא מתבצעת באמצעות הגדלת מספר המועסקים (שם, עמ' 14).

בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה ישראל (וגם העולם) ידעה שלושה מעברים כאלה: בתקופה שבין הקמת המדינה ובין מלחמת יום הכיפורים שרר בארץ משטר של הרחבת ההצבר, שהתאפיין בקליטה של מהגרים, בהרחבת הייצור ובהרחבת הצריכה. באותה תקופה חלקן של קבוצות ההון הגדולות בהכנסה הלאומית היה נמוך יחסית (שם, עמ' 175-176). אוסיף כי מדובר בתקופה שהעולם כולו ידע התרחבות של הפעילות הכלכלית, התרחבות שהיתה מלֻוה, בעולם המתועש, בהגדלת חלקם של העובדים בעוגת ההכנסה ובכינון של מדינת הרווחה.

מלחמת יום הכיפורים והמשבר הכלכלי שבא בעקבותיה הובילו, בעולם ובישראל, למעבר למשטר של העמקת ההצבר, משטר ששרר עד סוף שנות השמונים (שם, עמ' 202). זוהי תקופת הסטגפלציה, שילוב בין מיתון לאינפלציה. בישראל התאפיינה תקופה זו במרכזיותה של התשלובת התעשייתית־צבאית, ועל כן מכנים אותה ביכלר וניצן 'תקופת ההטיה הביטחונית'. קצב הצמיחה של המשק הישראלי, שהיה גבוה בתקופה הקודמת של התרחבות הייצור והתעסוקה, ירד בתקופה זו, ובו בזמן עלה בהכנסה הלאומית חלקם של בעלי ההון הגדולים, משום יכולתם להעלות את מחיר מוצריהם (למשל מוצרים פיננסיים) מהר יותר מהעלייה הממוצעת של המחירים במשק. במילים אחרות, חלקם של בעלי ההון בהכנסה הלאומית גדל הודות ליכולתם ללבות את האינפלציה (שם, עמ' 254). הדבר הוביל להגברת ריכוזיותו של ההון במשק. הודות לרווחים פיננסיים גבוהים הצליח גרעין של חמש קבוצות הון דומיננטיות, הגרעין שדנה בו גם אלכסנדר, לרכוש שליטה בתאגידים רבים, בדרך של מיזוגים והשתלטויות.

1 ביולי 1985 בעבור ביכלר וניצן הוא שלב במעבר ממשטר של העמקת ההצבר למשטר של הרחבת ההצבר. לדבריהם האינפלציה הגיעה ב־1985 לרמה כה גבוהה עד שהרווחים של קבוצות ההון הגדול, יחסית לשכר, החלו להישחק (שם, עמ' 301). עתה היו בעלי ההון מעוניינים בשינוי המשטר הכלכלי־פוליטי. 'תוכנית החירום לייצוב המשק' באה לענות על הצורך הזה. אלא שבכך לא היה די, ומה שהקל את המעבר למשטר של הרחבת ההצבר היה קריסת ברית־המועצות ופתיחת שעריה להגירה לישראל של כמיליון עובדים־צרכנים (שם, עמ' 305). המעבר למשטר של הרחבת ההצבר הוקל עוד הודות להסכמי אוסלו ולהסכם השלום עם ירדן, שאפשרו פתיחתם של שווקים חדשים לייצוא הישראלי. בעולם הרחב זו היתה תקופה של התרחבות ההשקעות ב'שווקים המתעוררים' (שם, עמ' 386).

שלא כמו אלכסנדר ואחרים, ביכלר וניצן אינם רואים ב־1 ביולי 1985 יום של 'נכבה' חברתית־כלכלית. מבחינתם זהו שלב במעבר ממשטר הצבר הון אחד למשנהו. לדידם זהו מעבר משיטת ניצול אחת לאחרת ולאו דווקא תאריך המסמן הרעה דרמטית במצב העובדים בישראל: 'לא עוד חלוקת הכנסות באמצעות עלייה מתמדת של מחירים [...] אלא דרך הורדת שכר גלויה, באמצעות צווים אדמיניסטרטיביים ואידיאולוגיות של אינטרס לאומי' (שם, עמ' 304).

מדוע אפוא בא המעבר? למען האמת התשובה של ביכלר וניצן אינה מספקת. דומני שהבעיה טמונה בקושי להגדיר את ההון כדבר שהוא בעת ובעונה אחת גם כלכלי וגם פוליטי. העובדה שכל ניסיון להפריד בין רווח לכוח, או בין פוליטיקה לכלכלה, נועד להיכשל, משום שהשניים כרוכים זה בזה, אין פירושה כי קל להגדיר את טיבו של הקשר. דומה כי ההפרדה בין הדיסציפלינות האקדמיות הרוולנטיות לנושא רק הולכת ומעמיקה ומקשה על הגדרה כזאת עוד יותר מבעבר. הקושי אינו נחלתם של ביכלר וניצן בלבד, הספרות גדושה בנסיונות הגדרה, החל מהקביעה של מארקס כי המדינה איננה אלא הוועד הפועל של הבורגנות עד לקביעות בדבר אוטונומיה, במידה זו או אחרת, של מוסד המדינה (Skocpol, Evans and Rueschmeyer, 1985; Poulantzas, 1973). כאמור, ביכלר וניצן מדגישים את

מהותו הכוחנית של ההון, ועקב כך את העובדה שמדובר בשילוב של כלכלה וכוח, או של כלכלה ופוליטיקה. אלא שהם אינם מצוידים בתאוריה של כוח, או של פוליטיקה, שתאפשר להשלים את ההגדרה הכלכלית גרֵדא של הון. למשל, בבואם להסביר את האינטרס של בעלי ההון בשינוי משטר ההצבר הם מציינים כי האינפלציה התלת־ספרתית פגעה ברווחיהם. זהו כמובן הסבר כלכלי בעיקרו והוא חסר את המרכיב השני של מושג ההון, את מרכיב הכוח. במובן זה ניתן להחיל עליהם את הביקורת שהם עצמם מטיחים בקארל מארקס, שההמשגה שלו את ההון מותירה אותו בעיקרו כמושג מתחום הייצור. גם הם, בשעה שהם מאפיינים את שני משטרי הצבר ההון, לא כל שכן כאשר הם מנתחים את המעבר ממשטר אחד למשנהו, מתרכזים בעיקר בהון במובנו הכלכלי ומתקשים להסביר את מעורבותה של המדינה במהלך של 1 ביולי 1985. לדעתם בעלי ההון לא יכלו להפיק עוד רווחים כמו קודם, אך מה היה האינטרס של המדינה במהלך? כיוון שהם אינם מצוידים בתאוריה של כוח, הם נשענים על טענתו של הוגה הדעות היווני־צרפתי ניקו פולנטסס, ולפיה 'המדינה, באספקטים מסוימים, היא אוטונומית' (שם, עמ' 302). בעזרת טיעון זה הם קובעים כי ב־1985, בעוד בעלי ההון היו שקועים ביחסים האנטגוניסטיים בינם לבין עצמם, באה המדינה, הנהנית מנקודת תצפית אוטונומית, זיהתה את האינטרסים המשותפים לכל בעלי ההון ונקטה את המדיניות החדשה. אך מה היה האינטרס של המדינה עצמה בשינוי משטר הצבר ההון? שהרי אם יש לה אוטונומיה מסוימת יש לה גם אינטרס מסוים. אפשר כמובן לטעון שהאינטרס של המדינה היה להגן על קבוצות ההון, אלא שאז אנו שבים להגדרה של ההון כתופעה כלכלית גרֵדא, שכן בעלי ההון מוצגים אז כמי שטרודים בעשיית רווחים, בעוד אנשי המדינה אמונים על גורל המערכת כולה. במילים אחרות, דרושה לנו תאוריה מחברת המציגה את הפוליטיקאים ובעלי ההון במשולב, שאם לא כן אנו מוצאים את עצמנו עם הקביעה שהמדינה איננה אלא הוועד הפועל של הבורגנות, טענה שהן פולנטסס הן ביכלר וניצן רצו להרחיק עצמם ממנה.

הגם שאלכסנדר היא כלכלנית, במובן המקובל של המילה, וביכלר וניצן הם אנשי כלכלה פוליטית, דומה כי אלכסנדר היא היותר פוליטית מביניהם; פוליטית במובן המעשי: היא דנה בסוגיות של מדיניות שבני־אדם מן השורה מסוגלים להשפיע עליהן, כדוגמת התנגדות לקיצוץ תקציבי. אלכסנדר יודעת להצביע על הסוכנים הפוליטיים שפעלו להנהגת מדיניות החירום: המפלגות, הפוליטיקאים, האקדמיה המגויסת והתקשורת. אלכסנדר יודעת לתת שם פוליטי לשיתוף־הפעולה בין שתי המפלגות הגדולות – 'מין דיקטטורה', ומציעה מצע פוליטי לפעולה: העלאת שכר, הגדלת התקציב ובעיקר הורדת הריבית. זהו מצע פוליטי ברור וישיר – לו נמצאה אצלנו תנועה או מפלגה שתהיה מוכנה להניף את הדגל. לעומת זאת, הדיון של ביכלר וניצן מתמקד בסוגיות שהן מחוץ לתחום ההשפעה של מרבית הבריות וגם של מרבית הפוליטיקאים. הגורם הפעיל העיקרי הוא קבוצות ההון, ובעיקר קבוצות ההון הגדול. מדובר בקבוצות החולשות על משאבים רבים ופועלות ללא מגבלה של גבולות מדינתיים: שכבה של משפחות, שהונה – כסף וכוח – מעמיד אותה מעל למשחקי האינטרסים המעמדיים הרגילים. הדיון של ביכלר וניצן בקבוצה זו מזכיר את המונח 'אליטה' – אליטה

מן הסוג שעליו דיבר בזמנו הסוציולוג האמריקני ס׳ רייט מילס (Mills, 1956), ועוד לפניו האיטלקים גאטנו מוסקה (Mosca, 1939) ווילפרדו פרטו (Pareto, 1968). אליטות מן הסוג הזה ניצבות מעל למשחק הפוליטי והכלכלי הרגיל, ובדרך־כלל שביתות או בחירות אינן מאיימות עליהן. הן מתחלפות במעין מחזוריות היסטורית, כאשר נפילתה של אליטה אינה מבשרת על שינוי המבנה החברתי, אלא רק על כי אליטה חדשה תפסה את ראש הפירמידה. מדובר באליטה שבזמנים רגילים אין לבריות סיכוי רב ליצור עמה מגע או להשפיע על מעמדה, וכל שיש ביכולתנו לעשות הוא להמתין לחילופים המחזוריים.

* * *

באשר לי, ה־1 ביולי 1985 איננו אלא עוד נקודת ציון בתהליך הבנייתה של בורגנות לאומית ׳גדולה׳ בישראל.

דומה כי מיום היווסדה כמהה התנועה הציונית לבורגנות גדולה משל עצמה. בורגנות כדוגמת זו של המתוקנות שבמדינות. בורגנות כדוגמת זו שהנהיגה את התנועות הלאומיות האירופיות במחצית השנייה של המאה ה־19. בורגנות מן הסוג של בית רוטשילד שמימן את הנחתן של מסילות ברזל ברחבי אירופה וגם את מסעות המלחמה של כמה מן המעצמות. בורגנות המסוגלת לפתח את הכלכלה, ליזום תעשיות, להקים יישובים, לבנות שכונות, לספק תעסוקה למהגרים, לממן בנייה של הכוח הצבאי ולהחזיק אותו.

בתקופה שעשתה הציונות את צעדיה הראשונים לא חסרו יהודים שיכלו להרכיב בורגנות שכזאת: בית רוטשילד, בית ורבורג, בית פרירה, בית הירש ועוד. אלא שמרביתם לא תמכו בתנועה הציונית. לאמיתו של דבר רובם התנגדו לה, וכל אחד מהם המשיך להימנות עם הבורגנות הגדולה של מדינת הלאום האירופית שהשתייך אליה ומעולם לא הפך לבורגנות של התנועה הציונית, או אף של העם היהודי.

עשירי היהודים היו הראשונים שפנה אליהם הרצל כשביקש לממש את חזונו, אם כדי שיסייעו במימון אם כדי שיפתחו בפניו את שערי ארמונותיהם של ראשי מעצמות אירופה. הרצל ידע היטב שהם לא יהיו הראשונים להגר למדינת היהודים: ׳תחילה׳, כתב בספרו **מדינת היהודים**, יבואו ׳הנואשים, אחר כך העניים, אחר כך האמידים, אחר כך העשירים׳ (הרצל, 1978 [1896], עמ׳ 19). אולם הרצל קיווה בכל מאודו שבסופו של דבר העשירים אכן יבואו. ׳היהודים העשירים׳, כתב, ׳הנאלצים היום להסתיר את אוצרותיהם מתוך פחד והמקיימים את מסיבותיהם באי־נוחות מאחורי וילונות מורדים, יוכלו שם ליהנות באין מפריע [...] כאשר היהודים העשירים ביותר יתחילו לבנות "שם" את טירותיהם, שעליהן מביטים כבר באירופה בצרות עין, ייהפך הדבר עד מהרה לאופנה להשתכן "שם", בבתי פאר׳ (שם, עמ׳ 37).

אנשי העלייה השנייה, בהגיעם לחופי פלשתינה בתחילת המאה ה־20, נשאו באמתחתם, זו בצד זו, תורות לאומיות אירופיות ותמונת חברה עתידית מבית היוצר של הסוציאליזם האירופי. בשתי התורות כאחת נודע לבורגנות תפקיד מרכזי. באותה תקופה ראו בבורגנות סוכן חברתי שתפקידו להוביל את המאבק נגד השליט האבסולוטי (באירופה) או נגד הריבון

הזר (בארצות הקולוניאליות), ובו בזמן סוכן שיוביל את הפרויקט הקפיטליסטי. בהיעדר בורגנות ציונית יכלו אנשי העלייה השנייה להתחיל מיד בהגשמת המצע הלאומי. כל שנדרש לשם כך היה עצם ההגירה לפלשתינה והתפרסות ברחבי הארץ. לעומת זאת לשם הגשמתם של הרעיונות הסוציאליסטיים היה צורך במבנה חברתי אירופי, דהיינו בחברה תעשייתית מעמדית. את זה כמובן לא יכלו למצוא בארץ – בוודאי לא בקרב היישוב היהודי הקטנטן. 'הבורגנות' היהודית היחידה התגלמה באיכרי המושבות הביל"ויות, אלא שכלפיהם טרוניותיהם העיקריות של אנשי העלייה השנייה היו לאומיות (על שהעסיקו ערבים) יותר מאשר מעמדיות (Shafir, 1989; לסקירה של המרכיב הבורגני בהתיישבות הציונית מראשיתה ראו בן פורת, 1999). על דרך האירוניה ניתן לומר כי אנשי העלייה השנייה כמהו לבורגנות יהודית שתנהיג את הפרויקט הלאומי, תעניק להם תעסוקה ובו בזמן תשמש להם יעד למאבק מעמדי. בהיעדר בורגנות כזאת ובהינתן האדמות שנרכשו על־ידי ההסתדרות הציונית, מצאו אנשי העלייה השנייה את עצמם עושים את מה שעשו איכרי המושבות: מקימים יישובים חקלאיים. ההבדל העיקרי היה שיישוביהם היו מושתתים על תפיסות שיתופיות שזכו לשם 'סוציאליזם קונסטרוקטיבי' (שפירא, 1980, פרק ב). ברבות הימים סייעה ההתיישבות החקלאית להפוך אותם עצמם לחלק של המעמד הבינוני הישראלי, הגם שלא בהכרח לחלק של הבורגנות הישראלית (ראו גם בן פורת, 1999, עמ' 133-134). אלא שגם הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי לא היה קם ללא סיוע של בורגנים יהודים באירופה ובארצות־הברית. דברי הימים של העלייה השנייה רצופים סיפורים של 'מנהיגי פועלים' שנשלחו לשם גיוס כספים: מניה שוחט שנסעה לגייס מימון להקמת ארגון השומר, דוד בן־גוריון שנסע לגייס כסף למימון בנק הפועלים, ברל כצנלסון שנסע לגייס מימון לעיתון **דבר** וכיוצא בזה.

במבט לאחור דומה כי מאז ועד היום לא היה המאמץ הקולקטיבי של הציבור הציוני־ישראלי מכוון אלא להקמת בורגנות לאומית גדולה וראויה לשמה בישראל. בורגנות שתשחרר את התנועה הציונית מן התלות בבעלי הון יהודים גחמניים, או מתמיכה מזדמנת של מעצמה זו או אחרת. משפחת רוטשילד אמנם תרמה לתנועה הציונית, אך נמנעה מלהצטרף לשורות מתיישביה. המתיישבים שהגיעו לארץ באו אמנם ממשפחות של המעמד הבינוני היהודי בעיירות מזרח אירופה, אלא שמעמד זה לא היה מסוגל לממן הרבה יותר מאשר רכישה של חלקות אדמה משפחתיות. בשנות העשרים והשלושים הגיעו לארץ כמה תעשיינים ואנשי כספים, אבל משאביהם היו מוגבלים. את המפעל הלאומי היהודי לא הובילה בורגנות מקומית, אלא הנהגה פוליטית שכוחה נבע, בין השאר, מן המתיישבים החקלאים ומכספים שידעה לגייס מרחבי העולם היהודי.

הנהגה פוליטית זו, שהובילה את המאמץ להקמת המדינה, היא גם זו שהובילה, לאחר 1948, את פרויקט הפיתוח הכלכלי. מבחינה זו ניתן לומר כי בהיעדר בורגנות לאומית נפלה המשימה בחיקה של תנועת העבודה, שעמדה בראשות המדינה עד 1977: היא שקיבלה על עצמה את התפקיד, והיא גם זו שהעמידה על רגליה בורגנות מקומית. הנרי רוזנפלד ושולמית כרמי תיארו את התהוותו, בשנות החמישים והשישים, של מה שהם קראו 'מעמד בינוני יציר המדינה'.

מצד אחד, ותיקים שהתפרנסו מחקלאות, מתעשייה ומבנייה, והיו לפקידי ממשל ומפקדי צבא; ומצד אחר, שכבה של קבלנים, בנקאים ויזמים מסחריים ותעשייתיים, שהתעשרו מפרויקטים שהממשלה יזמה ומימנה (רוזנפלד וכרמי, 1979). זו לא היתה בורגנות שמימנה פיתוח באמצעות תשלום מסים, אלא שכבה שהיתה לבורגנית הודות לסבסוד ממשלתי. דבורה ברנשטיין ואנוכי הוספנו גם ממד מעמדי־עדתי, כשתיארנו כיצד המימון הממשלתי סייע להתרחבותם של תאגידים עסקיים בבעלות או בניהול של ותיקים אשכנזים שהעסיקו, בשכר נמוך יחסית, יהודים שהועלו באותן שנים מארצות ערב (סבירסקי וברנשטיין, 1980).

במחצית השנייה של שנות החמישים החליטה הנהגת המדינה על מהלך של תיעוש מהיר, שספינת הדגל שלו היתה תעשיית הטקסטיל. לכאורה היתה המדינה אמורה לעשות זאת באמצעות תאגידים ציבוריים, משום שמפא"י, מפלגת השלטון דאז, קראה לעצמה מפלגת פועלים, ומשום שהיתה לה שותפות עמוקה עם ההסתדרות. במקום זאת היא בחרה, כפי שכתב לוי־פאור בספרו על מהלך התיעוש, להעדיף יזמים פרטיים (לוי־פאור, 2001, עמ' 4; ראו גם פלד ושפיר, 2005, עמ' 78-97). לוי־פאור זקף זאת ל'השפעתה של האידיאולוגיה הלאומית־הציונית' (שם, עמ' 261): במילים אחרות הוא זקף את עידוד היוזמה הפרטית, 'כלומר [את] בניית הקפיטליזם הישראלי [...] למדינה, לא כמטרה כשלעצמה אלא כמכשיר להגשמת הציונות' (שם, עמ' 262). במונחים שלנו, אין זה אלא החיפוש הישן אחר בורגנות שתוביל ותממן את מימושו של החזון הציוני.

קפיטליזם יציר המדינה – האין זה אוקסימורון? לא לדעתו של לוי־פאור. לדבריו, מי שעיצב את מדיניות הפיתוח התעשייתי ואת המבנה של התעשייה הישראלית היו 'בראש ובראשונה [...] פקידי מדינה אוטונומיים, שרים וביורוקרטים [...] בפעולתם זו החליפו את מנגנון השוק (והמחירים) – היד הנעלמה בלשונו של אדם סמית – בידה המנחה, הממריצה והמכוננת של המדינה' (שם, עמ' 260). השוק החופשי מתגלה כאן, ולא בראשונה, כמגרש שבו אכן מתרוצצים שחקנים כלכליים השוקלים שיקולים, חלקם רציונליים יותר וחלקם רציונליים פחות, אלא שמגרש המשחקים כולו מונח על כף ידה הפרושה והיציבה של המדינה. כך בישראל. כך גם בארצות רבות אחרות.

הניצחון הצבאי במלחמת ששת הימים שינה את מעמדה הבין־לאומי של ישראל, ובתוך ישראל הוא שינה את סדר היום הפוליטי־כלכלי ואת מעמדה של הבורגנות. מבחינה זו, 1967 היא שנת המפנה הפוליטי־כלכלי הגדול, בעוד 1 ביולי 1985 הוא התאריך שתורגם בו מפנה גדול זה לכדי מדיניות גלויה ומפורשת של המדינה (סבירסקי, 2005).

הניצחון הוביל להחלטה של ההנהגה הפוליטית להפוך את ישראל למעצמה אזורית בהתבסס על ברית מתהדקת עם ארצות־הברית. לצורך זה השקיעה המדינה משאבים רבים בהגדלת הצבא ובהרחבת התשתית הקיימת של תעשייה צבאית לכדי תשלובת תעשייתית־צבאית בקנה־מידה מעצמתי. כמו בעת הקמתם של מפעלי הטקסטיל בשנות החמישים והשישים, גם הפעם שימשה הממשלה גורם יוזם, מממן ומוציא לפועל: 'הממשלה השפיעה ומשפיעה על התעשייה הביטחונית בתוקף היותה המתווה והמנהלת של מדיניות הביטחון הלאומי ושל המדיניות המקרו־כלכלית, כלקוח מרכזי, כבעלים של החברות הביטחוניות הגדולות, כרשות המעניקה רשיונות יצוא, ועוד' (ליפשיץ, בתוך סבירסקי, 2005, עמ' 96).

אל המרחב שיצרה המדינה חדרו תאגידים פיננסיים ותעשייתיים כדוגמת 'דיסקונט השקעות', 'כלל תעשיות' ו'כור תעשיות', שהתרחבו והתעצמו בתקופת התיעוש הקודמת, זו של שנות החמישים והשישים. תאגידים אלה גדלו והתעצמו עתה עד מאוד, הודות להשקעות המדינה בתעשיות הבטחוניות. לראשונה היתה בישראל קבוצה של תאגידים גדולים בעלי שליטה גוברת על הֶצבר ההון בישראל – מה שביכלר וניצן מכנים 'הכלכלה הגדולה' (ביכלר וניצן, 2001, עמ' 190). לראשונה היתה בישראל בורגנות תעשייתית־פיננסית שחבריה היו לשחקנים בזירה הכלכלית העולמית: שכבה של בעלי הון, בנקאים, מנהלים, יצואנים, אלופים בדימוס, רואי חשבון, עורכי דין וכיוצא בזה, שהודות לדיפלומטיית הנשק וסחר הנשק הכירו רבים מעמיתיהם למעמד בארצות העולם ורכשו מודעות עצמית וביטחון עצמי.

הבורגנות החדשה, שצברה משאבים וכוח, החלה לראות בעצמה חבורה טובה וראויה. הביטוי המוחשי הראשון היה כשהיא החלה לראות בעצמה חלופה להנהגה הפוליטית הוותיקה של תנועת העבודה, זו שדגלה במשק ציבורי, בהסתדרות חזקה ובאתוס של 'שירות' ו'שליחות' במישור ההתנהגות האישי. תחילה מצאה בית חם בקבוצת רפ"י, בראשות בן־גוריון, שפרשה ממפא"י. על אף שמה, 'רשימת פועלי ישראל', היתה רפ"י גדושה במנהלים, בפקידים בכירים ובמפקדים, שאהבו לתקוף בחריפות את מנגנוני הייצוג הפוליטי במפא"י ובהסתדרות. בשנת 1977 חשה השכבה החדשה שהיא חזקה דיה כדי להתמודד על הנהגת המדינה, במפלגת ד"ש. עם ראשי ד"ש נמנו כמה מהבולטים בראשי התשלובת התעשייתית־צבאית – מנכ"לים של תאגידים תעשייתיים ושל בנקים וקצינים בכירים לשעבר, כשלצדם משפטנים, אנשי אקדמיה ואנשי תקשורת. ראשי ד"ש, כמו אנשי רפ"י לפניהם, הרבו להוקיע את 'חוסר היעילות' ואת 'השחיתות' של המערכת הפוליטית – ביטוי ראשוני של מה שהפך לסִסמה נפוצה בעידן הנאו־ליברליזם, ולפיו אנשי עסקים הם יעילים יותר מפקידי ממשלה; ומכאן התביעה 'לשחרר את הכלכלה מן הפוליטיקה'. היו בהם אף מי שביקשו להחליף את המנגנונים הייצוגיים ב'מפלגת מאה הטובים ("הצנטוריונים") – הטובים, הלא מושחתים' (אוריאלי וברזילי, 1982, עמ' 35).

בפתח המאמר הזכרתי את 1 ביולי 1985. במבט ראשון קל להתפתות ולומר כי זה היה הרגע שבו נטלה הבורגנות הלאומית הישראלית את ההגה לידיה, לאחר שצברה עוצמה רבה שינקה מעטיני המדינה ועתה היא חשה בטוחה דיה להתקדם בכוחות עצמה. מכאן אולי הצהרתו של טלמון, החשב הכללי של משרד האוצר דאז, כי תאריך זה הוא 'יום העצמאות הכלכלי של ישראל' (הארץ, 17 באוקטובר 1999).

אלא שיותר משהיה כאן מעשה של הבורגנות שנטלה בעצמה את ההגה, היתה כאן הכרזה, של המדינה, למחויבות להציב את הבורגנות הלאומית החדשה, את עוצמתה ואת חופש הפעולה שלה בראש סדר העדיפויות. היה זה יום עצמאות במובן זה שהמדינה ראתה עתה את עצמה משוחררת, הן ברמה הרטורית הן ברמת המדיניות המעשית, מסבך העבותות אשר עד אז קשרו את ידיה בבואה לקדם גלויות את האינטרסים של הבורגנות הלאומית: עבותות אידאולוגיים כדוגמת האתוס הלאומי הציוני, שהדגיש מוטיבים של אחדות וסולידריות; עבותות של מדיניות, כדוגמת החתירה לתעסוקה מלאה או לחינוך אוניברסלי; עבותות

מוסדיים כדוגמת חוקי המגן על העובדים והחוקים המכוננים של מדינת הרווחה. בהיותה משוחררת מכל אלה יכלה עתה המדינה להתמקד בסיוע לבעלי ההון: הוזלת עלות העבודה, החלשת האיגוד המקצועי, הוזלת עלות ההון באמצעות ריסון תקציבי, הסרת הגבלות על תנועות הון, הפחתת המיסוי האישי ומיסוי התאגידים, הפרטה של תאגידים ממשלתיים, הפרטה של קרנות הפנסיה ההסתדרותיות, הגדרה חוקתית של הזכות לקניין הפרטי כביטוי מרכזי של כבוד האדם וחירותו. את מקומה של מדינת הרווחה של כלל האוכלוסייה תפסה מדינת הרווחה של בעלי העסקים (Shalev, 1992, chap. 7).

יוצא אפוא כי לא 'קפיטליזם יציר המדינה' הוא אוקסימורון, אלא דווקא הצירוף 'בורגנות עצמאית'. בשום מקום אין הבורגנות אוחזת בהגה לבדה. גם אם לא נסכים לקביעתו המפורסמת של מארקס, שהמדינה איננה אלא הוועד הפועל של הבורגנות, נוכל להסתפק בקביעתו של הכלכלן יוזף שומפטר, שפיתח גישה ולפיה היזמות היא מנוע הצמיחה, כי הבורגנות כשלעצמה אינה מסוגלת לפעול ולשגשג ולתקוף ללא מעטפת מגן שהמדינה מספקת (Schumpeter, 1976 [1947], pp. 138-139).

בישראל הרטוריקה של 'שחרור הכלכלה מן המדינה' נושאת מידה רבה של אירוניה. הקמת מנגנון מדינה ממוסד, חזק ויציב צריכה להיחשב לאחת ההצלחות הגדולות של הציונות דווקא, הצלחה שהיא ללא ספק גם המסד שאִפשר את פיתוחה של הכלכלה.

* * *

משמעות נוספת שניתן למצוא בקביעתו של טלמון היא ש־1 ביולי 1985 היה יום העצמאות של דיסציפלינת הכלכלה בישראל; היום שבו זכתה בהכרה הציבורית כדיסציפלינה התומכת־מדיניות הבכירה בישראל. תוכנית החירום לייצוב המשק הזניקה אל קדמת הבמה הציבורית קבוצה של כלכלנים, שעד אז לא היו מוכרים ברובם. בראשם עמד מיכאל ברונו מן המחלקה לכלכלה באוניברסיטה העברית בירושלים, שזמן קצר לאחר הנהגת תוכנית החירום מונה לנגיד בנק ישראל ומיד אחר־כך לכלכלן הראשי של הבנק העולמי. לצדו שימשו כלכלנים אחרים, ובהם איתן ברגלס מאוניברסיטת תל־אביב, ניסן לויתן מהאוניברסיטה העברית בירושלים ומרדכי פרנקל ממחלקת המחקר בבנק ישראל (Maman & Rosenhek, forthcoming, p. 22). כלכלנים אלה, שדגלו בגישות המוניטריסטיות שרווחו באותה תקופה בארצות־הברית, חברו לעמיתים אמריקנים, בקבוצת עבודה משותפת שהוקמה על־פי דרישת הממשל האמריקני והיתה תנאי להענקת סיוע כלכלי שביקשה ישראל (שם). הקשר האמריקני סייע לכלכלנים הישראלים לשכנע את הפוליטיקאים המקומיים בנחיצותו ובכדאיותו של מהלך החירום. קובץ המאמרים בעריכתו של בן בסט (בן בסט, 2001), שדנתי בו לעיל, הוא על כן בעת ובעונה אחת דוח ביצוע ומעין טפיחה עצמית על שכמם של קבוצת הכלכלנים שהשתתפה באחד המהלכים החשובים ביותר של המדיניות הציבורית בישראל בעשורים האחרונים. הקובץ אף הוקדש לזכרו של ברונו.

דרכם של הכלכלנים אל אוזן ההנהגה הפוליטית היתה ארוכה. היא החלה בשנות החמישים המוקדמות, לאחר בואו ארצה של דן פטינקין, בוגר אוניברסיטת שיקגו, שאפשר לראות בו

את מייסדו בפועל של בית־הספר לכלכלה באוניברסיטה העברית. פטינקין הביא עמו את הכלכלה הנאו־קלאסית המערבית, שעד אז לא היה לה מאחז בישראל, והחדיר בתלמידיו את האמונה בחשיבותו של השוק ואת העמדה שלפיה מעורבות ממשלתית יוצרת עיוותים בתהליך ההקצאה של מקורות (Kleiman, 1981, p. 564). בתוך זמן לא רב החלו תלמידיו, שכונו 'נערי פטינקין', מאיישים משרות בכירות במשרד האוצר, בבנק ישראל ובגופים כלכליים־ממשלתיים אחרים. מלחמת ששת הימים קירבה עוד יותר את הכלכלנים אל מרכז קבלת ההחלטות. עם תום הקרבות מינתה הממשלה צוות של כלכלנים שהתבקש להמליץ על תכנון העתיד הכלכלי של השטחים הכבושים; בראש הצוות הועמד ברונו (Arnon, Luski, Spivak & Weinblatt, 1997, p. 2; בן בסט, 1002ב). בשנות השבעים מילאו כלכלנים תפקיד מרכזי בוועדה לרפורמה במסים, שבראשה עמד הכלכלן חיים בן שחר, ועדת בן שחר, שביכלר וניצן רואים בה אחראית ל'מהפך הגדול' שנתן גושפנקה לשינוי ביחסי הכוחות במשק לטובת ההון (ביכלר וניצן, 2001, עמ' 278). אחד מחבריה של אותה ועדה היה הכלכלן ברונו.

עם זאת אין ספק כי 1985 היתה נקודת מפנה במעמדם של הכלכלה ושל הכלכלנים בישראל. מדובר במפנה שהתחולל באותה תקופה גם במקומות אחרים בעולם. את נקודת ההתחלה אפשר לראות במשבר הכלכלי של 1973, שסימן את קִצה של תקופת השגשוג שבאה בעקבות מלחמת העולם השנייה. המשבר היה מלֻוה בתופעות סתומות לכאורה, כדוגמת הסטגפלציה. במשך כארבעה עשורים, ובוודאי מאז מלחמת העולם השנייה, נוהלו משברים כלכליים בעזרת כלים מבית־מדרשו של הכלכלן הבריטי ג'ון מיינרד קיינס, שעיקרם שימוש באמצעי המדינה כדי להגדיל את הביקוש בעת רפיון; ובמילים אחרות, מעורבות עמוקה של המדינה בענייני כלכלה. את הכלים עצמם הפעילו כלכלנים שעבודתם נראתה 'אפורה' ו'טכנית'. המשבר של 1973 העלה אל קדמת הבמה שחקנים חדשים – תאגידים רב־לאומיים גדולים, שעשו הון עתק מעסקי נפט ופיננסים, וביקשו לעצמם חופש פעולה ויחס מיוחס לא רק בתוך ארצות האם שלהם, אלא על פני תבל כולה. הם מצאו אוזן קשבת אצל כלכלנים שטענו זה מזמן נגד הפרדיגמה הקיינסיאנית, והידוע שבהם היה מילטון פרידמן מאוניברסיטת שיקגו. ברבות הימים זכתה הפרדיגמה הכלכלנית החדשה לכינוי 'נאו־ליברלית' (Harvey, 2005).

כיוון שהפולמוס בין קיינסיאנים לנאו־ליברלים נגע בשאלות הבוערות שעל סדר היום העולמי הוא הפנה את הזרקורים אל החוגים לכלכלה שבאוניברסיטאות, שם חיפשו הפוליטיקאים ואנשי התקשורת פתרונות לסטגפלציה. בשנת 1980 נבחר רונלד רייגן לנשיא ארצות־הברית, כשהוא נושא את בשורת השוק החופשי, את דילול מדיניות הרווחה ואת המאבק באיגודים המקצועיים. רייגן גם תמך במהלכו משנת 1979 של פול ווקר, נגיד הבנק הפדרלי של ארצות־הברית, שהעמיד בראש את המלחמה באינפלציה, תהא אשר תהא השפעתה של מלחמה זו על התעסוקה (שם, עמ' 23-25). באנגליה נבחרה מרגרט תאצ'ר לראשות הממשלה כשהיא נושאת בשורה של שוק חופשי ושל החלשת מעמד העובדים. כלכלנים שזוהו כתומכים במדיניות החדשה, כדוגמת מילטון פרידמן, הפכו לידועים כלל

עולמיים. כלכלנים מצאו עצמם במרכז הזירה לא רק באוניברסיטאות, משום שבאותן שנים קרסו משקים של רבות מארצות העולם השלישי תחת נטל של חובות כספיים חיצוניים, ובתגובה שיגרו מוסדות בין־לאומיים, כדוגמת הבנק העולמי וקרן המטבע הבין־לאומית, את מומחיהם, רובם ככולם כלכלנים. הללו הציעו את מרשם השינויים המבניים, המוכר לנו היטב בישראל. בסוף אותו עשור קרסה ברית־המועצות, והכלכלנים היו אלה שהזדרזו להמליץ על דרכי המעבר מכלכלה ריכוזית לכלכלת שוק. אגב, כשקרה הדבר כבר היו בנמצא כלכלנים ישראלים שעל סמך התנסותם ב־1985 נמנו גם הם עם משיאי העצות.

מעמדם הנוכחי של הכלכלה ושל הכלכלנים מעניין במיוחד. עד 1967, בתקופה שעשו הכלכלנים את צעדיהם הראשונים במדיניות הציבורית הישראלית, הסוציולוגיה והסוציולוגים הם שנהנו ממעמד ציבורי רם ונכבד. סוציולוגים (ואנתרופולוגים) הובילו אז את הדיון האקדמי והציבורי בכמה מן הנושאים שהעסיקו את הפוליטיקה הבין־לאומית – 'מודרניזציה' ו'בינוי אומה' ברחבי אסיה, אפריקה ואמריקה הלטינית וגם בפריפריה האירופית. בישראל באה הסוגיה לידי ביטוי בדיון בקליטת העלייה, ובעיקר זו של יהודי ארצות ערב, נושא שהנהגת המדינה ראתה בו חשיבות עליונה. הסוציולוגים היו אלה שדנו בנושאים שבמרכז סדר היום של המדיניות הציבורית, ולא זו בלבד אלא שהיתה להם גם מעורבות עמוקה, כמו המעורבות שיש כיום למרבית הכלכלנים. המחלקה לסוציולוגיה באוניברסיטה העברית – שבאותן שנים היתה היחידה בישראל – התמסרה, כדברי גד יאיר ונעה אפלויג, לסייע במשימות הלאומיות: 'הסוציולוגיה המדעית הירושלמית נסחפה [ב]רוח ציונית של "כאן ועכשיו" וחשה לסייע בפתרונן של מצוקות הציונות. אין ספק שהעבודה המחקרית במחלקה נותבה בשנים הראשונות על פי האתגרים שניצבו לפני המדינה המתהווה' (יאיר ואפלויג, 2005, עמ' 105). בכיר הסוציולוגים הישראלים, שמואל נח אייזנשטדט, הוביל צוות של חוקרים צעירים שעסקו בנושאים בוערים כדוגמת תנועות הנוער, הצבא, מושבי העולים, עיירות הפיתוח, תעסוקה של עולים חדשים וכיוצא בזה (שם). חוקרים אלה שימשו גם בתפקידי ייעוץ, למשל למפקדת חיל האוויר ולמחלקת ההתיישבות של הסוכנות היהודית (שם, עמ' 106). אייזנשטדט עצמו היה שייך לקבוצה קטנה של פרופסורים שראשי המדינה נהגו להיוועץ בהם. למשל, ערב מלחמת ששת הימים הוא השתתף בדיון סגור שיזם ראש המוסד דאז, מאיר עמית, עם קבוצה קטנה של אנשי מפתח, על יחסי ישראל-מצרים (שגב, 2005, עמ' 206). לדברי אורי רם, באותן שנים שימש אייזנשטדט ציר מרכזי ביחסי אקדמיה-שלטון, ובו בזמן פיתח במחלקה שלו נקודת ראות סוציולוגית שהלמה היטב את סדר היום הפוליטי של האליטה (Ram, 1995, p. 25).

יש הטוענים כי דחיקתה של הסוציולוגיה ממעמדה הציבורי החלה ב־1977, משנוצחה לראשונה מפלגת העבודה (רם, 1993; Kimmerling, 1992). המפלה בבחירות סימנה את דחיקתו לשוליים של בינוי האומה, המוטיב שעמד במרכז סדר היום ההיסטורי של מפלגה זו וגם במרכז סדר היום המחקרי של הסוציולוגים (ראו גם Ram, 1995, chap. 1). אחרים ממקמים את נקודת המפנה ב־1969, השנה שפרש אייזנשטדט מראשות המחלקה לסוציולוגיה, שכן עם פרישתו נפתח השער לגישות חדשות ולפלורליזם סוציולוגי (יאיר ואפלויג, 2005,

עמ' 114). בין כך ובין כך הרי שבמונחי הדיון שלנו כאן מדובר בעשור הראשון שלאחר מלחמת ששת הימים, העשור שבו אכן נרשם שינוי עמוק בסדר היום הציבורי בישראל.

בעקבות המלחמה ב־1967 הפכה ישראל מעצמה אזורית. הדבר התבטא בשלושה תחומים: הראשון הוא שיתוף־הפעולה האסטרטגי עם ארצות־הברית. הניצחון הגדול הפך את ישראל לשותף רצוי של מעצמה זו, שהיתה נתונה אז במירוץ עם יריבתה, ברית־המועצות, על שליטה גלובלית. בתוך זמן קצר הפכה ישראל לעוגן אסטרטגי של ארצות־הברית במזרח התיכון. לשם כך היתה ארצות־הברית מוכנה להשקיע בהעצמתה של ישראל כדי שתהיה בעלת הכוח הצבאי הדומיננטי באזור. ביטוי לכך היה סיוע בטחוני ואזרחי נדיב, שהלך וגדל ואִפשר התעצמות צבאית לממדים יוצאי דופן. התפקיד החדש חייב את ישראל להחזיק בקביעות צבא גדול, חיל אוויר שממדיו הולמים מעצמות ותקציב ביטחון גדול וגם סיבך את ישראל בסדרה ארוכה של מלחמות, מהן על שטחים שנכבשו ב־1967 – מלחמת ההתשה, מלחמת יום הכיפורים ושתי האינתיפאדות הפלסטיניות – ומהן בשטחים שישראל ביקשה לתבוע בהם מעמד מיוחס: מלחמות לבנון לדורותיהן.

המעמד הגאו־פוליטי החדש של ישראל הביא לתמורה בסדר היום הציבורי: 'בינוי אומה' פינה את מקומו ל'בינוי מעצמה'. הנהגת המדינה והמערכת הפוליטית מצאו את עצמן עוסקות כמעט רק בשאלות של עוצמה, ביטחון, מלחמה וכיבוש. בתחילתו של העידן הקודם, בשנים הראשונות שלאחר הקמת המדינה, יכול היה בן־גוריון לכפות על הצבא קיצוץ של ממש בתקציב הביטחון, לטובת התקציבים הקרויים כיום 'חברתיים'. בן־גוריון עשה זאת פעמיים, ב־1949 וב־1953. בעידן המעצמתיות, כשתקציב הביטחון הלך ותפח, הפך צעד כזה לבלתי־נתפס. ואכן לבסוף, כאשר קוצץ התקציב, זה היה רק ב־1985, כאשר ההנהגה הפוליטית חששה מקריסה כלכלית, ורק כאשר הדבר נעשה במדיניות חדשה של הקטנה כוללת של התקציב ובמסגרת המסע אל החופש הכלכלי.

דבר שני, בתום תקופת ביניים קצרה החליטה הנהגת המדינה לשמור בידיה את השטחים שנכבשו, כשבמרכזם שטחי הגדה המערבית, ולבסס את השליטה בהם גם באמצעות התנחלויות. פרויקט ההתנחלויות דחק לשולי המדיניות ולשולי התודעה הציבורית את פרויקט הקמתם של עשרות עיירות הפיתוח ומאות המושבים והשכונות בערים הגדולות, ששוכנו בהם עולי שנות החמישים והשישים, רובם יהודי ערב. עיירות הפיתוח, שהוקמו בחיפזון, ללא מימון מספיק, ללא תשתית כלכלית ראויה וברמת דיור נמוכה, היו עתה ל'פריפריה', בעוד ההתנחלויות – שנהנו מן התקציבים הגדולים יותר שהמדינה יכלה להרשות לעצמה לאחר 1967, והוקמו בקרבת הערים הגדולות של מרכז הארץ – שימשו לרבים מקפצה אל שורות המעמד הבינוני (סבירסקי, 2005, עמ' 104-111).

דבר שלישי, בעקבות המלחמה החליטה ישראל לפתח תעשייה צבאית גדולה משלה, צעד מעצמתי מובהק שרק מדינות ספורות נוקטות. התעשייה הצבאית מומנה מקופת המדינה והיא אחת הסיבות העיקריות לתפיחתו של תקציב הביטחון. כיוון שתקציב הביטחון הוא סודי, ואי־אפשר להפריד בין ההשקעה בצבא להשקעה בתעשייה הצבאית, קשה היה גם לדעת שתחת הכסות של תקציב הביטחון הולך ומתהווה בארץ מערך תעשייתי חדש שעתיד

להשפיע על המבנה החברתי כולו. התשלובת התעשייתית־צבאית הוקמה במרכז הארץ, נהנתה מתקציבים נדיבים של המדינה ומסיוע נדיב של ארצות־הברית. תעשייה זו התבססה על טכנולוגיות מתקדמות והעסיקה כוח אדם משכיל בשכר גבוה יחסית. הקמתה הובילה להתעשרות של כמה מן התאגידים הגדולים במשק, ולהתהוותה, לראשונה, של בורגנות מקומית 'גדולה'. בו בזמן היא דחקה לשוליים את מפעלי הגל הראשון של התיעוש בישראל – מפעלי הטקסטיל והמזון שהוקמו בעיירות הפיתוח לפני המלחמה. תושבי עיירות הפיתוח נושלו ממעמדם כחלוצי התיעוש בישראל ונדחקו למעמד של 'עובדי תעשיות מסורתיות', אף־על־פי שמדובר היה במפעלים שרובם הוקמו זמן לא רב לפני המלחמה (סבירסקי, 2005, עמ' 98-103).

עם הדחיקה של בינוי האומה לשוליים נדחקה הצדה גם הסוציולוגיה האייזנשטדטית, ואף ירד מעמדם הציבורי של אייזנשטדט וחניכיו. למרבה האירוניה, הסוציולוגיה עצמה החלה לפרוח דווקא, ודור חדש של סוציולוגים, שזכו לכינוי הכוללני 'ביקורתיים', החל לדון בביקורתיות במשמעויות הדכאניות והלא־שוויוניות של מדיניות בינוי האומה ושל האסכולה הסוציולוגית האייזנשטדטית שסיפקה למדיניות זו סימוכין ותימוכין (לסקירה מקיפה של הסוציולוגיה הביקורתית ראו רם, 1993, ו־Ram, 1995). אולם הסוציולוגים הביקורתיים לא תפסו את מקומם של אייזנשטדט וחניכיו ולא היו יועצים ומקורבים להנהגה הפוליטית; אם משום שההנהגות נוטות להזמין להתייעצות אנשי אקדמיה בעלי השקפות קרובות לשלהן ואם משום שההנהגה הישראלית כבר היתה טרודה בסדר יום חדש.

לעומתם חניכיו של פטינקין החלו מרגישים שהרוחות המנשבות במסדרונות השלטון ובעולם העסקים תואמות את כיווני המחשבה שלהם, לאחר שקמה בישראל בורגנות ראויה לשמה. שכן הכלכלה האקדמית, כמוה כסוציולוגיה של טלקוט פרסונס ואייזנשטדט, היא בעלת תפיסה מערכתית ואין היא יכולה להפעיל את כליה אלא כשכל מרכיבי המערכת, וליתר דיוק כל השחקנים הראשיים, כבר ניצבים על הבמה. אדם סמית, הוגה הדעות הסקוטי שנחשב אבי הכלכלה המודרנית, הניח כי חלוקת העבודה בין בעלי הון ובין עובדים היא עובדה קיימת שאין עליה עוררין. השאלה כיצד נוצרה חלוקת עבודה זו, ואם ניתן לשנותה, הטרידה אותו הרבה פחות. כמו הוגים אחרים בני תקופתו, הסתפק סמית בציון מעבר היסטורי אחד, ממצב מדומיין של טבע שבו כל אדם עובד בעצמו ולמען עצמו, למצב שיש בו חלוקה בין רכוש פרטי, בעל הון ועובדים (Smith, 1998, chap. 8). באשר לישראל בת זמננו, כל עוד היה ההון מרוכז ברובו בידי המדינה, יכלו הכלכלנים לספוק כפיים ולהלין על העיוות בהקצאת המקורות הנובע ממעורבות יתר של המדינה. אולם מרגע שחלק מן ההון עבר לידיים פרטיות, יכולים היו הכלכלנים להפעיל את כלי הניתוח שלהם ובו בזמן לשמש יועצים של קובעי המדיניות שאוזנם כבר היתה כרויה לעצתם העיקרית: להעצים את מעמדו של ההון ולהקטין את משקלה של הממשלה.

חילופי התפקידים בין הסוציולוגיה האייזנשטדטית לכלכלה של 'נערי פטינקין' סימנו גם מעבר מתפיסה של פיתוח, המניחה אפשרות של התקדמות של כלל האוכלוסייה במגוון גדול של תחומים, לתפיסה של צמיחה, השמה את הדגש בהתעשרות כלכלית, גם אם מדובר

בהתעשרות המרוכזת בידי מעטים. אין זה אומר בהכרח שהמדיניות המעשית, שהיו שותפים לה הסוציולוגים של אסכולת אייזנשטדט, קידמה דפוסי חברה שוויוניים ופלורליסטיים, ובוודאי שלא סוציאליסטיים, כפי שנאו־ליברלים ישראלים נוטים לטעון ביחס לאותה תקופה. מדיניות הפיתוח של אותן שנים הדירה כמעט כליל את הערבים והציבה את המזרחים במסלול התקדמות נמוך ואטי מזה של האשכנזים – עד שיהיו מודרנים – והתעלמה מהתהוותן של חלוקת עבודה מעמדית ועדתית. אלא שבמבט רטרוספקטיבי, קשה להתעלם ממיקוד חלק גדול ממחקריהם בקבוצות שכיום היו לפריפריה (חוץ מהפלסטינים שהפכו אזרחי ישראל ב־1948; אלה היו מושא מחקר של חוקרים שלא נמנו עם חניכי אייזנשטדט, כדוגמת האנתרופולוג הנרי רוזנפלד (רוזנפלד, 1946).

הכלכלה, שהציעה עם כניסתה למרכז הזירה הציבורית סדר יום כלכלי חדש, גם הגדירה מחדש את ההיסטוריה. עידן הסוציולוגיה כמו נמחק מן הגנזך המחקרי ומן הזיכרון הקולקטיבי. אין זה רק משום שהכלכלנים, כאותם רודנים ידועים, אוהבים לשכתב את ההיסטוריה, אלא משום שעל מנת להפעיל את המודלים המתמטיים שלהם הם זקוקים לסדרות סטטיסטיות עתיות. הפועל היוצא הוא שמבחינתם ההיסטוריה מתחילה באותה שנה שבה מתחילה הסדרה הסטטיסטית העתית. נושאים שבעבורם אין סדרות סטטיסטיות ארוכות דיין אינם זוכים למחקר בדרך־כלל. למרבה הצער הסטטיסטיקה הישראלית אינה עשירה בסדרות עקיבות ואמינות המתפרסות על פני תקופה ארוכה. הללו זמינות בעיקר בעבור תקופה מאוחרת יחסית. מן הראוי לציין כי בהיעדר נתונים סטטיסטיים מורכבים, כדוגמת מחקרי פאנל, כלכלנים ישראלים נוהגים לחקור מגמות כלכליות בארצות־הברית שבה יש נתונים כאלה. מי שמתעקש לחקור דווקא את הארץ שהוא חי בה צריך להשקיע מאמץ רב. אבי בן בסט מתאר כיצד מיכאל ברונו, שביקש לבדוק יחסי תשומה-תפוקה במשק הישראלי, עמל אישית על יצירת בסיס נתונים הולם כדי שיוכל לבצע את המחקר לקראת תואר הדוקטור שלו; מסד זה שימש אחר־כך את בנק ישראל ואת הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה (בן בסט, 2001ב). סביר להניח כי מרבית הכלכלנים בוחרים בדרכים קלות יותר. דהן, שכתב על עליית אי־השוויון הכלכלי בישראל, מתחיל את הדיון ב־1979; מה שהתרחש קודם לכן – למשל ההדרה השיטתית של הפלסטינים אזרחי ישראל מכל תוכניות הפיתוח הכלכלי, או היווצרותה של חלוקת עבודה מעמדית־עדתית בקרב היהודים – כל אלה אינם נכללים בניתוח שלו. גם לא הספרות הסוציולוגית, האנתרופולוגית והחינוכית הענפה שעסקה באי־שוויון בשני העשורים הראשונים לקום המדינה, זו של חניכי אייזנשטדט וזו של הסוציולוגים הביקורתיים. כלכלנים, כך נראה, אינם נזקקים לסוציולוגיה, ממש כשם שאינם נזקקים להיסטוריה (אין זה אומר שאין כלכלנים שמוקד המחקר שלהם הוא היסטורי; ראו למשל עבודותיהם של יעקב מצר ונחום גרוס על כלכלת ישראל בתקופת המנדט; לסקירה ראו מצר, 2003).

חילופי המשמרות ליד אוזן ההנהגה, בין הסוציולוגיה לכלכלה, שיקפו בראש ובראשונה שינוי בסדר היום של ההנהגה הפוליטית. יותר מזה, הם גם שיקפו הבדלי תפיסה ומתודולוגיה. אלא שאי־אפשר לדון בהבדלים בלא לעמוד על המשותף; בעיקר ביכולת לתמצת את שלל

התאוריות והמחקרים של כל אחת מהן לכדי מתכון למדיניות מעשית, מתכון המסוגל להעטות לגיטימציה מדעית למדיניות השוררת ולספק לה תימוכין וסימוכין ואף הצעות תיקון. את המתכון של השדרה המרכזית של הכלכלה האקדמית בישראל כבר פגשנו לעיל, בדמות שלושת הרכיבים של המסע הארוך אל החופש הכלכלי – צמצום משקל הממשלה במשק, הצבת הצמיחה ליעד הראשי של המדיניות הכלכלית והעברת האחריות לצמיחה מידי הממשלה לידי המגזר העסקי. גם לסוציולוגיה האייזנשטדטית היה מתכון, שאפשר לכנותו 'המסע הארוך אל המודרניות'. למתכון זה היו שתי גרסאות: זו שכוונה אל היהודים שהובאו מארצות ערב ואל הערבים אזרחי ישראל וקראה להם לסגל לעצמם דפוסי חיים והתנהגות דומים לאלה של האשכנזים הוותיקים, לעומת זו שכוונה אל האשכנזים הוותיקים וקראה להם להנהיג בישראל את המוסדות החברתיים האופייניים לחברות המערביות.

את מתכון המסע הארוך אל המודרניות אפשר לראות כגלגול של חזון הקִדמה של עידן הנאורות. אלא שבמהלך הזמן הוא הלך והצטמצם לכדי מאבקי עוצמה ארציים ביותר. בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה התחרו ביניהן המעצמות הגדולות – מעצמות המערב וברית־המועצות – על לבן של המדינות החדשות שקמו במושבות הקולוניאליות לשעבר, וכל אחת הפכה את חזון הפיתוח התאורטי שלה למעין מתכון מעשי. המתכון, בהיותו מדריך למדיניות מעשית, פירט את השלבים שעל ארצות אלה לעבור כדי להגיע לרמת פיתוח דומה לזאת של הארצות המתועשות. למשל, המתכון הידוע של וולט רוסטוב האמריקני (Rostow, 1960) התיישב היטב עם צורכי המדיניות המעשית של המדינות החדשות הרבות שהוקמו לאחר המלחמה: הצורך להקים תשתיות כלכליות, מערכות חינוך ובריאות, מנגנוני ממשל, רשתות תקשורת וכיוצא בזה; וגם עם צורכיהן של רבות מארצות אירופה, שעברו תהליכי שיקום לאחר המלחמה, ושל אזורים מפותחים פחות בתוך כל אחת מן הארצות המתועשות. סוציולוגים ואנתרופולוגים, ובייחוד אלה שעסקו בהשוואות בין חברות שונות, יכלו לספק לקובעי המדיניות יעדי מדיניות וגם כלים להערכת התוצאות. מדובר לא רק בסוציולוגים ובאנתרופולוגים. לאמיתו של דבר מרבית אנשי מדעי החברה ובכללם כלכלנים עסקו בפיתוח. בארצות רבות, וגם בישראל, 'כלכלת פיתוח' היתה נושא מרכזי במשך כמה עשורים (Hoogvelt, 1997, chap. 2).

מתכון המסע הארוך אל המודרניות שימש את המעצמות הגדולות בתחרות בינן לבין עצמן. בו בזמן הוא שימש את המדינות החדשות השונות במאמצן להשתלב במערכת הפוליטית, הכלכלית והצבאית הבין־לאומית. המסע אל המודרניות היה מסע לרכישת עוצמה לאומית, דריסת רגל יציבה במפה העולמית. זהו הרקע לחיבור שנוצר בישראל בין ההנהגה הפוליטית ובין אנשי מדעי החברה, ובראשם הסוציולוגים. המתכון שיקף אינטרס משותף לשניהם, להעצים את המדינה. ישראל של שנות החמישים והשישים נזקקה לשילוב מהיר של העולים היהודים בצבא ובכלכלה, לכינונם של מוסדות שלטון יעילים, להקמה של תשתיות ולתיעוש של המשק. הסוציולוגים ועמיתיהם באקדמיה סייעו בהכשרה אקדמית של הפקידות הבכירה, בייעוץ למשרדים שעסקו בקליטת העלייה ובייעוץ לצבא. ישראל הקטנה של עידן טרום 7691 נזקקה לכל אדם ואדם, וליתר דיוק לכל 'יהודי ויהודי', וכיוון שהמספרים לא היו גדולים היא היתה מוכנה להשקיע ביצירת 'איכות מול כמות'.

עקב אכילס של המסע אל המודרניות היה שההשקעה באיכות היתה דיפרנציאלית. המתכון לא הציע להציב את כל הישראלים על מדרגה אחת, דבר שעלול היה לאיים על הסדר הקיים, אלא הבחין בין מודרני ללא מודרני, או בין מודרני יותר למודרני פחות, ודחה את השוויון לעתיד, כשהכול יהיו מודרנים. צריך לזכור כי את המסע הארוך אל המודרניות הגדירו מלכתחילה הארצות העשירות, ובתוך כל ארץ השכבה השלטת, ואלה הציבו את עצמם מעבר לנקודת הסיום, כמי שכבר השלימו את המסע ועל כן יכלו לשמש דוגמה לאחרים. בישראל התיישבה הבחנה זו היטב עם המבנה ההיירכי שהתהווה באותן שנים, בין אשכנזים למזרחים, בין יהודים לערבים, בין ותיקים ש׳ידעו להסתדר׳ ובין אלה שהמשיכו לדבוק באידאלים קולקטיביסטיים. לאמיתו של דבר לצד סִסמת ׳איכות מול כמות׳ נוצרה גם הסִסמה ׳הטובים לטיס׳. מה שאומר ששוויון איננו דבר שניתן להחזיק בהקפאה עד לשלב מאוחר כלשהו של תוכנית רב־שנתית, והוא חייב להיות מרכיב מרכזי של המדיניות המעשית כבר למן ההתחלה, שאם לא כן מה שאנו מקבלים איננו ׳מבנה חברתי בדרך אל השוויון׳, אלא פשוט מבנה חברתי לא שוויוני.

המלחמה ב־1967 שינתה את צורכי המדינה ואת יעדיה. הכלכלנים תפסו את מקומם של הסוציולוגים, וכמותם ידעו גם הם לספק תימוכין אקדמיים לסדר היום הפוליטי־כלכלי־חברתי החדש. הסִסמה ׳איכות מול כמות׳, שעד אז שימשה את המאמץ של בינוי אומה כלפי חוץ, הופנתה עתה כלפי פנים. הצמחה של שכבת איכות בתוך החברה הישראלית תפסה את מקומה של הפיכת כל הישראלים לקבוצת איכות. הכלכלנים, שקיבלו בירושה מן הסוציולוגים את חלוקת העבודה העדתית והלאומית (מודרנים יותר, מודרנים פחות), קיבלו אותה כאילו היא דבר נתון, אותו נתון שממנו החל סמית את הניתוח הכלכלי שלו, שבורגנות ופועלים הם ישויות נתונות. ההנהגה הפוליטית והכלכלית הפסיקה להדגיש את הצורך באיכות כללית, שכן ישראל גדלה מאוד בכמות, בעוצמה צבאית ובשטח, אך גם באוכלוסייה. כוח העבודה גדל בבת אחת עם הרשאת כניסתם של עובדים פלסטינים; השוק הפנימי גדל גם הוא עם ביטול הקו הירוק. גל גדול יחסית של יהודים הגיע ארצה, ובו אלפי אקדמאים. הסבלנות, שהיתה נחוצה לצורך המסע הארוך אל המודרניות, באה לקצה. אילו נשמר האתוס של העידן הקודם, היתה ישראל משקיעה כמובן ב׳מודרניזציה׳ מתמשכת של הישראלים כמו גם בזו של הפלסטינים. אלא שעתה נפתחה דרך חדשה לעוצמה לאומית – דרך ההתעשרות. ישראל הגדולה שפעה רווחים גדולים: רווחי תאגידי התשלובת התעשייתית־צבאית שנהנו משוק שבוי בדמותו של צה״ל, שגדל והלך, ועם הזמן גם מצבאות זרים שהסתמכו על יוקרתו של צה״ל; רווחי הקבלנים שהקימו בסיסים וקווי הגנה במרחבים הגדולים החדשים; רווחי הקבלנים והחקלאים שהעסיקו פלסטינים; רווחי התעשיינים שייצאו לשטחים הפלסטיניים הכבושים. התמריץ להשקיע בהעלאת איכותה של הכמות אבד. הפלסטינים היו זולים להעסקה, וגם שכר נמוך זה הספיק כדי להעלות את רמת החיים בשטחים הכבושים. מחירם הזול סייע להוזיל את מחירם של עובדים ישראלים רבים. האי־שוויון בשכר ששרר עוד קודם ל־1967, בין אשכנזים למזרחים ובין יהודים לערבים, במקום שילך ויקטן בכלכלה הצומחת של אחרי המלחמה הלך והשתרש. ההנהגה הפוליטית נטתה עתה להשקיע באיכות

של המיעוט, במקום באיכות של הכמות. כבר הרפורמה הגדולה בחינוך, שיזם זלמן ארן עוד לפני המלחמה ואשר יישומה החל ב־1968, יצרה הבחנה ברורה בין תלמידי המסלול העיוני, שקיבלו עתה שש שנות הכנה ללימודים גבוהים מידי מורות ומורים בעלי תואר אקדמי, ובין בוגרי בתי־הספר בשכונות ובעיירות הפיתוח, שהופנו, בתוך חטיבת הביניים, אל המסלול המקצועי (סבירסקי, 1991).

היכולת להציע לקובעי המדיניות מתכון אקדמי התואם את סדר היום הפוליטי־כלכלי שהלם את דרכם הוא אפוא משותף לכלכלה האקדמית ולסוציולוגיה של הזרם המרכזי. מכנה משותף נוסף הוא שהמתכונים שלהם היו בני מדידה. ההתקדמות במסע הארוך אל המודרניות היא בת מדידה ממש כמו ההתקדמות במסע הארוך אל החופש הכלכלי. למרבה האירוניה, המדד הטוב ביותר של הסוציולוגים, הלוא הוא מדד הפיתוח האנושי של סוכנות האו"ם לפיתוח, החל להתפרסם רק ב־1993, שנים רבות לאחר שתפיסת הפיתוח פינתה את מקומה לתפיסת הצמיחה. כיום הוא משמש בעיקר כמראה שמשתקפת בה דמותה הצמוקה של תפיסת הצמיחה. אלא שמרבית הכלכלנים ממילא אינם מתבוננים במראה זו.

לכלכלנים יש את 'מדד החופש הכלכלי'. בן בסט מסיים את מאמרו על תוצאות המדיניות של 1985 (בן בסט, 2001א) בהצגתו של מדד זה, המודד את קצב צמצום המעורבות הממשלתית ואת הגברת התחרות בשווקים השונים. המדד פותח במכון פריזר (Fraser) הקנדי, שנוסד ב־1974, תקופה שבה, לדברי המכון, 'קנדים רבים האמינו כי הממשלה צריכה להיות המקור הראשי של צמיחה ופיתוח כלכלי. המכון סייע ביצירת שינוי משמעותי בדעת הקהל, בכיוון של הכרה בחשיבותו של שוק תחרותי' (www.fraserinstitute.ca). המכון מודד את דרגת החופש הכלכלי של יותר מ־160 ארצות, ועושה זאת בשיתוף־פעולה עם מכוני מחקר מעשרות ארצות. את ארצות־הברית מייצג מכון קטו (Cato) השמרני־ימני, ואת ישראל מייצג המכון ללימודים אסטרטגיים ופוליטיים מתקדמים (Institute for Advanced Strategic and Political Studies), המגדיר את מטרתו חתירה לצמצום משקל הממשלה בישראל (the limitation of Israeli socialist statism) באמצעות 'הנהגת שוק חופשי והקמת מערכת הגנה המבוססת על טילים' (כך במקור; www.israeleconomy.org).

מדד החופש הכלכלי מורכב מ־25 אינדיקטורים כמותיים המייצגים שבעה תחומים מרכזיים: תקציב המדינה, מדיניות מוניטרית, השווקים הפיננסיים, שוק מטבע חוץ, סחר חוץ, שוק המוצרים וחקיקה כלכלית (בן בסט, 2001א, עמ' 35). המדד נע מציון 0, המבטא היעדר מוחלט של חופש כלכלי, לציון 10, המבטא חופש כלכלי מרבי. לפי מדד זה התקדמה ישראל מציון של 3.3 ב־1985 עד לציון 6.0 ב־1997. המדינות המתועשות נעו באותה תקופה מ־7.3 ל־8.6, בממוצע (שם). בן בסט מסכם ואומר כי 'המדדים מצביעים על התגברות החופש הכלכלי בעולם החל מאמצע שנות ה־70. בתחילה הוא הקיף רק את המדינות התעשייתיות ומספר מדינות באסיה. מאמצע שנות ה־80 סחף המעבר לכלכלת שוק חלק מכריע מהמדינות בעולם' (שם, עמ' 36).

השאלה המתבקשת באשר למדד החופש הכלכלי היא מה משמעות ההתקדמות שהוא מודד. למשל אפשר לשאול: מה יהיו פני הדברים אם וכאשר נגיע לציון 10? האם יסמן הדבר מצב

אידילי, שבו כל בני־האדם הם שחקנים שווי מעמד במגרש של חליפין כלכליים, מגרש החופשי מכל שליטה של בעלי סטטוס מולד, כפי שהבטיח לנו פרידריך האייק (Hayek, 1994 [1944]). אותה שאלה עצמה אפשר להציג כמובן גם לבעלי מדד המודרניות: האם ציון 10 במדד המודרניות מסמן השגה של חזון הנאורות, של חברה חופשית ודמוקרטית שאנשיה פועלים למען הטוב המשותף באמצעות החלטות המבוססות על יכולת החשיבה והרפלקסיה האנושית? ובניסוח רחב יותר: האם המדדים הללו פותחים אפשרויות של הסדרים חברתיים חדשים, שונים מאלה הקיימים?

נראה כי ציון 10 המיוחל מייצג שאיפות פרוזאיות הרבה יותר, ולא עוסק בעולם עתידי אלא בעולם ההווה דווקא. 'החופש הכלכלי' מוגדר מלכתחילה כמצב השורר בארצות מסוימות, ובעיקר בארצות־הברית. מבחינה זו, מדד החופש הכלכלי יותר משהוא מדד של התקדמות הוא מדד של הִידמוּת. מחברי המדד אמנם יאמרו כי גם בארצות־הברית עדיין לא הושגה המידה הראויה והמרבית של חופש כלכלי, אך הם לא יתכחשו להנחה שלהם שארצות־הברית קרובה לכך יותר משאר האנושות, ולראיה יציגו את המאבק שלהם עצמם לדחוף את ארצם אל הפסגה. מכל מקום, האינדיקטורים המרכיבים את מדד החופש הכלכלי לקוחים כולם מהוויית החיים הכלכליים של ארצות־הברית ושל ארצות עשירות אחרות. לפיכך הציון שכל אחת משאר ארצות העולם מקבלת על־פי מדד החופש הכלכלי בא להעיד על מידת הקִרבה או הדמיון בין אותה ארץ ובין ארצות־הברית ודומותיה. ואם כך הדבר, מהו האינטרס הדוחף את אותן ארצות להידמות לארצות־הברית? התשובה היא, ככל הנראה, הדחף להגדיל את העוצמה הלאומית, וליתר דיוק את העוצמה הכלכלית הלאומית. הדבר ניכר מן העובדה שעורכי הסקר טורחים לציין כי הארצות בעלות הציון הטוב ביותר הן גם הארצות בעלות התמ"ג לנפש הגבוה ביותר ושיעור הצמיחה הכלכלית הגבוה ביותר. זוהי תוצאה ידועה מראש של הגדרה מעגלית, פועל יוצא של הגדרת החופש הכלכלי כמקבץ של התכונות המאפיינות את כלכלתן של הארצות העשירות. בעולם של ימינו, ארצות משוות את עצמן זו לזו לפי מדד הצמיחה. ואם מיטב הכלכלנים אומרים שהצמיחה מושגת באמצעות טיפוס בסולם 'החופש הכלכלי', הרי שאין ספק באשר למדיניות הרצויה.

מדד המודרניזציה, יש לומר, גם הוא מדד של הידמות, שכן המודרניות הוגדרה גם היא על בסיס המאפיינים של חברות המערב. מכאן שהמסע הארוך אל המודרניות הוא בעצם מסע של רכישת התכונות האופייניות של חברות אלה. כיוון שחברות המערב הן גם החברות החזקות בעולם, הרי שזהו מסע אל העוצמה הלאומית. הסִסמה הישראלית של עידן טרום 1967, 'איכות מול כמות', שיקפה את האמונה כי כוחה של ישראל טמון במודרניות שלה, ובמודרניזציה מהירה של הישראלים החדשים. ואכן המסע אל המודרניות, שמצא ביטוי הולם בניצחון הצבאי המוחץ של ישראל ב־1967, הפך אותה בעלת־ברית אטרקטיבית בעיני ארצות־הברית, כשם ש'המסע אל החופש' נועד להפוך אותה אטרקטיבית בעיני משקיעים זרים.

* * *

כיום הכלכלנים נהנים ממעמד של בכורה בדיון הציבורי על מצוקותיה החברתיות של ישראל. לעתים הם מצרפים אליהם גם סוציולוגים (למשל, בן שחר ואחרים, 2000), אבל לרוב הם עושים זאת כשהם ניצבים לבד על הבמה, או כשהם לוחשים באוזנם של מקבלי ההחלטות. הם עושים זאת בעזרת מושגים הלקוחים מעולמם הם: השתתפות נמוכה בשוק העבודה; פריון עבודה נמוך; הון אנושי נמוך; עוני; חוסר יעילות בהקצאות לחינוך וכיוצא בזה. כל אחד מאלה מלְווה בסדרות סטטיסטיות, שמרביתן מתחילות בשנות השמונים.

אם נחפור מעט נמצא כי מתחת למונחים הללו מסתתרים תהליכים ותופעות בעלי עומק היסטורי רב, שסוציולוגים ורבים אחרים כבר יצרו סביבם ספרות ענפה. אלא שהכלכלנים קוראים רק את המודלים המתמטיים שלהם עצמם, ואילו את הספרות הסוציולוגית או האנתרופולוגית או שהם אינם מכירים או שאינם מוצאים בה שימוש רב, ככל הנראה משום שאין היא נסמכת די הצורך, לתפיסתם, על תשתית סטטיסטית ראויה לשמה, ובמילים אחרות היא אינה 'מדעית'. ובכן הכלכלנים זכאים לחשוב ככל העולה על רוחם, אבל הדיון הציבורי במצוקותיה של ישראל מאבד הרבה ממשמעותו ללא העומק ההיסטורי הראוי. שכן הבעיות שמדובר בהן לא נולדו בשנה שבה החליטה הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה לאסוף נתונים ראויים לשמם. בדרך־כלל אנו מדברים בתופעות ובתהליכים שימיהם כימי המדינה, אם לא כימי הציונות.

ניקח לדוגמה את שיעור ההשתתפות הנמוך בשוק העבודה. דומה כי בעשור האחרון לא היה דיון בכלכלה הישראלית שלא דן בשיעור ההשתתפות הנמוך וראה בו את אחת מנקודות התורפה המרכזיות. מאחורי הכותרת הכללית מסתתר דיון המתמקד בשתי קבוצות עיקריות: הפלסטינים אזרחי ישראל והיהודים החרדים. לאחרונה נוספה אליהן קבוצה שלישית, זו של האמהות החד־הוריות, שבקרבן שיעור גבוה של עולות חדשות ממדינות חבר העמים ומאתיופיה. הכלכלנים והדוברים בענייני כלכלה רואים כאן 'עיוות' כפול: מצד אחד, מיעוט ההשתתפות אינו מאפשר לנצל את מלוא פוטנציאל הצמיחה של המשק; מצד אחר, אנשים שאינם עובדים נופלים למעמסה על תקציב המדינה.

הדיון הכלכלני נוטה לעתים קרובות להידרדר להפניית אצבע מאשימה אל קבוצות אלה. הכיצד? הכלכלה של הזרם המרכזי, הלוא היא הכלכלה הנאו־קלאסית, מניחה כי השותפים למשחק הכלכלי הם אינדיבידואלים, פרטים הפועלים כפרטים ומפעילים מערכות שיקולים פרטיות (Arnsperger & Varoufakis, 2006). בכל הנוגע לשוק העבודה ההנחה היא כי פרט הזקוק לפרנסה יפנה לשוק העבודה, וכי האינטרס הפרטי שלו למצוא עבודה יבוא על מימושו כאשר יפגוש מעסיק שהאינטרס הפרטי שלו גרם לו לפנות לשוק העבודה כדי למצוא עובד. פרט הנזקק לפרנסה ואינו מחפש עבודה הוא פרט הפועל נגד האינטרס העצמי שלו. לכן כאשר מתברר כי מספר גדול של פרטים שאינם מחפשים עבודה משתייכים לקטגוריה חברתית משותפת – ערבים, חרדים, אמהות חד־הוריות – נוטים הכלכלנים לאמץ הסברים חוץ־כלכליים, ובראשם 'גורמים תרבותיים': 'הבחירה מרצון' או 'הבחירה החופשית' של חרדים בחיי לימודים ובטלה מעבודה (Berman, 1999; דהן, 1999, עמ' 27); הנטייה של

אמהות חד־הוריות 'לנצל' את נדיבות מערכת הבטחת הכנסה לשם 'צמצום היצע העבודה שלהן' (פלוג, קסיר ומידן, 2005), או 'המסורת התרבותית הערבית' המקשה על יציאת נשים לעבודה. ובהתאם מוצעים צעדים מן הסוג של שינויים מבניים: קיצוץ קצבת הבטחת הכנסה, אם ישירות ואם באמצעות 'תוכנית ויסקונסין', או קיצוץ התמיכה באברכים.

הרושם המתקבל מן הדיון הוא שהקבוצות שמדובר בהן, ובעיקר הערבים והחרדים, לא מבינות את העולם המודרני ולא מצליחות לפרוץ חומות תרבותיות ולהצטרף לשוק החופשי. אלא שבחינה היסטורית של הדברים יכולה להעלות כי אולי דווקא הכלכלנים הם אלה שאינם מבינים את העולם המודרני. שלא כמו הנחות היסוד האינדיבידואליסטיות של הכלכלה הנאו־קלאסית הרי שבני־אדם פועלים, לפחות מקצת מן הזמן, לא כפרטים אלא כחברים בקבוצות חברתיות – עדתיות, לאומיות, מגדריות ודתיות. ואזי לא זו בלבד שהיחסים בין קבוצות מתנהלים אחרת ממנגנון היד הנעלמה, אלא שאינטרסים של קבוצות אינם בהכרח עולים בקנה אחד עם האינטרסים של פרטים. ניקח לדוגמה את המדיניות של ממשלת ישראל, בייצגה את הלאום היהודי, אל מול המיעוט הלאומי הערבי בישראל. אם נבחן את המדיניות מנקודת ראות של הכלכלה הנאו־קלאסית לא נוכל לומר אלא זאת: כל כולה נועדה למנוע מן הערבים אזרחי ישראל לעלות אל מגרש המשחקים של השוק החופשי. המדינה הפקיעה מידי הערבים את מרבית אדמותיהם, סגרה אותם במשך כשני עשורים מאחורי מחסומי הממשל הצבאי, מנעה מהם השקעות ותוכניות פיתוח, הקימה בעבורם בתי־ספר נפרדים וירודים, הדירה אותם מתעסוקה במנגנון המדינה (למעט בשירותים המדינתיים הניתנים בכפרים עצמם) ומנעה מהם גישה לתעשייה המצליחה ביותר הלוא היא התשלובת התעשייתית הצבאית. לא רק בעבר, אלא גם בהווה, גם כיום, ערבים אינם רשאים לגור או לרכוש בית בכל יישוב או שכונה; המדינה לא מכירה בעשרות יישובים ערביים ולכן הם אינם נהנים משירותים; יישובים רבים אחרים מצפים בכליון עיניים לתוכנית מתאר; רק מיעוט קטן מקרב הערבים מועסק במשרדי הממשלה; הערבים עדיין מודרים ממרבית התעשיות המתקדמות; במרבית יישוביהם אין אזורי תעשייה ועוד ועוד. הערבים עדיין אינם חלק מוכר ואינטגרלי של השוק. ואין צורך לומר כי בכל הנוגע אליהם השוק אינו חופשי כלל. עד כדי כך שיש חוקרים ערבים המוכנים לתמוך במדיניות נאו־ליברלית של הפרטה מתוך תקווה שהיא תשים קץ לאפליה המדינתית הממוסדת (חידר, 2005). שכן בשוק החופשי של ישראל, אזרח ערבי לעולם אינו סתם אינדיבידואל נאו־קלאסי אלא בראש ובראשונה ערבי, ממש כשם שהאזרח היהודי הוא בראש ובראשונה יהודי.

למרות כל אלה, ובעצם בגלל כל אלה, שיעור ההשתתפות של גברים ערבים בשוק העבודה אינו שונה מזה של גברים יהודים (ובמשך שנים אף היה גבוה יותר). אלא שבעקבות כל הגורמים הנ"ל, מיומנויותיהם נמוכות, שכרם נמוך ומרחב היזמות הפתוח בפניהם מצומצם. כיוון שכך תרומתם לכלכלה נמוכה בהרבה מן הפוטנציאל שלה. סביר להניח כי לאור התנאים האלה יש ערבים רבים בישראל המייחלים לשוק חופשי של ממש, הגם שספק רב אם המדיניות הנאו־ליברלית השוררת כיום תיטיב עמם יותר מן המדיניות הלאומית הלא־ליברלית שאפיינה את ישראל ברוב שנותיה.

לעומת זאת אצל הנשים הערביות שיעורי ההשתתפות אכן נמוכים. ההסבר השגור הוא גורמים תרבותיים. אין ספק כי גורמים כאלה, תהיה הגדרתם אשר תהיה, אכן קיימים. אלא שבאותה מידה אין ספק כי אין בהם די כדי להסביר את שיעור ההשתתפות הנמוך. במקום זאת מן הראוי לבחון עניינית את המדיניות הכלכלית הנקוטה. למשל, את היעדרן של תוכניות פיתוח ממשלתיות המיועדות לאוכלוסייה הערבית, או את היעדרה של מדיניות עידוד השקעות ביישובים הערביים, או את מיעוט המשרות הממשלתיות הפתוחות בפני נשים ערביות (והרי בקרב נשים יהודיות המגזר הציבורי הוא המעסיק הבודד הגדול ביותר). יתרה מזו, כאשר הקימו בעלי הון יהודים מתפרות ביישובים הערביים הם לא נתקלו בבעיות בגיוס עובדות. אלא שהדברים פעלו כיאות רק עד שאותם בעלי הון גילו כי לנשים שמעבר לגבול – בירדן, במצרים או בתורכיה – אפשר לשלם שכר נמוך עוד יותר מזה ששולם לנשים הערביות בגליל.

בעיירות הפיתוח, במושבים ובשכונות העירוניות שבהם שוכנו בשנות החמישים והשישים היהודים המזרחים השקיעו ממשלות ישראל הרבה יותר מאשר בכפרים הערביים. אלא שההשוואה הראויה כאן היא בעיקר עם היישוב היהודי הוותיק, שהיה ברובו אשכנזי, והשוואה זו מגלה יחס לא שוויוני. היהודים שהועלו מארצות ערב יושבו ברובם באזורים מרוחקים מן המרכז, ביישובים חסרי תשתית כלכלית ובדיור ברמה נמוכה יחסית. המפעלים שהוקמו ביישובים אלה השתייכו למה שמכונה כיום תעשיות מסורתיות, ולא יכלו לספק כלים להתקדמות קהילתית ואישית. ההסתדרות והמדינה עצמו עיניים אל נוכח התפתחות מדיניות שכר דיפרנציאלית בין ותיקים לעולים. המדינה, במקום להתעקש על שכר שווה תמורת עבודה שווה, הציעה תמיכה חלופית, בדמותן של קצבאות המוסד לביטוח לאומי, ובשנים הראשונות בעיקר של קצבאות הילדים (רוזנהק, 1995; Swirski, 1998). מערכת החינוך גם היא לא הציעה דרכי מילוט מפרולטריזציה רב־דורית אלא מסלול לימודים נבדל ונחות מזה שהוצע ביישובי הוותיקים, מסלול מקצועי או מסלול עיוני ברמה נמוכה. הרפורמה הגדולה של זלמן ארן, משנת 1968, מיסדה את ההבחנה בין שני מסלולי הלימוד. בתוך זמן לא רב הפנימו התושבים שמערכת החינוך הממלכתית אינה מאפשרת לילדיהם מסלול חיים שונה מזה שלהם עצמם. בשנות השמונים צמחה לה תנועת ש״ס, שהציעה מוצא שונה. משהשכילה ש״ס להצטרף למשחק הפוליטי היא גם הצליחה למסד מסלול חיים חלופי – חלופי למערכת החינוך הממלכתית הכושלת ולשוק העבודה המנחשל של השכונות ועיירות הפיתוח. על כן ניתן לומר שפריחת המגזר החרדי, ולפחות חלקו המזרחי, היא גם תוצר של כשלון מדיניות הפיתוח שהיתה נקוטה בשנים שקדמו ל־1967 והתבססה על חלוקת עבודה מעמדית־עדתית ועל מסלולי חינוך נבדלים. המעבר שחל אחרי 1967, מ׳ישראל הקטנה׳ ל׳ישראל הגדולה׳, שהיה מלֻוה בהשקעות גדולות בפיתוח העוצמה, בתשלובת התעשייתית־צבאית ובהתנחלויות, החמיר את המצב עוד יותר. החמרה נוספת נגרמה בגלל המעבר ממדיניות של פיתוח למדיניות של טיפוח הבורגנות.

אף לא באחת משתי האוכלוסיות, הנשים הערביות והיהודים המזרחים, אין מדובר בסוגיות שניתן לטפל בהן באמצעות שינויים מבניים מן הסוג שבו דנים כלכלנים ואנשי

אוצר. השינויים הנדרשים הם עמוקים ומקיפים. למשל, השקעה מתקנת מסיבית בתשתיות הכלכלה, התחבורה והחינוך ביישובים הערביים ברחבי הארץ והכללה שיטתית של הערבים בכל תוכנית פיתוח ממלכתית. בעת כתיבת עבודה זו אין שום מוקד קבלת החלטות מדינתי אשר מתחיל להגות בכובד ראש בשינויים כאלה. כך גם באשר לגורלה של הפריפריה, שהיא שם קוד חדש לעיירות הפיתוח ולשכונות. תוכנית 'דרומה', התוכנית היומרנית ביותר שנדונה כיום באשר לפיתוח הנגב, מציעה צעדים שיעדם העיקרי הוא הפיכתו לאזור מושך בעבור ישראלים מבוססים ממרכז הארץ (**דרומה עידן הנגב, 2005**). תקוות המתכננים היא שהללו 'יעלו את הרמה' באזור.

ואולי מה שנדרש, יותר מכל דבר אחר, הוא שינוי בתבנית החשיבה של ההנהגה הפוליטית והכלכלית בישראל. תום שגב תיאר פעם את ההנהגה הישראלית הוותיקה (בתקופת 1967) כ'ממסד שאנשיו הביאו אתם ממזרח אירופה מנטליות של עיירות קטנות, סתגרנות דאגנית ונרגנות מתמדת' (שגב, 2005, עמ' 506). לכאורה ההנהגה של 1985 כבר היתה פתוחה ובוטחת יותר, שהרי אימצה בגלוי מדיניות של שוק חופשי, אלא שכפי שכבר ראינו המודלים הכלכליים של שוק חופשי מניחים כי המשחק מתנהל בין פרטים ולא בין קבוצות ולכן הם אינם מצליחים להבחין שאין שוק חופשי אחד אלא שניים: האחד לאלה שהם 'משלנו' והאחר לאלה שאינם 'משלנו'.

* * *

הסכסוך עם הפלסטינים והשליטה המתמשכת על שטחיהם מאז 1967 הם בעלי השפעה מכרעת על הכלכלה והחברה בישראל. סכסוך זה עיצב את היחסים בין ישראל ובין שכנותיה הערביות, דחף את ישראל לכיוון של מדינת מבצר, העלה אותה על המסלול המעצמתי, הפך את סעיף הביטחון לגדול ביותר בתקציב המדינה, השפיע על התפרוסת הפנימית של יישובים ואוכלוסייה, הגדיר את כיוון הפיתוח של התעשייה הישראלית, עיצב את מערך היחסים בין יהודים לערבים בתוך ישראל והשפיע על תחומים רבים נוספים ובהם התרבות, הפוליטיקה, המשפט, התקשורת ועוד. בהקשר זה ראוי לציין את עבודתו של הסוציולוג אבישי ארליך, העוסק בסכסוך כגורם מעצב של החברה הישראלית עוד מראשיתה (**ארליך, 1993, עמ' 254**).

הכלכלה האקדמית אינה מתמודדת עם המכלול הזה; אבל ההגינות מחייבת להוסיף כי המודלים שלה לא נועדו כלל להתמודד עמו. היחסים בין מדינות מוגדרים באופן דומה למדי לזה שמוגדרים היחסים בין פרטים החיים בתוך אותה מדינה: בעיקר חליפין וסחר. אלא שבמצב של סכסוך כמו זה שבין ישראל לפלסטין, הבדיה של שוק חופשי וסחר חופשי נחשפת במלוא מערומיה. בדרמה הזאת השחקנים אינם חופשיים והיד הנעלמה לובשת צורה של אגרופים המונפים זה מול זה.

ידה של הסוציולוגיה קצרה גם היא. בהיותה עוסקת במכלול המדומיין הקרוי 'חברה', היא מקצה מקום של כבוד גם ליחסים בין חברה נתונה ובין חברות אחרות, המצויות מעבר לגבולותיה, וביחסים הללו ייתכן גם מצב של קונפליקט. ועדיין מוקד ההתעניינות

העיקרי הוא במתרחש בתוך החברה האחת, ובמנותק, במידה רבה, מן המתרחש בחברות אחרות. אלא שהסוציולוגיה מאפשרת, עקרונית, ניתוח המתמקד בו־זמנית בשתי חברות הנתונות בקונפליקט, ואף יותר מזה ניתוח כלל עולמי (למשל אסכולת המערכת העולמית; Wallerstein, 1976, 1980, 1988). אלא שניתוח שכזה אינו שכיח.

אולם גם אם נצמצם את הדיון בסוגיה מצומצמת יותר, סוגיית הכיבוש, נמצא כי הדיון האקדמי רחוק מלהשביע רצון.

בשנים 1948-1967, דומה היה כי סוגיית ישראל-פלסטין נדחקה אל מחוץ לדיון הבין־לאומי. הטריטוריה הקרויה בפי היהודים ארץ־ישראל, ובפי הפלסטינים פלסטין, שהיתה עד 1948 ישות מדינית אחת, הפכה ברובה למדינתם של היהודים, בעוד הפלסטינים היו לפליטים, קבוצות־קבוצות הפזורות ברחבי העולם הערבי. דומה היה כי הם איבדו את הבסיס המעשי לתביעותיהם הלאומיות, בייחוד לאור העובדה ששטחיהם שלא נפלו תחת שלטון יהודי נפלו תחת שלטון ירדני ומצרי. המלחמה ב־1967 שבה והפכה את סוגיית היחסים בין יהודים לפלסטינים בתוך ארץ־ישראל-פלסטין לסוגיה חיה. הקו הירוק, אשר עד אז נתפס, לפחות בעיני הישראלים, כמשול לנהר הסמבטיון, נמחק בן לילה, ויחסי החליפין ששררו קודם ל־1948 בין שתי הקהילות הלאומיות שבו וחודשו. אלא שעתה היתה ישראל הכוח הדומיננטי, היא לבדה, ללא מעורבות של צד שלישי כדוגמת ממשלת המנדט הבריטית. ישראל, המונעת על־ידי השאיפה לרכוש שליטה בכל השטח, נקטה כבר למן ההתחלה צעדים שקשרו בינה ובין פלסטין, ובראשם הקמת מערך השלטון הצבאי והקמת ההתנחלויות. אבל על אלה נוספו צעדים שקשרו בין שני העמים במישור הכלכלי. ישראל הפכה עצמה למעטפת המכס של פלסטין, עובדים פלסטינים הורשו לעבוד בישראל, ישראלים נסעו לקנות אצל פלסטינים, תעשיינים ישראלים ייצאו את סחורותיהם לפלסטינים, מוצרים פלסטיניים שווקו בישראל, תאגידים ישראליים סיפקו לפלסטינים חשמל, מים ושירותי תקשורת וכן הלאה. ועם כל זאת ניתן לומר כי ברוב השנים שחלפו מאז 1967 השליטה בשטחים הפלסטיניים לא נתפסה בישראל כבעלת השלכות חשובות במיוחד על הכלכלה הישראלית. אולי זה משום שלפחות בחלקה הראשון של התקופה, עד פרוץ האינתיפאדה הראשונה ב־1987, רווחה אצל רבים ההנחה כי מדובר בהסדר ארעי שסופו להתחלף בהסדר קבע כלשהו, שיוציא את השטחים הפלסטיניים משליטת ישראל. נראה כי באותה תקופה המשמעות הכלכלית של השטחים הפלסטיניים התמצתה, בעיני רוב הישראלים, בתרומה שולית לכוח העבודה הישראלי, בתרומה שולית לתוצר הישראלי וברכישה של חלק שולי מן היצוא הישראלי.

בקובץ המאמרים שערך בן בסט אין דיון כלשהו בסוגיית השטחים הפלסטיניים. כך גם בקובץ מאמרים דומה שסקר את כלכלת ישראל בתקופה שבין מלחמת ששת הימים לאמצע שנות השמונים (בן פורת, 1989). הדיונים הכלכליים המעטים יחסית עסקו בשאלה אם תוכל הכלכלה הישראלית להסתדר גם בלא המרכיב הפלסטיני – עובדים פלסטינים בישראל, שוק פלסטיני למוצרים ישראליים. בדרך־כלל התשובה על שאלה זו היתה חיובית (תומא, 1989, עמ' 596; Halevi, 1993, p. 104). אולם צריך לציין את עבודתה של קבוצה קטנה של כלכלנים ובה אריה ארנון, ישראל לוסקי, אביה ספיבק וג'ימי וינבלט, שעסקה רבות

בכלכלה הפלסטינית ותוך כדי כך נגעה גם בהיבטים פנים־ישראליים של השליטה הישראלית בשטחים הפלסטיניים (Arnon, Luski, Spivak & Weinblatt, 1997).

עוד הסבר למיעוט העיסוק של הכלכלנים בשאלת הסכסוך והכיבוש היא העובדה שעד לאינתיפאדה הראשונה המחיר הכלכלי הישיר ששילמה ישראל על שליטתה בשטחים הפלסטיניים היה נמוך. קבלני בניין, חקלאים ויצואנים עשו רווחים נאים ועמם גם שירותים שונים כדוגמת ענף ההסעדה וענף שירותי הרכב. עשרות אלפי פלסטינים נעו בחופשיות לעבודה בשטחי ישראל, לשדות המושבים, לאתרי הבניין, למסעדות ולמוסכים בערים הגדולות. את המחיר העיקרי שילמו עד אז ישראלים – ערבים אזרחי ישראל ותושבי השכונות ועיירות הפיתוח – שנדחקו אל שולי שוק העבודה, ששכרם ירד או שתנאי עבודתם הורעו, בעקבות כניסתם של העובדים הפלסטינים.

האינתיפאדה הראשונה פתחה עידן חדש. דפוסי פעולה שהשתגרו בעשרים השנים הקודמות התערערו. בקרב העובדים הפלסטינים נרשמו היעדרויות ממושכות, שיווקם של מוצרים ישראליים נתקל בקשיים והפעילות הצבאית הגוברת היתה כרוכה בהוצאות תקציביות גבוהות מבעבר. הפגיעה הכלכלית נמשכה גם לאחר אותה אינתיפאדה. בעקבות הטבח שביצע ברוך גולדשטיין פתח החמאס בפיגועים בתוך ישראל, והם יצרו אווירה של חוסר ביטחון וגרמו להצטמקות של הפעילות הכלכלית, בעיקר בענף התיירות. האינתיפאדה השנייה, שפרצה ב־2000, הובילה לפגיעות גדולות הרבה יותר: ירידה חסרת תקדים בתוצר המקומי הגולמי ובתוצר המקומי הגולמי לנפש; ירידה תלולה בתיירות; ירידה בהשקעה המקומית ובהשקעות של זרים; גידול באבטלה; גידול בתקציב הביטחון וקיצוצים חסרי תקדים בשאר סעיפי התקציב, שהבולט בהם היה הקיצוץ בקצבאות המוסד לביטוח לאומי (סבירסקי, 2005א).

כיום אי־אפשר עוד להחזיק בדעה כי המשמעות הכלכלית הפנים־ישראלית של כיבוש השטחים הפלסטיניים היא שולית. במהלך התקופה הזאת התברר אמנם כי ישראל יכולה להסתדר ללא העובדים הפלסטינים ואף יכולה למצוא שווקים חלופיים למוצריה. אלא שבו בזמן גם התברר כי מרגע שהפלסטינים החלו להתקומם נגד הכיבוש הישראלי, יש בידם לערער את היציבות הפוליטית והכלכלית בישראל, להרתיע משקיעים זרים, לפגוע בענפים חשובים של כלכלתה, להגדיל את ההוצאה הבטחונית שלה ולבלום את הצמיחה הכלכלית והחברתית שלה.

האינתיפאדה השנייה הולידה סימנים ראשונים של הכרה אצל הכלכלנים, ובהם מחקרים שביקשו להעריך את גודל הנזק לתוצר (Eckstein & Tsiddon, 2004; B.D.I., 2004). אולם נראה כי הכלכלנים ככלל עדיין רחוקים מדיון של ממש במשמעויות הכלכליות של הסכסוך ושל הכיבוש. דיון שכזה הוא חשוב במיוחד על רקע ההנחה הסבירה שהעתיד אינו צופן בחובו חזרה למצב ששרר בשנים 1948-1967; דהיינו מצב של כלכלה ישראלית המבודדת מכל שכנותיה. סביר יותר להניח כי הקשר הכלכלי בין השניים לא ייניתק גם אם יושג הסדר מדיני היוצר שתי מדינות המנותקות זו מזו באמצעות גבול רשמי. שלא כמו המצב ששרר עד 1967, כשישראל יכלה לנהוג כאילו מה שמצוי מעבר לקו הירוק הוא עולם זר, שונה ומרוחק, הרי כיום, לאחר שישראל ניתקה את השטחים הפלסטיניים ממלכת ירדן

וממצרים ושילבה את המשק הפלסטיני בעל כורחו בזה שלה, יקשה על ישראל להפנות עורף, להסתגר מאחורי חומת הפרדה ולדאוג לעצמה בלבד, שכן ברור לעין כול כי מדינה פלסטינית לא תוכל להתפתח במנותק משכנותיה, ירדן ממזרח וישראל ממערב. כיוון שישראל היא החזקה והעשירה מבין השלוש, וכיוון שבין ישראל לפלסטינים נקשרו קשרים רבים ומסועפים, ברור כי אחריותה של ישראל תהיה גדולה מזו של ירדן. ישראל עצמה אף מדגישה את אחריותה זו כשהיא מבהירה שתמשיך להחזיק באזור הגבול ובמעברי הגבול עם ירדן גם בהסכם מדיני. במילים אחרות, ישראל תצטרך לעשות את שלא עשתה עד כה בארבעה עשורים של שליטתה, לאפשר פיתוח כלכלי ברשות הפלסטינית ואף לתרום לו (סבירסקי, 2005א, עמ' 167). הסִסמה שהשתגרה בפי כמה פוליטיקאים בישראל, 'אנחנו פה והם שם', הפכה כיום אנכרוניסטית.

הכלכלן אריה ארנון גורס כי 'שתי מדינות שביניהן יש גבולות בהסכמה, ושבגבולות יש מעברים מוסדרים כראוי לסחורות ולאנשים, מבטיחים סיכוי טוב יותר לפיתוח כלכלי' (ארנון וחנין, 2004, עמ' 119). רשות מדינית פלסטינית בעלת מידה גבוהה של חופש נשימה דרושה כדי לעשות את מה שישראל – וירדן לפניה – לא עשו, דהיינו להתמסר לפיתוח השטחים הפלסטיניים. זהו בוודאי אחד הצידוקים החשובים לתקפותו של הפתרון של שתי מדינות (שאליו מתווספים צידוקים נוספים; ראו הדיון בין יואב פלד לווירג'יניה טילי: Peled, 2006; Tilley, 2006). עם זאת אין זה סביר כי הגבול העתידי בין ישראל לפלסטין יהיה הגבול של 1948-1967, שהיה סגור למסחר. ואין זה סביר כי חומת ההפרדה החדשה תצליח ליצור חיץ של ממש בין שתי הכלכלות. מבחינה זו ראוי אולי לדבר על פתרון של 'שתי מדינות, מרחב כלכלי משותף', נוסחה המאפשרת קיומם של שני מוקדי קבלת החלטות כלכליים אוטונומיים, אך בו בזמן גם מביא בחשבון קשרים ענפים. הרתיעה מפני הרעיון הנאו־קולוניאלי של 'המזרח התיכון החדש' אינו צריך להרתיע מפני דיון מעמיק בתלות ההדדית בין שתי הכלכלות: כלכלה ישראלית עשירה, שלא תוכל להמריא עצמאית כל עוד בסמוך לה יש כלכלה פלסטינית ענייה שאינה יכולה להתרומם בלי להסתמך על שיתוף־פעולה עם ישראל. מבחינה זו אפשר ללמד כבר עתה על מוגבלותו של הדיון הציבורי בכמה מן הנושאים הכלכליים־חברתיים החשובים ביותר. למשל, נושא העוני, שהחל להעסיק לאחרונה כמה כלכלנים (ראו למשל דהן, 2006). הדיון מתמקד כצפוי בגידול בהיקף העוני בתוך ישראל. בה בעת גופים בין־לאומיים, כדוגמת הבנק העולמי, חוקרים את הגידול בממדי העוני בשטחים הפלסטיניים. הדיון כולו יכול להיעשות עשיר, מעניין ומפרה יותר אם תופנה תשומת הלב לגידול בממדי העוני בישראל ובפלסטין גם יחד. אם נחבר את שתי האוכלוסיות, שהסכסוך המתמשך מגביר את עוניין, נמצא כי מדובר בכ־10.5 מיליון בני־אדם, ששליש מהם חיים מתחת לקו העוני (כל צד על־פי הגדרותיו הוא) – מתוכם כ־1.4 מיליון חיים בישראל וכ־2.0 מיליון בפלסטין. בשתי האוכלוסיות כאחת, שיעור העוני גדל מאז 2000 במהלך העימות הצבאי. יוצא כי משני צדי גדר ההפרדה ממדי העוני גדולים עד כדי כך שהם מעמידים בסכנה את סיכויי הפיתוח, הן של פלסטין הן של ישראל.

עוד נושא הוא השתתפות בכוח העבודה האזרחי. דהן חישב כי ב־2002 13.4% מכלל הגברים הישראליים בגילאים 25-54 העסיק הצבא, ועל כן לא נכללו במה שקרוי 'כוח העבודה האזרחי', הלוא הוא כוח העבודה הנחשב לענייני צמיחה ופיתוח. מדובר בשיעור גבוה בהרבה מזה של כל ארצות המערב: ביוון, העומדת במקום השני, השיעור היה 8.7%; ובקוריאה, שבמקום השלישי, עמדה ההעסקה בצבא על 6.1%. ברוב המדינות האחרות, השיעור נמוך מ־2% (דהן, 2004, עמ' 64-65). אינני יודע על נתון מקביל בעבור הרשות הפלסטינית, אולם הבנק העולמי מדווח כי כ־40% מתקציב השכר של הרשות מוצאים על מנגנוני הביטחון (World Bank, 2006). אם נחבר את שתי האוכלוסיות נמצא כי חלק גדול מהגברים בגיל העבודה בשטח שבין הירדן לים מוציאים את פרנסתם ממצב הקונפליקט ואינם תורמים לצמיחה כלכלית משמעותית יותר.

* * *

> אילו שלטה תפיסת השוק החופשי באמת, היו העובדים מצויים במצב תמידי כמעט של שביתה. מדוע? כי המחיר שלהם אמור להיקבע בשוק, ושם ההיגיון מחייב כי הם יסרבו למכור את כוח העבודה שלהם תמורת מחיר נמוך ממה שהמעסיק יכול להרשות לעצמו לשלם.

את הדברים הללו כתב לפני כשישים שנה פולני (Polanyi, 1957 [1944], p. 231). פולני המשיך והבהיר כי קביעתו זו אינה באה אלא כדי להראות את האבסורד של מודל השוק החופשי. שהרי בני־אדם אינם רק מצרך הקרוי 'כוח עבודה', וחברה אינה יכולה להתקיים במצב של שביתה מתמדת.

בישראל של המסע הארוך אל החופש הכלכלי, אילו היה מודל השוק החופשי תקף היו העובדים משביתים את המשק שוב ושוב, ובעצם רוב הזמן. שהרי התוכנית של 1 ביולי 1985 קבעה לעצמה יעד להוריד את מחיר המצרך הקרוי כוח העבודה, ובמידה רבה הצליחה בכך. למען הדיוק יש לומר שמחירם של מרבית הישראלים ירד, בעוד המחיר של מיעוטם עלה.

ובכן שביתות היו גם היו, אך הדברים מעולם לא התקרבו למצב שהמשק יהיה מושבת רוב הזמן. המעניין הוא שלמרות השינויים המבניים המתמשכים, 'מספר השביתות בישראל כיום אינו חריג ביחס לשנים עברו, והוא אף הולך ופוחת ממחצית שנות השמונים' (מונדלק, 2005, עמ' 18). שביתות כידוע אינן תוצאה של החלטה בו־זמנית של מספר רב של פרטים, הפועלים כל אחד לפי האינטרס האישי שלו. שביתות מצריכות ארגון. כבר אמר אדם סמית שמלאכת ההתארגנות קלה למעסיקים יותר מלעובדים. ראשית, משום שמספרם קטן יותר, ושנית, משום שהחוק מאשר, ולפחות אינו שולל, את זכותם להתארגן. הפרלמנט הבריטי, כתב סמית, חוקק חוקים רבים שנועדו למנוע התארגנות עובדים למען העלאת שכר, אך אפילו לא חוק אחד שימנע בעד המעסיקים מלהתארגן למען הורדת שכר. יתרה מזו, בעלי ההון מסוגלים להתמודד עם שביתה ממושכת הודות לרווחים שצברו, בעוד העובדים אינם יכולים להתקיים יותר משבוע, ולכל היותר חודש, ללא שכר (Smith, 1998 [1776], p. 65). היכולת של עובדים לשבות תלויה בקיומו של איגוד מקצועי. בישראל זוהי ההסתדרות.

והנה ההסתדרות הוציאה את עצמה מן המשחק כבר בתחילתו, כאשר נתנה – אם כי בעל כורחה – את הסכמתה לתוכנית החירום לייצוב המשק ב־1 ביולי 1985. ההסתדרות היתה בעצם הקורבן הראשון של מה שאלכסנדר כינתה 'דיקטטורה' של ממשלת האחדות הלאומית. ההסתדרות שימשה הנדוניה שמפלגת העבודה הביאה עמה לממשלה כשהחליטה על המדיניות החדשה (על השביתות בישראל ראו מונדלק, 2005).

מפלגת העבודה עצמה מספקת חלק חשוב נוסף של ההסבר לקלות הבלתי־נסבלת שהצליחה בה המדינה להיטיב עם ההון על חשבון העובדים. המפלגה, שכבר בתקופה שקדמה ל־1967 העדיפה להניח את מלאכת התיעוש בידי בעלי ההון במקום בידי המדינה וההסתדרות, היא זו שעמדה ליד הגה המדינה בשנים שלאחר 1967, ובהן החליטה ההנהגה על המדיניות של בינוי מעצמה על חשבון המדיניות הקודמת של בינוי אומה. מפלגת העבודה הובילה עם הליכוד את התוויית המפנה ב־1 ביולי 1985. המפלגה לא נעמדה על רגליה האחוריות כאשר בסוף שנות השמונים ההסתדרות, שבעבר היתה בעלת נכסים רבים והמעסיק השני בגודלו במשק, ירדה מנכסיה, מכרה את תאגידיה ואיבדה את מעמדה המיוחס במסדרונות השלטון. אחר־כך, ב־1994, כששבה מפלגת העבודה לנצח בבחירות, עם יצחק רבין בראשה, היא זו שביצעה את ההפרדה בין החברות בהסתדרות לחברות בקופת החולים הכללית – הפרדה שגרמה לקריסתה של ההסתדרות בתור גוף כלכלי־חברתי.

בהיעדר הסתדרות חזקה ולוחמנית לא היה מי שיגייס עוד ועוד עובדים, ובעיקר לא את אלה הזקוקים להגנתה יותר מכול – עובדים ועובדות בדרגות השכר הנמוכות. כפי שכתבה רות בן ישראל, ההסכם הקיבוצי, שהוא הביטוי הבולט ביותר לכוחו של האיגוד המקצועי, מקיף כיום רק עובדים בדרגות הביניים, שמספרם הולך וקטן: 'החזקים נחלצים ממלתעותיו באמצעות חוזים אישיים, והחלשים נפלטים מאחיזתו באמצעות העסקתם בידי קבלני כוח אדם' (בן ישראל, 2002, א, עמ' 106; מונדלק, 2005, עמ' 55). מאבקי השכר הגדולים של העשורים האחרונים היו של עובדים בעלי כוח מיקוח רב, ובייחוד של עובדי התאגידים הציבוריים. ההסתדרות המוחלשת לא השכילה לשמור על המסגרת של הסכמי שכר כלל־ארציים, ונתנה יד להסכמים ענפיים ומפעליים, שהגדילו את הפערים בין קבוצות עובדים שונות. ההסתדרות גם לא עשתה די כדי לגונן על עובדים המועסקים באמצעות חברות כוח אדם וקבלני שירותים ואף לא נעמדה על רגליה האחוריות כדי למנוע את הישמטות קרנות הפנסיה מידיה, דבר שהוביל להפרטתן של הקרנות, להגדלת רווחיהן של חברות הביטוח ולפגיעה של כ־30%, בממוצע, בגובה הפנסיה של הפנסיונרים (לסקירה על מפולת ההסתדרות ראו שלו, 2004; מונדלק, 2005). על כל אלה יש להוסיף שההסתדרות לא עשתה די, גם כאשר עדיין היתה חזקה, כדי לגונן על העובדים הפלסטינים ועל מהגרי העבודה שבאו לישראל, והדבר תרם להחלשת עמדת המיקוח של עובדים ישראלים ובעקיפין גם להחלשת מעמדה של ההסתדרות עצמה.

כיצד ניתן לתאר את מצבם של העובדים בישראל בעידן המסע הארוך אל החופש הכלכלי? אפשרות אחת מספק לנו פולני, שהזכיר לנו כי במאה ה־19 המונח 'עניים' לא יוחס רק לאנשים שהוגדרו בעלי הכנסה כה נמוכה עד שנזקקו לסיוע קהילתי. באותה תקופה ההבחנה

המרכזית היתה בין אלה שהיו בעלי קרקע (והיזמים שהובילו את המהפכה התעשייתית אכן מיהרו לרכוש קרקעות בכספם החדש) ובין אלה שלא. המונח poor שימש בעצם לכל מי שאינו משתייך למעמד הבינוני בעל הנכסים, ולכן עלול היה להיקלע ביום מן הימים למצב של עוני ממש (Polanyi, 1957, p. 87). בעיני בעלי האמצעים, מרבית העובדים השתייכו לקטגוריה של poor. דומה כי המצב שנוצר בימינו מציב את מרבית הישראלים בקטגוריה דומה: קרוב לשני שלישים מן השכירים בישראל משתכרים 5500 ₪ או פחות (עובדים, מעסיקים). חצי מהם, לערך, משתכרים עד שכר מינימום – כ־ 3500 ₪. נתונים אלה מלמדים שמרבית השכירים בישראל עלולים להיקלע ביום מן הימים למצב של עוני ממש. אפשר להוסיף על כך נתונים על רכוש. אולם כיוון שבעלות על נדל"ן אינה מצטמצמת כיום למעמד הבינוני־גבוה בלבד, מן הראוי לבחון במקום זאת את מצב ההשכלה הגבוהה. ובכן רוב הנוער הישראלי אינו מגיע להשכלה אקדמית. מתוך כלל בוגרי התיכון בישראל ב־1998, רק כ־30% הגיעו ללימודים אקדמיים, באוניברסיטה או במכללה (סבירסקי וקונור־אטיאס, 2005). סביר להניח כי הרוב המגיע ללימודים אקדמיים הם בניהם או בנותיהם של אותו שליש מכלל השכירים, לערך, ששכרם היה גבוה מ־5500 ₪. השכלה גבוהה אינה מעניקה ערובה מלאה נגד הידרדרות לעוני, אבל סיכוייהם של בעלי השכלה גבוהה לקנות לעצמם מעמד יציב בשוק העבודה גדולים בהרבה מהחסרים השכלה כזאת.

את האפשרות השנייה לתיאור מצב העובדים בישראל מספקים לנו חוקרים אנגלים שבחנו את תוצאות מדיניותה הנאו־ליברלית של מרגרט תאצ'ר. ויל האטון, בספרו הידוע משנת 1995, *The State We're In*, כתב על הירידה ברמת המיומנות של העובדים האנגלים. בעקבות מדיניות תאצ'ר, שיעור בעלי השכלה גבוהה ושיעור הרוכשים הכשרה מקצועית בבריטניה היה נמוך מזה של שכנותיה ביבשת אירופה. המדיניות של 'תנו לשוק לעשות את שלו' פגעה, כתב האטון, הן באנגלים במישור האישי, שכן השקעה בהשכלה גבוהה מובילה בדרך־כלל להכנסה גבוהה יותר ולתמורות חיוביות אחרות, הן במשק האנגלי בכללותו. כוח אדם משכיל הוא מפתח לצמיחה, להורדת האבטלה, להקטנת ההוצאה על רשת הביטחון הסוציאלי ובעיקר להעלאת רמת הפריון (Hutton, 1995, pp. 187-192). דייויד קוטס כתב דברים דומים. לדבריו הממשל התאצ'ריסטי, מאז בחר במדיניות כלכלית המתבססת על הורדת שכר העובדים, דחק את אנגליה למעמד של מחסן, ולחליפין של קו הרכבה בחלוקת העבודה הבין־לאומית, והציב אותה בשולי שוק העבודה האירופי (Coates, 2000, p. 94).

בישראל, תוצאות המסע הארוך אל החופש הכלכלי, המצוי עדיין בעיצומו, מציבות אותנו בפני ברֵרה: להעלות את שכר העובדים עלייה של ממש, כדי שיוכלו לממן מכיסם תשלומים נוספים הנדרשים ממי שמבקש לרשום את ילדיו לבית־ספר ראוי לשמו; או להגדיל את תקציב החינוך הממלכתי, כדי שכל בתי־הספר בישראל יוכלו להציע לתלמידיהם חינוך ברמה הגבוהה ביותר. החלופה הראשונה פירושה הורדת רמת הרווחים של בעלי ההון; החלופה השנייה פירושה מיסוי גבוה יותר של משקי הבית המבוססים. הבעיה היא שככל שהדבר נוגע לבעלי ההון, הסיכוי שהם יפעלו למען חלופה כזאת או אחרת אינו רב, שכן ספק אם יש להם עניין בכוח עבודה משכיל ומיומן יותר, משלושה טעמים: ראשית, חלק

ניכר מרווחיהם של בעלי ההון נובעים כיום מפעילות פיננסית ולא מפעילות ייצור. שנית, פעילות הייצור הרווחית ביותר היא זו של תעשיות ההיי־טק – וזו מסתפקת במספר הקטן למדי של בוגרי אוניברסיטאות במקצועות המתאימים. שלישית, ולפחות בשנים האחרונות ממש, בעלי הון ישראלים משקיעים חלק ניכר מכספם בחו"ל וממילא הם אינם נזקקים לכוח עבודה ישראלי בין שהוא מיומן בין שלא. בהקשר זה כתב מנואל קסטלס כי בעידן של טכנולוגיות המידע, חלק ניכר מאוכלוסיית העולם, שעד כה היה מוכר בתור שכבה הנתונה לניצול, מאבד אפילו את מעמדו זה והופך להיות פשוט בלתי רלבנטי, או במילים אחרות, מיותר (מובא אצל Hoogvelt, 1997, p. 89).

* * *

ואולי כל זה איננו אלא תוצר של 'הגלובליזציה'? אולי מדובר על גל ענק השוטף את כל ארצות תבל וסוחף גם את ישראל כמו שהוא סוחף את כולם? ב־10 או ב־15 השנים האחרונות התפתח מושג הגלובליזציה לכדי כלי תיאורי רב־עוצמה, המאפשר להציב תמונה עשירה ביותר של תהליכים כלל־עולמיים, ובו בזמן גם תמונה עשירה של המתרחש בארץ נתונה על רקע התמונה הכלל־עולמית. העובדה שמדובר בנושא המעסיק כלכלנים וסוציולוגים כאחד, כמו גם חוקרים מן הזרם המרכזי לצד חוקרים ביקורתיים משמאל ומימין, הפכה את ספרות הגלובליזציה לעשירה, למגוונת ולמורכבת ביותר. ספרו של רם, **הגלובליזציה של ישראל** (2005) ממחיש את עוצמת הכלי. רם מצליח לצייר תמונה מורכבת של החברה הישראלית, המפרטת תהליכים כלכליים, חברתיים, תרבותיים ופוליטיים. למיטב ידיעתי, מאז ספרו של אייזנשטדט משנת 1967, **החברה הישראלית**, לא נעשה עוד ניסיון כשל רם לצייר תמונה כוללנית של החברה. המערכת התיאורית שמאחורי מושג הגלובליזציה, כיוון שהיא מכילה בתוכה הן את הכוחות הגלובליים הדוחפים להאחדה הן את הכוחות הפועלים לחיזוק המקומי (מה שבנג'מין בארבר כינה Globalism & Tribalism [Barber, 1995] ומה שרם מכנה בשם 'עולמקומיות'), מאפשרת לרם להציג את המתח המאפיין את החברה הישראלית כיום: ההתפתחות הבו־זמנית של שתי תרבויות פוליטיות שלובות ומנוגדות – תרבות השוק ותרבות הזהות (רם, 2005, עמ' 12).

רם ממשיך וקובע כי 'הגלובליזציה היא התהליך החברתי החשוב ביותר המגדיר את תקופתנו. היא נבדלת כמותית ואיכותית מתופעות דומות בהיסטוריה האנושית, ולמרות המשכיות מסוימת היא אכן משנה את דפוסי החיים החברתיים שעוצבו במחצית השנייה של המאה העשרים, וייתכן שהיא משנה את הנחות היסוד של החיים המודרניים בכללם' (שם, עמ' 19). אחד השינויים הללו הוא השחיקה של מדינת הלאום 'מלמעלה', פרי פעולתן של מערכות על־לאומיות טכנולוגיות, פיננסיות, תקשורתיות, גושיות ומסחריות; ושחיקה 'מלמטה', פרי פעולתן של קבוצות זהות אתניות, דתיות, גזעיות, לאומניות, אזוריות ותרבותיות אחרות (שם).

באשר לי, אני סבור כי מידת ההמשכיות גדולה ממידת השינוי. עיקרה של תופעת הגלובליזציה הוא הגידול בכוחם של תאגידים רב־לאומיים, שמקום מושבם הוא בדרך־כלל

בארצות העשירות. כוח זה מאפשר להם, כדברי ביכלר וניצן, לנכס לעצמם חלק גדל והולך של משאבי העולם. הכוח שלהם להכתיב תנאים לאנשי עסקים מתחרים, להכתיב מחירים לצרכנים ותנאים לעובדים, כוח שהיה מוגבל עד שנות השישים לגבולות מדינת האם של כל אחד מהם, פרץ גבולות והוא כיום כוח הפועל במגרש בעל ממדים עולמיים. תאגידים אלה פורשים רשתות בעלות עולמיות, מזיזים מפעלים מארץ לארץ, דוחקים במדינות לאמץ כללי סחר הנוחים להם, מייצרים מוצרי תרבות בעלי תפוצה עולמית וכיוצא בזה. תחושת התזזית הבלתי־פוסקת שמעורר המונח גלובליזציה משקפת את הנעשה בתוך מרחב חוצה מדינות שבתוכו נעים בחופשיות תאגידים רב־לאומיים, ובראשם חברות פיננסיות. אלא שהכפר הגלובלי אינו כולל כלל את מרבית כפריי העולם; הללו מצאו את עצמם נדחקים לשוליים, ורובם אינם משתתפים בתוכניות הפיתוח ואינם נהנים עוד מהשקעות. הגרעין המרכזי של הכפר הגלובלי מורכב מעירונים מחוברי מחשב ודוברי שפות אירופיות הנעים פיזית או אלקטרונית בתוך מרחב הפעולה של התאגידים הרב־לאומיים. המרחב הגלובלי כולל בעיקרו של דבר את אירופה המערבית, את צפון אמריקה ואת יפן, ולצדן איים הפזורים ברחבי אמריקה הלטינית, אסיה, אפריקה ומזרח אירופה (סבירסקי, 2004).

אך לא זו בלבד. מעמדם הנוכחי של התאגידים הרב־לאומיים נסמך כיום גם על מעטפת מגן מסיבית וכוחנית של מדינות האם. ההנהגות הפוליטיות של ארצות־הברית ושל ארצות האיחוד האירופי הן שהקימו את ארגון הסחר העולמי והן אלה הדוחקות בממשלות של ארצות אסיה, אפריקה ואמריקה הלטינית לאמץ את כללי הפעולה של הארגון. ממשלת ארצות־הברית היא המעניקה את החוזים השמנים לתאגידי הנפט והתשתית המשרתים את יעדיה בעיראק. ממשלת רוסיה היא המפעילה, באמצעות התאגידים הפרטיים החדשים, את מדיניות האנרגיה הלאומית.

ואילו באשר לשחיקת המדינה מלמטה, של קבוצות זהות שונות, יש לומר כי ברוב המקרים אין מדובר כלל בתופעות חדשות, אלא בקבוצות שבמעבר ממדיניות של פיתוח למדיניות של צמיחה נדחקו לשוליים ואיבדו את האמון במודל השילוב האוניברסליסטי של מתכון המודרניזציה. יתרה מזו, התביעות שקבוצות אלה מעלות אמנם מכבידות על המדינה, אך ברוב המקרים הדבר נובע לאו דווקא ממגמה של חתירה תחת יסודותיה של המדינה, אלא דווקא מציפיות גדולות מבעבר המופנות אל המדינה. הפרשנות כאן היא מורכבת, גם מכיוון שהיא תלויה בתגובת המדינה: ערבים אזרחי ישראל מעלים תביעות לשוויון אזרחי; יש יהודים, ואפילו בממשלה עצמה, הרואים בעניין זה מגמות פלגניות. אולם ההיענות של המדינה יכולה דווקא לחזק את מעמדה.

הגלובליזציה איננה אלא הפן השני של כשלון חזון המודרניזציה. ברבות מן המדינות החדשות כשל פרויקט המודרניזציה, שמלכתחילה היה מבוסס על אי־שוויון גדול בעוצמה ובמשאבים, ועד מהרה הן מצאו את עצמן תלויות בחסדיהם של התאגידים הרב־לאומיים של המדינות הוותיקות והעשירות שפרשו את פעילותן ברחבי העולם. מאז שנות השבעים והשמונים משחק העוצמה מתבטא ביכולת להתמודד במגרש שמשחקות בו קבוצות ההון הגדולות, 'המגרש של הגדולים'. במשחק הזה השחקנים מתחלקים לשתי קבוצות עיקריות:

קבוצות הון גדולות המשחקות במגרש של הגדולים בתמיכה מסיבית של מדינותיהן; ומדינות שאין בהן קבוצות הון גדולות, והן משמשות כלי משחק בידי המדינות וקבוצות ההון העשירות.

ישראל הצליחה לקפוץ קפיצה גדולה ולהצטרף למגרש של הגדולים. כיצד? בעיקר הודות לפרויקט המעצמתי, שהוא תולדה של הניצחון הצבאי ב־1967. הנהגת המדינה הזרימה לפרויקט זה את מיטב משאביה הקולקטיביים של הקהילה הישראלית – הוצאות ביטחון בהיקף של מחצית התקציב ומיטב המדענים והמהנדסים – וסיוע אמריקני בממדים אדירים, ללא אח ורע בקרב ארצות העולם. 1 ביולי 1985 מסמל את השלמתה של הקפיצה הגדולה במובן זה שההנהגה הפוליטית הרגישה כי סדר היום הפוליטי־כלכלי החדש, מבית־מדרשו של הקונצנזוס הוושינגטוני, יש לו בישראל קרקע יציבה לעמוד עליה. לולא התשלובת התעשייתית־צבאית, לולא קבוצות ההון שניזונו ממנה, לולא תעשיית ההיי־טק שהתפתחה מתוך התשלובת, ולולא הסיוע והתמיכה האמריקניים, ייתכן שגלי ההון של התאגידים הרב־לאומיים הגדולים, ששטפו ואף הטביעו אזורי עולם נרחבים בשנות השמונים והתשעים, היו שוטפים ומטביעים גם את ישראל.

הדרך שהצליחה בה ישראל לעשות את הקפיצה מעלה לא היתה הדרך היחידה האפשרית כמובן. ישראל יכולה היתה לעשות את אותה קפיצה עצמה באמצעות פיתוח כלכלי אזרחי שאינו כרוך במעצמתיות צבאית. חלופה שכזאת אינה דמיונית. יעקב ארנון, מי שהיה מנכ"ל משרד האוצר בשנות השישים, טען במפורש כי ניתן היה לקפוץ מעלה גם בדרכים אחרות, והביא לדוגמה את גרמניה ויפן שלאחר מלחמת העולם השנייה ש'כמעט לא השקיעו בתחום הביטחון (הדבר היה אסור עליהן בהתאם להסדרים שנחתמו אחרי המלחמה), אך הצליחו לייעל את תהליכי הייצור עד כדי כך שמדינות אחרות לא יכלו לעמוד בתחרות עמן' (ארנון, 1984, עמ' 158. לטענה דומה ראו Peri & Neubach, 1985, p. 36). ואילו הכלכלן אריאל הלפרין דן למשל בחלופה כזאת וציין כי 'בגלל מגבלת המקורות העומדים לרשות המדינה, משאבים המושקעים בטכנולוגיה צבאית אינם מושקעים בתחומים טכנולוגיים אחרים' (הלפרין, 1988, עמ' 4). החשיבות שבציון קיומה של חלופה טמונה בהכרה שהפרויקט המעצמתי היה כרוך בסיבוכה של ישראל ברצף מתמשך של מלחמות. כנגד זה אפשר לטעון כמובן שלולא העוצמה המעצמתית, היתה ישראל ניגפת או נפגעת מאוד במלחמות; אך ניתן גם לומר כי לולא היומרה המעצמתית, לא היתה ישראל משמשת מוקד של סכסוכים ויעד להתקפות. מכל מקום, מה שחשוב בדיון היפותטי זה הוא שישראל הצליחה לעשות את הקפיצה הגדולה הודות ליוזמה ולמשאבים של המדינה. ואולי ראוי לומר – הודות למאמץ כלל קהילתי בהנהגת המדינה.

ישראל עשתה את הקפיצה מעלה כשהיא מצוידת בשכבה של בעלי הון ראויים לשמם, בתעשיית היי־טק ובצבא חזק. אלא שישראלים רבים לא קפצו כלל והם לא משתתפים במשחק של הגדולים. ספרות הגלובליזציה מקדישה תשומת לב רבה לתופעה זו, והיא מדגישה שהפערים הגדולים הם אחד המאפיינים המרכזיים של העידן החדש. אלא שמן הראוי לבחון את הדברים מנקודת ראות היסטורית ארוכה יותר. המודרניזציה היתה בבחינת הבטחה שלא מומשה במלואה מעולם; בחלקים גדולים של העולם היא נקטעה באִבה ואף חלה נסיגה

ממנה. זה מה שקרה באותו חלק של ישראל הקרוי כיום פריפריה, והמשתרע מן הגבולות הרחוקים עד למרכזי הערים. במובן זה, הגלובליזציה יותר משהיא מייצגת שלב חדש איננה אלא שלב המיצוי של הפיתוח הלא־שווה בעידן המודרניזציה. העושר שנצבר באותן שנים מושקע ברובו בהעצמת בועת ההון הגלובלית. לא רק בעולם הרחב, אלא גם בישראל, דרי הבועה הגלובלית המקומית, שהגיעו לאן שהגיעו הודות למיצוי משאבי הקולקטיב הישראלי, אינם רואים עצמם מחויבים לקולקטיב הישראלי בכללותו, אלא בעיקר לעצמם.

ונסיים דיון קצר זה בגלובליזציה בדוגמה נוספת לכך שאין מדובר בתופעה המשנה את הנחות היסוד של החיים המודרניים, כטענתו של רם. בכל הקשור לישראל, מרבית התופעות הנכרכות במושג הגלובליזציה הן בבחינת חלק אורגני של ההיסטוריה הציונית. הציונות עצמה נולדה בתור תנועה גלובלית, היא התבססה על הזרמות הון במתכונת גלובלית וגייסה כוח אדם מקצוות תבל. אפשר אף להרחיק לכת ולומר כי הקמתה של ישראל, לבד מהיותה תוצאה של העברה מסיבית של בני־אדם, הון וסחורות, מגלמת העברה גלובלית של מדינת לאום שלמה, על קִרבה ועל כריעה.

* * *

יש מידה גדולה של אירוניה בעובדה שהשיח הכלכלני השולט כיום בישראל, הלוא הוא שיח המסע הארוך אל החופש הכלכלי, לא יכול היה להתקיים כלל לולא התשתית הפוליטית־כלכלית המוצקה שנוצקה במשך למעלה ממאה שנה על־ידי מאמץ קולקטיבי של התנועה הלאומית הציונית: הון יהודי, סיוע מערבי, שילומים מגרמניה, עבודתם של מיליוני עולים – וגם משאבים שניטלו מערבים שגורשו ומערבים שנשארו ומצאו עצמם משרתים את הפרויקט הציוני. עתה מבקשים חסידי השוק החופשי כי הפֵּרות הכלכליים של המאמץ הקולקטיבי בן למעלה ממאה השנים יועבר לידיהם של בעלי ההון.

אחזור שוב על ההגדרה: מאמץ קולקטיבי של התנועה הלאומית הציונית. הכלכלה, ואפילו הכלכלה הפוליטית, אינן מכירות במונח כזה. במקום זאת שתיהן כאחת מצמצמות את הדיון לשלושה שחקנים: הכלכלה מתמקדת בהון ובעבודה ואילו הכלכלה הפוליטית מוסיפה גם את המדינה. מאמץ קולקטיבי לאומי, כך נראה, הוא מושג מתחומם של הסוציולוגיה או של מדעי המדינה. אלא שפירוק ההגות האנושית לדיסציפלינות צרות אינו צריך לחייב אותנו: אנו זכאים לראות בכלכלה חלק מפרויקטים אנושיים מקיפים יותר. אחרי ככלות הכול, סמית לא קרא לספרו הידוע בשם 'עושר ההון', או 'עושר המדינות', ובוודאי שלא 'עושר העובדים' אלא דווקא 'עושר העמים' – *The Wealth of Nations* (Smith, 1998, [1776]). ייתכן אף שהאימוץ של פרספקטיבה רחבה יותר עשוי לסייע לנו להתמודד עם הבעייתיות שבהגדרת היחס בין רווח לכוח, כלכלה לפוליטיקה, או הון לשלטון.

ראינו כי המסע הארוך אל החופש הוא דגל המשמש את ההנהגה הפוליטית בבואה להצדיק העברה של משאבים שמקורם קולקטיבי לשליטתם של בעלי ההון. העשרת ההון כרוכה בהורדת רמת החיים וההשכלה של כלל הקולקטיב. יוצא אפוא שחיזוק ההון כרוך בהחלשת הקולקטיב. ובניסוח אחר, הנהגת הקולקטיב פועלת כיום באופן המחליש את הקולקטיב.

דומה כי מאה שנות מהפכה ציונית לא עשו אלא זאת, במקום להבנות טיפוס חדש של קהילה יהודית הם החזירו אותנו אל הדפוס הישן והמוכר של קהילות יהודיות שהיו מורכבות מרוב של עניים ועובדים קשי יום ומכמה משפחות של גבירים.

* * *

אנשי העלייה השנייה ראו את עצמם פועלים וחיפשו להתעמת עם הבורגנות. כיום נמצאה לה סוף־סוף בורגנות, אך דומה כי הפועלים הם אלה שנעלמו מן העין. יוצא אפוא שצריך להתחיל את הכול מחדש.

הזמן אינו פועל לטובתנו. ההון הולך ונערם בידי מעטים וההנהגה הפוליטית מקדמת שינויים מבניים חדשים לבקרים.

אבל ישנם סימנים חיוביים לא מעטים. נושאים חברתיים הוכיחו את עצמם כמצע פוליטי מושך קולות; עובדי המדינה עדיין מאוגדים וועדים חזקים קיימים בעוד מקומות עבודה; לא כל התאגידים הממשלתיים הופרטו; האליטה מאסה בסכסוך, בכיבוש ובהתנחלויות; יש עשרות ארגונים חברתיים ואלפי בני נוער חברים בתנועות הפועלות בנושאים של צדק חברתי.

אפילו בקרב הכלכלנים האקדמיים חלה תזוזה: כמה מהם התאגדו לצורך הצגת 'חלופות מקצועיות למדיניות הכלכלית הנהוגה, כשנקודת המוצא היא קידום צמיחה כלכלית בת קיימא המתבססת על טובת האזרחים ועל הקטנת אי־השוויון בחברה' (www.vanleer.org.il/heb/content.asp?id=436).

רשימת מקורות

אוריאלי נחמן וברזילי אמנון, **עלייתה ונפילתה של ד"ש**, תל־אביב 1982.

אלכסנדר אסתר, **כוח השוויון בכלכלה**, תל־אביב 1990.

ארליך אבישי, 'חברה במלחמה: הסכסוך הלאומי והמבנה החברתי', בתוך: רם אורי (עורך), **החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים**, תל־אביב 1993.

ארנון יעקב, 'גן עדן של שוטים', בתוך: עופר צבי וקובר אבי (עורכים), **מחיר העוצמה**, תל־אביב 1984.

ארנון אריה וחנין דב, **מקום לתיקון: שיחות על כלכלה, חברה וסביבה**, תל־אביב 2004.

ביכלר שמשון וניצן יונתן, **מרווחי מלחמה לדיבידנדים של שלום**, ירושלים 2001.

בן בסט אבי (עורך), 'הקדמה', **ממעורבות ממשלתית לכלכלת שוק: המשק הישראלי 1985-1998**, תל־אביב 2001.

בן בסט אבי, 'מסלול המכשולים לכלכלת שוק בישראל', בתוך: בן בסט אבי (עורך), **ממעורבות ממשלתית לכלכלת שוק: המשק הישראלי 1985-1998**, תל־אביב 2001א.

בן בסט אבי, 'מיכאל ברונו: מורה ומנהיג', בתוך: בן בסט אבי (עורך), **ממעורבות ממשלתית לכלכלת שוק: המשק הישראלי 1985-1998**, תל־אביב 2001ב.

בן ישראל רות, **דיני עבודה**, א, תל־אביב 2002.
בן פורת אמיר, **היכן הם הבורגנים ההם? תולדות הבורגנות הישראלית**, ירושלים 1999.
בן פורת יורם, **המשק הישראלי: חבלי צמיחה**, תל־אביב 1989.
בן שחר חיים ואחרים, **עדיפויות לאומיות בתחום הכלכלי־חברתי, 2000**, מצגת שהוצגה לממשלה, בצוות: חיים בן שחר, ד"ר דן בן דוד, פרופ' אלחנן הלפמן, פרופ' מנואל טרכטנברג, פרופ' אפרים צדקה, פרופ' דני צידון, פרופ' יוסי שביט וד"ר חיה שטייר.
גבאי יורם ורוב רפאל, 'מדיניות החשיפה לייבוא', בתוך: בן בסט אבי (עורך), **ממעורבות ממשלתית לכלכלת שוק: המשק הישראלי 1985-1998**, תל־אביב 2001.
גרונאו ראובן, 'שינויים מבניים בשירותים הציבוריים בישראל', בתוך: בן בסט אבי (עורך), **ממעורבות ממשלתית לכלכלת שוק: המשק הישראלי 1985-1998**, תל־אביב 2001.
דהן מומי, **האוכלוסייה החרדית והרשות המקומית**, א, ירושלים 1999.
דהן מומי, 'עליית אי השוויון הכלכלי', בתוך: בן בסט אבי (עורך), **ממעורבות ממשלתית לכלכלת שוק: המשק הישראלי 1985-1998**, תל־אביב 2001.
דהן מומי, **מדוע שיעור ההשתתפות של גברים בכוח העבודה הישראלי**, ירושלים 2004.
דהן מומי (יו"ר), **צמצום העוני בישראל – גיבוש המלצות לתכנית רב־שנתית**, פורום קיסריה XIV, יוני 2006.
דרומה עידן הנגב, נגב 2015: תוכנית לאומית אסטרטגית לפיתוח הנגב, ירושלים, אוקטובר 2005.
דרי דוד ושרון עמנואל, **כלכלה ופוליטיקה בתקציב המדינה**, תל־אביב 1994.
הלפרין אריאל, **התעשייה הביטחונית והצמיחה הכלכלית**, ירושלים 1988.
הרצל בנימין זאב, **מדינת היהודים**, תל־אביב 1978 [1896].
וטורי עמי, **כלכלה סוציאל־דמוקרטית: מאפיינים מקדמי־שוויון של המדיניות הכלכלית בארצות סקנדינביה**, תל־אביב 2006.
זוסמן נתן ולויתן ניסן, 'תהליך הדיסאינפלציה בישראל בעשור החולף', בתוך: בן בסט אבי (עורך), **ממעורבות ממשלתית לכלכלת שוק: המשק הישראלי 1985-1998**, תל־אביב 2001.
זעירא יוסף וסטרבצ'ינסקי מישל, 'הקטנת גודלה היחסי של הממשלה בישראל אחרי 1985', בתוך: בן בסט אבי (עורך), **ממעורבות ממשלתית לכלכלת שוק: המשק הישראלי 1985-1998**, תל־אביב 2001.
חידר עזיז, 'הכלכלה הערבית בישראל', בתוך: חידר עזיז (עורך), **ספר החברה הערבית בישראל: אוכלוסייה, חברה, כלכלה**, ירושלים 2005.
יאיר גד ואפלויג נעה, 'הסוציולוגיה בירושלים – צלה של הרוח ההיסטורית', **סוציולוגיה ישראלית**, ז, 1 (2005).
לוי־פאור דוד, **היד הלא נעלמה: הפוליטיקה של התיעוש בישראל**, ירושלים 2001.
מונדלק גיא (יו"ר), **יחסי עבודה בעידן של תמורות**, דוח שהוגש לכנס הכלכלי השנתי ה־12 (כנס קיסריה) של המכון הישראלי לדמוקרטיה 2005.

מצר יעקב, 'כלכלת ארץ ישראל בתקופת המנדט: מבט על התפתחות המחקר', בתוך: בראלי אבי וקרלינסקי נחום (עורכים), **כלכלה וחברה בימי המנדט (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא)**, קריית שדה בוקר **2003**.

סבירסקי, שלמה וברנשטיין דבורה, 'מי עבד במה, עבור מי ותמורת מה? הפיתוח הכלכלי של ישראל והתהוות חלוקת העבודה העדתית', **מחברות למחקר ולביקורת**, 4 (1980).

סבירסקי שלמה, החינוך בישראל: מחוז המסלולים הנפרדים, תל־אביב **1991**.

סבירסקי שלמה וקונור־אטיאס אתי, תמונת מצב חברתית 2005, תל־אביב **2005**.

סבירסקי שלמה, 'ישראל במרחב הגלובלי', בתוך: רם אורי ופילק דני (עורכים), **שלטון ההון: החברה הישראלית בעידן הגלובלי**, תל־אביב **2004**.

סבירסקי שלמה, '**1967**: תפנית כלכלית־מדינית בישראל', בתוך: בראלי אבי, גוטוויין דניאל ופרילינג טוביה (עורכים), **חברה וכלכלה בישראל: מבט היסטורי ועכשווי (עיונים בתקומת ישראל: סדרת נושא)**, קריית שדה בוקר **2005**.

סבירסקי שלמה, מחיר היוהרה: הכיבוש – המחיר שישראל משלמת, תל־אביב **2005א**.

פילק דני, פופוליזם והגמוניה בישראל, תל־אביב **2006**.

פלד יואב ושפיר גרשון, מיהו ישראלי: הדינמיקה של אזרחות מורכבת, תל־אביב **2005**.

פלוג קרנית, קסיר ניצה ומידן אירנה, חוק משפחות חד הוריות, היצע עבודה ועוני, בנק ישראל: מחלקת המחקר (יולי), ירושלים **2005**.

רוזנהק זאב, 'מקורותיה והתפתחותה של מדינת רווחה דואלית: האוכלוסיה הערבית במדינת הרווחה הישראלית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים **1995**.

רוזנפלד הנרי, הם היו פלאחים, תל־אביב **1964**.

רוזנפלד הנרי וכרמי שולמית, 'ניכוס אמצעים ציבוריים ומעמד בינוני תוצר המדינה', **מחברות למחקר ולביקורת**, 2 (1979).

רולניק גיא, 'אני נראה אחרת כשבאפט מאחורי', **הארץ** (דה מרקר), 7 במאי **2006**.

רם אורי, 'החברה ומדעי החברה: סוציולוגיה ממסדית וסוציולוגיה ביקורתית בישראל', בתוך: רם אורי (עורך), **החברה הישראלית: היבטים ביקורתיים**, תל־אביב **1993**.

רם אורי, הגלובליזציה של ישראל: מק'וורלד בתל־אביב, ג'יהאד בירושלים, תל־אביב **2005**.

שגב תום, 1967: והארץ שינתה פניה, תל־אביב **2005**.

שי שמואל, דהן מומי, דביר איל ומירונצ'ב נטליה, האם השוויון מפריע לצמיחה: על הקשר בין שוויון בהכנסות לצמיחה כלכלית, ירושלים **2000**.

שלו מיכאל, 'האם הגלובליזציה והליברליזציה "נירמלו" את הכלכלה המדינית בישראל?', בתוך: רם אורי ופילק דני (עורכים), **שלטון ההון: החברה הישראלית בעידן הגלובלי**, ירושלים **2004**.

שפירא אניטה, ברל, תל־אביב **1980**.

תומא אליאש, 'פתיחה', בתוך: 'משקי ישראל והשטחים המוחזקים: מלחמה ושלום – ערב עיון', **רבעון לכלכלה**, לה, 139 (1989).

Arnon Arie, Luski Israel, Spivak Avia and Weinblatt Jimmy, *The Palestinian Economy: Between Imposed Integration and Voluntary Separation*, New York 1997.

Arnsperger Christian & Varoufakis Yanis, 'What is Neoclassical Economics?', *Post-Autistic Economics Review*, 38 (2006).

Barber Benjamin, *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Shaping the World*, New York 1995.

B.D.I., 14.11.2004: בארבע שנות האינתיפאדה השנייה הפסיד המשק הישראלי 12 מיליארד׳ דולר׳, הודעה לעיתונות

Berman Eli, 'Subsidized Sacrifice: State Support of Religion in Israel', Paper presented at the International Conference on the Economics of Judaism and Jewish Observance, Bar Ilan University, December 13-15 1999.

Coates David, *Models of Capitalism: Growth and Stagnation in the Modern Era*, Cambridge 2000.

Eckstein Zvi & Tsiddon Daniel, 'Macroeconomic Consequences of Terror: Theory and the Case of Israel', *Journal of Monetary Economics*, 51, 5 (July 2004).

Esping-Andersen Gosta, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton, NJ 1990.

Halevi Nadav, 'Economic Implications of Peace: The Israeli Perspective', in: Fischer Stanley, Rodrik Dani and Elias Tuma (eds.), *The Economics of Middle East Peace: Views from the Region*, Cambridge, MA 1973.

Halevi Nadav, 'Economic Implications of Peace: The Israeli Perspective', in: Fischer Stanley, Rodrik Dan and Elias Tuma (eds.), *The Economics of Middle East Peace: Views from the Region*, Cambridge, MA 1993.

Harvey David, *A Brief History of Neoliberalism*, New York 2005.

Hayek F. A., *The Road to Serfdom*, Chicago 1994 (1944).

Hoogvelt Ankie, *Globalization and the Postcolonial World: The New Political Economy of Development*, Baltimore, MD 1997.

Hutton Will, *The State We're In*, London 1995.

Kimmerling Baruch, 'Sociology, ideology, and nation-building: The Palestinians and their meaning in Israeli sociology', *American Sociological Review*, 57, 4 (1992).

Kleiman Ephraim, 'Israel: Economists in a New State', *History of Political Economy*, 13, 3 (1981).

Maman Daniel & Rosenhek Zeev, 'The Politics of Institutional Reform: The Declaration of Independence of the Israeli Central Bank', *Review of International Political Economy* (forthcoming).

Mills, C. Wright, *The Power Elite*, New York 1956.
Mosca Gaetano, *The Ruling Class*, New York 1939.
Navarro Vicent, 'Development and Quality of Life: A Critique of Amartya Sen's Development as Freedom', Navarro Vicente (ed.), *The Political Economy of Social Inequalities*, Amytiville, NY 2002.
Pareto Vilfredo, *The Rise and the Fall of the Elites*, Totowa, NJ 1968.
Peled Yoav, 'Zionist Realities', *New Left Review*, 38 (March-April 2006).
Peri Yoram & Neubach Amnon, *The Military Industrial Complex in Israel: A Pilot Study*, Tel Aviv 1985.
Polanyi Karl, *The Great Transformation*, New York 1957 (1944).
Poulantzas Nicos, *Political Power and Social Classes*, London 1973.
Ram Uri, *The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology and Identity*, New York 1995.
Rostow W. W., *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge 1960.
Schumpeter, Joseph A., *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New York 1976 (1947).
Sen Amartya, *Development as Freedom*, New York 1999.
Shafir Gershon, *Land, Labor, and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*, Cambridge 1989.
Shalev Michael, *Labour and the Political Economy in Israel*, London 1992.
Skocpol Theda, Evans Peter and Rueschmeyer Dietrich, *Bringing the State Back In*, New York 1985.
Smith Adam, *The Wealth of Nations*, London 1998 (1776).
Stiglitz Joseph, 'Some Lessons from the East Asian Miracle', *The World Bank Research Observer* 11, 2 (August 1996).
Swirski Shlomo, 'Zionist "Micro Societies", Ethnicity and Nationalism in the Shaping of the Israeli Welfare State', Paper presented at the Conference on 'The Welfare State and the End of the Century: Current Dilemmas and Possible Futures', Tel Aviv University, January 5-6 1998.
Tilley Virginia, 'The Secular Solution', *New Left Review*, 38 (March-April 2006).
Wallerstein Immanuel, *The Modern World System*, I, II, III, New York 1976, 1980, 1988.
World Bank, *West Bank and Gaza Update* (April 2006). www.worldbank.org.

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

יאיר בוימל	המכללה האקדמית אורנים
ליאור בן חיים־רפאל	אוניברסיטת תל־אביב
אליעזר בן־רפאל	אוניברסיטת תל־אביב
אמיר גולדשטיין	אוניברסיטת חיפה
אלון גן	מכללת סמינר הקיבוצים ואוניברסיטת תל־אביב
אברהם דורון	האוניברסיטה העברית בירושלים
ברכה דלמצקי־פישלר	האקדמיה ללשון העברית
זאב דרורי	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
בועז הוס	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
מוסטפא כבהא	האוניברסיטה הפתוחה
נסים ליאון	אוניברסיטת בר־אילן
אירית מילר	אוניברסיטת חיפה
מתתיהו מינץ	אוניברסיטת תל־אביב
אהוד מנור	אוניברסיטת חיפה
אריה נאור	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
שלמה סבירסקי	מרכז אדווה
זכריה פלווין	האקדמיה למוזיקה ולמחול בירושלים
איריס פרוש	אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
צבי צמרת	יד יצחק בן־צבי
רענן ריין	אוניברסיטת תל־אביב
הדס שָׁדָר	הטכניון, מכון טכנולוגי לישראל
זכי שלום	מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות

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), 1984, 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.
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.
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".
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, 2004, 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־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, 1991, 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, עַם 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.**
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.**
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), 2005, **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.
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 ובריתהמועצות: 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 גורבציוב, 1985-1991.
פינקוס בנימין, 2005, מאמביוולנטיות לברית בלתי כתובה: ישראל, צרפת ויהודי צרפת 1947־1957.
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 דֶרֶק 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 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.
קרן מיכאל, 1988, בן־גוריון והאינטלקטואלים: עוצמה, דעת וכריזמה.
רוז'נסקי רחל, 2004, זהויות נפגשות: פועלי־ציון בצפון אמריקה 1905-1913.
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.
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.
שמש משה, טרואן אילן (עורכים), 1994, מבצע קדש ומערכת סואץ 1956: עיון מחדש.
שמש משה, 2004, מהנַכְּבָּה לנַכְּסָה: הסכסוך הערבי־ישראלי והבעיה הלאומית הפלסטינית, 1957-1967, דרכו של נאצר למלחמת ששת הימים.

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.

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, 1918-1948 (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.

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). 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 12, no. 1 (spring 2007)

Special issue: *"An Army that has State?"*
Guest Editors: **Gabriel Sheffer & Oren Barak**

Introduction
Gabriel Sheffer and Oren Barak

Articles
Oren Barak and Gabriel Sheffer
The Study of Civil-Military Relations in Israel: Traditional Approaches, Gaps, and a New Approach
Kobi Michael
Military Knowledge and Weak Civilian Control in the Reality of Low Intensity Conflict - The Israeli Case
Avraham Sela
Civil Society, the Military and Security: The Case of Israel's Security Zone in South Lebanon
Yoram Peri
Intractable Conflict and the Media
Stuart A. Cohen
Tensions between Military Service and Jewish Orthodoxy in Israel: Implications Imagined and Real

Yagil Levy, Edna Lomsky-Feder and Noa Harel
From "Obligatory Militarism" to "Contractual Militarism" - Competing Models of Citizenship
Amiram Oren
The Territorial Dimension of Israel's National Security: A Neglected Topic
Yuval Feinstein and Uri Ben-Eliezer
"The Battle over Our Homes": Reconstructing/Deconstructing Sovereign Practices around Israel's Separation Barrier on the West Bank
Zalman F. Shiffer
The Debate over the Defense Budget in Israel

Volume 11, no. 2 (summer 2006)

The State and the Arab Sector
Havatzelet Yahel
Land Disputes between the Negev Bedouin and Israel
Theodor Or
State Commission of Inquiry into the Events of October 2000: A Retrospective [Introduced by Elie Rekhess]

Views by "the Other"
Mahmoud Kayyal
A Hesitant Dialogue with 'the Other': The Interactions of Arab Intellectuals with the Israeli Culture
Dan Bar-On
Review of Daniel Bar-Tal and Yona Teichman, *Stereotypes and Prejudice in Conflict: Representations of Arabs in Israeli-Jewish Society*
Alan J. Flashman
Review of Mira Sucharov, *The International Self: Psychoanalysis and the Search for Israeli-Palestinian Peace*

Articles
Isabella Ginor and Gideon Remez
The Spymaster, the Communist, and the USSR's Nuclear Motivation for Instigating the Six-Day War
Gal Dor and Menachem Hofnung
Litigation as Political Participation

Reviews
Allan Arkush
Tuvia Friling, *Arrows in the Dark: David Ben-Gurion, the Yishuv Leadership, and Rescue Attempts during the Holocaust*
Ted Sasson
Jasmin Habib, *Israel, Diaspora, and the Routes of National Belonging*
Kenneth Waltzer
Spielberg's Munich, Ethics, and Israel

Volume 11, no. 3 (fall 2006)

Articles

Amos Morris-Reich
Arthur Ruppin's Concept of Race

Elhanan Yakira
Hannah Arendt, The Holocaust and Zionism: A Story of Failure

Moshe Naor
From Voluntary Funds to National Loans: The Financing of Israel's 1948 War Effort

Lilach Rosenberg-Friedman
The Complex Identity of Religious-Zionist Women in Pre-State Israel, 1921-1948

Tamir Goren
Haifa - "Cooperation is the Guiding Principle": Jews and Arabs in the Haifa Municipality at the Time of the British Mandate

Hannah Amit-Kochavi
Haifa - Sea and Mountain, Arab Past and Jewish Present as Reflected by Four Writers

Reviews

Jonathan Sarna
Stuart Altshuler, *From Exodus to Freedom: A History of the Soviet Jewry Movement*
Fred Lazin, *The Struggle for Soviet Jewry in American Politics*
Zvi Ganin, *An Uneasy Relationship - American Jewish Leadership and Israel, 1948-1957*

Arye Naor
Colin Shindler, *The Triumph of Military Zionism: Nationalism and the Origins of the Israeli Right*

ABSTRACTS

Haim Hazaz's *Hadrasha* Reconsidered

Iris Parush and Brakha Dalmatzky-Fischler

The proposed reading of Haim Hazaz's story *Hadrasha* (The Sermon) deals with its overt and covert interpretations – over the course of the sixty-year-long polemic surrounding this work – as a Zionist or proto-Canaanite manifesto that identifies Judaism with the Diaspora, and seeks to be divorced from both. It argues that Yudke, the protagonist, refuses to renounce his identity as a Jew and fails to visualize, let alone identify with, or love, the identity of the 'other nation' that will inherit Judaism in Eretz Israel. Yudke experiences difficulty contending with what he sees as the harsh, paradoxical face of the national revival movement, whose success means the loss of Judaism, and points out the heavy price to be paid for the realization of the Zionist vision. As portrayed, the predicaments of Zionism are vested not in organization or leadership, but are intrinsic. Like his protagonist, the implied author criticizes the Zionist consensus that chooses to ignore the internal contradictions embedded in the roots of Zionism.

This analysis of *Hadrasha* addresses the poetic and linguistic means used by Hazaz to deliberately create a polyphonic text that undercuts its apparent verities and undermines the notion of giving Zionism preference over Diaspora Jewishness. The language of the story reveals Hazaz's resistance to the purist and prescriptive pressures characteristic of that period, and his circumvention of the demand for the normative language commonly identified with the growing Zionist hegemony. The discussion also sheds light on Hazaz's conception of the Hebrew language at the time he composed this story.

Chivalry, Nationality and Anglo-Jewish Identity in the Works of Solomon Joseph Solomon

Irit Miller

In 1906, the Anglo-Jewish artist Solomon Joseph Solomon (1860-1927) exhibited his painting *St. George* at the Royal Academy of Arts in London. Solomon selected *St. George* as his Diploma work upon his nomination as a Royal Academician. Solomon's admission to the heart of the art establishment marked his institutional recognition by the Academy. It was primarily a personal accomplishment, evidence of his full integration into the British art establishment and his inclusion among the leading artists on a national scale. Within the Jewish community, where he had already been considered the foremost artist, his election was a paradigm of integration, acculturation, and social mobility.

St. George relates to Solomon's previous paintings: *Laus Deo* (1899) and *Equipped* (1900). The ennobled images of knights reflected the spirit and sentiments of patriotic pride through the revival of the glorious medieval chivalry tradition. The appreciation of these paintings was also associated with the political atmosphere, particularly the Boer War, 1899-1902, and the involvement and support of it by Anglo Jewry.

Solomon's painting *St. George* was invested with special significance. St. George, the patron saint of England, was the supreme symbol of chivalry. With *St. George*, Solomon chose a meaningful symbol, referring to the English collective mythology and history. Solomon's *St. George* and other images of chivalry had an important role in formulating the 'national cosmology'. *St. George* is a declaration of Solomon's Englishness. The fact that he was a Jewish artist is even more significant. Solomon stated through his pictures his special sensitivity of belonging to a minority. *St. George* is a manifestation of Solomon's Otherness and his unique position as an artist negotiating between the national traditions of the host society and his particular Jewish legacy and experience. This double vision and multisided perspective, alternately surfacing and receding, reveal the dilemma of the Jewish identity in the Diaspora of the modern era.

Jewish National Identity in Composer Ernest Bloch's Œuvre

Zecharia Plavin

Ernest Bloch, one of the prominent composers of the twentieth century, created concert music with a distinct Jewish (and frequently Hebrew) flavor. His achievement lies in creating fusion between aesthetics of impeccable taste, or even more precisely – aesthetics of nobility that is a paramount requirement of European concert music, and salient features of the recognizable Jewish national culture, which Europeans had held in very low esteem and disdain for a very long time. Bloch's greatest achievements lie in presenting cultural ties linking the Jews in an elevated and highly dignified manner, thus providing noble representation to the persecuted and denigrated people. In a way, Bloch provided his people with a voice of hope.

Throughout the text, the author focuses mainly on the famous 'Jewish Cycle' composition written by Bloch during 1912-1916, preceding his emigration to the USA. The author places great importance to the relations between Bloch and Robert Godet, who for ten years served as Bloch's spiritual mentor, only to appear later as one linked to the darkest anti-Semitic forces of Europe, mainly to Houston Stewart Chamberlain, author of the ominous 'The Foundations of the Nineteenth Century'.

The *Haredization* of Oriental Jewry in Israel

Nissim Leon

The question guiding this article is: how did the process of *haredization* develop amongst Oriental Jewry as a broad based social, religious and political movement, mainly in the conditions prevalent in Israeli society, and not in their countries of origin. Up until today, this question has been discussed in various formulations by a variety of researchers whose common interest is the history and culture of Oriental Jewry within modern society. This study claims that the reason for this is the very processes of colonial modernization. These were only partial processes, and not particularly challenging, and certainly did not include challenges such as a religious or a national reform movement that could interfere with the control and leadership of religious life. The discussion opens up a new way of understanding the Oriental Ultra-Orthodox phenomenon in Israel.

‘Altruistic Communism’: The Modernist Kabbalah of Rabbi Yehuda Ashlag

Boaz Huss

The tendency to integrate Kabbalistic doctrines and modernist principals can be discerned amongst various scholars in the first part of the 20th century. A major representative of this tendency, which can be described as ‘Modernist Kabbalah’, is Rabbi Yehuda Ashlag (1884-1954), who immigrated to the Land of Israel in 1922. In the vast corpus of his writings, mostly commentaries on the *Zohar* and the Lurianic Kabbalah, Ashlag presents an innovative and complex Kabbalistic system which integrates Socialist and Communist principals with Lurianic themes. Ashlag’s Kabbalistic doctrines were adopted (and adapted) by several contemporary Kabbalistic movements and have become the most widely disseminated Kabbalistic system in the late 20th and early 21st centuries.

Until recently, Ashlag’s Kabbalah has not received much scholarly attention. This study offers a preliminary description of Ashlag’s principal doctrines, and argues for the centrality of modernist and especially Marxist principals in his Kabbalistic system. The article also describes Ashlag’s knowledge and attitude to modernist thought, examining the modernist elements of his theory and analyzing his unique combination of Kabbalah and Marxism, which Ashlag himself referred to as ‘Altruistic Communism’.

‘Epicureans also have a Share in Sinai’: On Jabotinsky’s Approach to Jewish Legacy

Arye Naor

The Article analyzes Ze’ev Jabotinsky’s approach to Jewish religion and culture. It concludes firstly, that in Jabotinsky’s thinking religion has an instrumental function in serving nationalism. Secondly, that Jewish culture is an inspiring, rather than an authoritative source of constitutional arrangements for the Jewish State. For Jabotinsky, a secular intellectual, religion did not occupy much of his attention until he realized that it might be politically fruitful to use the ‘religious pathos’ in the service of nationalism and its political institutions. He used the Bible as a source to

legitimize his ideology, its social elements in particular. By means of abstraction, he made Biblical concepts of the Sabbath, Jubilee and Passover, cornerstones of a compassionate liberalism, which he saw as an alternative to Marxist socialism. He thus used the language of the Bible in order to portray a secular society with a tendency to social justice on the one hand, and cultural nationalism on the other hand. Religion as such had no place in his private life, but nationally observed it did play a positive role during the exile period as a substitute to national territory; hence, once the exiles return to the Land of Israel, religion will have no role to play.

Ahad Ha'am and the Shaping of Secular Education

Zvi Zameret

As early as the Minsk Conference in September 1902, both Ahad Ha'am, who represented the 'Intellectual Zionists', and Rabbi Reiness, who represented the 'Orthodox Zionists', maintained that Jewish religious education in Eretz Israel should be separated from Jewish secular education. As Professor Ben-Zion Dinur wrote, Ahad Ha'am became 'the guide for a greatly perplexed generation and he knew how to indicate to that generation the path it should follow'. To a great extent in accord with his outlook, secular Zionist education was based on four elements ('four legs'): Hebrew language, Hebrew literature, Jewish history and the final objective of them all: Jewish ethics.

Ahad Ha'am completely immersed himself in modern secular education, not only in its philosophy but also in its practical aspects. He launched the creation of secular educational institutions in Eretz Israel. He was also involved in the establishment of the first two institutions of higher education – the Technion and the Hebrew University; he sketched the broad outlines of secular education and to a great degree supervised educational practices in Zionist schools; he was involved in efforts to train the first Zionist teachers and enhance their qualifications. In all his journeys throughout the country, he first of all paid close attention to the manner in which Zionist schools were operating, evaluating their strong points and deficiencies.

Today, more than a century after the Minsk Conference, as a result of the division between 'religious' and 'secular' schools, the largest sector in the Israeli population – *masorati* Jews – lack an educational system that suits their needs. Furthermore,

the secular education in Israel also seems to place less emphasis on the four basic elements posited by Ahad Ha'am.

Diplomacy Overshadowed by War: Israel, the United States and Egypt prior to the Six Days War

Zaki Shalom

The Six Days War undoubtedly marks the greatest strategic-military victory Israel has ever gained over its Arab enemies. Within only a few days, Israel defeated the armies of Egypt, Syria and Jordan and took over large portions of their territories. This victory, however, could not sweep away the fears, doubts and frustrations during the weeks that preceded the war. The decision of President Nasser to send large numbers of troops into Sinai and to demand the evacuation of the United Nations Emergency Force caught Israel by surprise. During the pre-war, the dominant assessment stressed that Egypt was aware of its military inferiority vis-à-vis Israel, and would not be willing to engage in a military confrontation in the foreseeable future. Consequently, the leading assessments in the initial stages of the crisis reflected the thinking that Egypt was merely carrying out a demonstration of power intended to deter Israel from launching an offensive against Syria. Gradually and painfully, Israel began to learn that the Egyptian moves were far more than an act of show. Finding itself in a crisis that appeared to threaten its very existence and vital interests, Israel turned for support to its main ally, the United States, in accordance with longstanding guarantees given to Israel at the highest level of the administration. To its great disappointment, however, Israel would soon learn that at this stage of the crisis, the US administration was not only unwilling to render support, but in fact exerted pressure so that Israel would avoid exercising its natural right for self-defense.

Military and Society in Israel during the 1950s

Zeev Drori

This essay explores the societal factors which had impact on the capability of Israel Defense Forces (IDF). The nature of a nation's social fabric may both weaken

and enhance its military potential and performance. In order to explore this nexus, military and social developments during the early 1950s were selected as an exemplary case study of the reciprocal influences occurring between these two spheres.

Two areas were examined: the broad defense notion and the settlements along the borders, and the factors that bore impact upon the unit commands in the regular army and the operational capability of the IDF during those same years.

Most of the young immigrants were conscripted into the armed forces even before they were settled down in the new country or had the chance to get established socially and economically. The article provides detailed data concerning the social and educational background of the combatant soldiers, and the implication on the combat units and the commanding echelon development.

The senior command, while seeking to circumvent the problem of deficiency in operational fitness of the field units, found a solution in the establishment of an elite cadre. In effect, the dependence on the parachutists' unit, a select group of combatants, boosted the confidence and contributed to the change in IDF's operational capabilities.

Many more years were required to absorb the immigrants into Israeli society and bring about the accompanying improvement in the army's standards.

Food Distribution and Soup Kitchens: A Substitute for Social Protection in Israel in the 21st Century

Abraham Doron

As in many other countries over the last decade, there has been a proliferation of community food distribution programs and soup kitchens in Israel. In the past, direct distribution of food to the needy has been a marginal factor in providing assistance to the poor, catered mainly by traditional religious organizations. The increase of poverty, low income and unemployment in recent years, combined with welfare reform policies causing serious cuts in income support payments, as well as other national insurance and public welfare benefit programs, have undermined the social protection safety net of large population groups in Israel and brought about the need for food distribution.

Recent studies regarding the way the voluntary food distribution programs function in the country provide evidence that the food distribution programs follow

closely on many of the rigidities of the welfare programs for the poor. To sum up, these programs, although viewed as an emergency response to a crisis, signalize a form of privatization and shifting of responsibility of social protection from the public to the private sector in the form of a return to an older relief form of provision with regard to the poor.

The 'General Zionists' – the Liberal Alternative and Its Failure, 1959-1961

Amir Goldstein

'General Zionism' is an almost forgotten stream in the Israeli collective consciousness. Its presence is minor both in historical recognition and in academic research. This article describes the downfall of the General Zionists towards the end of the 1950s and its alliance with the Progressive Party in an attempt to grant the General Zionists substantive political power that would challenge Mapai's hegemony in the State of Israel.

Following their one-time success in the elections to the Second Knesset in 1951, the General Zionists' decline began. They lost their public significance due to Mapai's economic policies in the 1950s that neutralized the sting of protest which had sustained support for the General Zionists. Also, Mapai's centralistic government prevented the General Zionists from succeeding in institutionalizing the support of sectors that had voted for them during the 'austerity' period. The General Zionists were perceived as representatives of a veteran, well-to-do and alienated population and did not succeed in winning the hearts of the new immigrants' population. Simultaneously, the General Zionists' minimal participation in foreign policy and defense, their obligation to individualism and their remoteness from the collective ethos distanced them from the younger electorate. The party's difficulty in formulating a clear ideological agenda, as well as lacking a leader who could unify the various sectors of the party and who symbolized its identity, contributed to its downfall.

In 1961, the General Zionists joined the Progressive Party in an attempt to take advantage of the civil agenda which was created in the wake of the 'Lavon Affair', in order to establish an Israeli Liberal Party which would provide an alternative to the Labor hegemony.

Social Changes in the Kibbutz Movement in the 1960s

Alon Gan

This article describes and analyzes the main processes that occurred in the Kibbutz Movement in the 1960s. It describes the gradual change that took place, diverting the agenda of the kibbutz in the opposite direction:

- From the center of the country to the periphery.
- From commitment to national goals to focus on economic factors (economic stability as a priority, coupled with contempt for anything irrelevant to this aim).
- From puritan asceticism to consumerism.
- From a specific way of life to a home.

The description of the above processes is based on an examination and analysis of a wide ranging pool of journals, newsletters, weeklies and periodicals published by the Kibbutz Movement during that period. The picture reflected in them reveals that in the 1960s, the gap between the words and slogans on the one hand, and the inner aspirations on the other, was widening.

Those years were characterized by attempts to erect dams and walls against the winds threatening from the outside, as though constantly testing the kibbutz way of life; years of longing to hold on to tattered dreams, to pick up their shreds scattered throughout the kibbutz; years of wishing to preserve the way of life that was losing its vitality.

Three Concepts of Place in Israel's Public Housing in the 1950s

Hadas Shadar

The creation of a place to live in is not just a formal architectural matter. House designing and neighborhood planning are not limited to issues of materials and space alone. They illustrate the planner's concept of the place in its deepest sense: the concept of a place that combines abstract notions that are expressed in the neighborhood's image, in its character and in the way it was planned.

The article surveys three places: three neighborhoods planned and built by both the governmental planning authority and the public housing authority in the 1950s. These places demonstrate different abstract notions. These notions are examined

in the beginning of the article. The final part of the article compares the planning with the reality (i.e. the real physical conditions with the occupant's conditions). The conclusions of the article stemming from this comparison address the meaning of the abstract notions in Israeli society in general, beyond the places that are mentioned in the article.

The Discrimination Policy towards the Arabs in Israel, 1948-1968

Yair Boymal

Contrary to many writings, the goal of this article is to show that the Israeli Establishment (Government, Mapai party, IDF, Knesset, Histadrut) had a clear implemented policy towards the Arab citizens of Israel.

The super goals of the Israeli establishment were aimed at strengthening the Jewish state. These goals, whether explicitly or through denial, defined the Arab minority as an alienated and separate community.

It seems that the Israeli governments never really decided or declared what were the fundamental principles that guided them through their actions in the Arab sector. However, one can distinguish nine such principles during the first two decades of the state's existence: (1) Placing difficulties and obstacles in granting Israeli citizenship. (2) Placing the Arabs under tight security supervision. (3) Expropriation of lands and breaching their geographic-demographic sequence with new Jewish settlements. (4) Avoiding drafting the Muslim majority to the army. (5) Excluding the Arabs from development programs and dealing with their administrative affairs separately. (6) Not recognizing the existence of one Arab minority by applying the policy of 'divide and rule'. (7) Preventing the establishment of an Arab leadership. (8) Exclusion from the Israeli public sphere. (9) Economic deprivation and discrimination.

Juan Perón's Return to Power as Reflected in the Hebrew Press: Argentina, Israel and the Jews, 1973-1974

Raanan Rein

Juan Perón's return to Argentina, after a prolonged exile, aroused hopes of renewed political stability and economic growth in this South American republic. This article studies the images of Perón and Perónism in Israel during this charismatic leader's third presidency. It also deals with the influence of the dramatic events that took place in Argentina within the local Jewish community, and that country's relations with the State of Israel, as they were perceived by the contemporary Hebrew press.

Even in the midst of the Yom Kippur War, and at times of other major events at the international scene, such as the Watergate affair and the Nixon-Brezhnev summit, the Israeli press devoted more attention to Argentina than might have been expected.

This paper traces the changes in the image of Perón between the 1950s and the 1970s, by analyzing the articles and commentaries published in various Israeli dailies: *Davar*, *Al Hamishmar*, *Ha'aretz*, *Ma'ariv* and *Yedioth Aharonot*. While this image was complex and far from being uni-dimensional, in the 1970s it was certainly more negative. This had something to do with the stronger anti-Semitic and anti-Israeli voices within the Perónist movement which identified with various liberation movements in the Third World, as well as with a shift in the Argentine foreign policy towards the Arabs in general, and the Palestinian cause in particular, in the Middle East conflict.

Eastern Jews in the Arabic Press in Israel, 1948-1967

Mustafa Kabha

The Jews of Eastern origin played a significant role in the process of rebuilding the Arabic Journalistic discourse in Israel from 1948 to 1967. Although the newspapers in which they wrote were enlisted party publications, and although their writing was aimed mainly at serving the goals and aspirations of these parties, it can be said that these writers greatly contributed to rebuilding an alert and lively journalistic discourse in Arabic, particularly by:

1. Filling part of the void formed as a result of the displacement of the Palestinian intelligentsia and by helping to create and nurture a new intelligentsia.
2. Enriching the Arabic language of journalistic writing in style, expressions and concepts.
3. The experience which they brought with them to Israel, and through their continued interest in their countries of origin (especially in cultural matters), they facilitated an on-going cultural contact between the Arab population in Israel and the Arab culture in the region.

Contemporary Jewish Identities: Still One 'Jewish Nation'?

Eliezer Ben-Rafael, Lior Ben Chaim-Rafael

This article focuses on the contemporary multiplicity of versions of the Jewish identity since the beginning of the modern era. The authors' approach endorses the view held by researchers in this area, that the new forms of Jewishness should be understood as transformations, rather than as deletion and rejection of the values and principles of faith contained in historical and religious sources. It is in this context that the first question which preoccupies the authors is whether or not the host of Jewish identities sets in motion forces of divergence that cast a shadow of doubt as to the probability of the Jewish people continuing as one social, cultural or political entity. In addition, the authors also address the issue of whether the numerous contemporary versions of Jewish identity can be regarded as making up one space, responding somehow to a notion of coherence.

The authors' analysis stems from the traditional pre-modern formulation of the Jewish identity as a basis for comparison, through a structuralist approach, for versions that have emerged ever since and brought its hegemony to an end. In this analysis, the authors use the concept of 'flow' in order to point out to subspaces pertaining to the general Jewish-identity space. They distinguish three such flows which can be traced from the earliest stage of the entry into modernity, namely the ultra-orthodox, ethno-cultural and national flows. Each of these flows emphasizes another major aspect of the traditional identity and ramifies into a variety of secondary flows. The analysis which indicates some overlapping between the flows sheds light on the major foci of controversies and tendencies to convergence in today's Jewry.

'They are Like the Bund': The *Forverts*'s Support of Zionism since the 1920s

Ehud Manor

Since 1897, the year that saw both the birth of Zionism and the Bund, the *Forverts*, the *Jewish Daily Forward* (*JDF*), the celebrated daily New York newspaper of the Yiddish speaking socialists, fiercely attacked Zionism from every possible aspect: philosophically, spiritually, politically, economically and socially. However, in 1930, when Zionist leader David Ben-Gurion came to New York in quest of a political and financial support, Abraham Cahan, editor of the *JDF*, described the leader of Mapai as 'The best socialist in the world'.

How and why did the *JDF* turn itself into a pro-Zionist organization? This essay aims at answering this puzzling question. It suggests that the internal politics among the rank and file of the Jewish socialist movement in New York caused Socialist-Zionism to be taken as a positive, rather than a negative factor. During the 1920s, the prospect of a Jewish state in Palestine began to seem like a better cause with which to identify. Cahan's trips to the 'Promised Land' in 1925 and 1929 must be regarded as a result of this changing attitude rather than as its cause, as has been suggested until now by some historical interpretations.

Lenin's Hidden Formula and the Jewish Question in the Soviet-Jewish Discourse

Matityahu Mintz

Convinced that some documentary evidence must exist concerning the relocation of laboring Jews to agricultural settlements during the 1920s, the author of this paper searched for such doctrinal support within the inter-Soviet ideological discourse. His search was also for signs of the concealed intentions to shape a national homogenous and compact Jewish district that would serve as a basis for a Jewish Socialist republic, one in a mosaic of Soviet republics. The author's working surmise was that adequate support would be found in the writings of the 'Founding Fathers' of Marxist thought that were known and sanctified in the Soviet Marxist doctrine.

The section by Lenin that drew the author's attention, despite its being problematical, could perhaps assist in solving the enigma. This paper deals with Lenin's text,

which is unexpected in all subjects relating to the debate surrounding the Jewish issue, as well as its metamorphoses in the inter-Soviet discourse, both the Jewish and non-Jewish.

On Economy and Society in the Days of an Empire

Shlomo Swirski

Ever since the adoption in 1985 of the emergency plan to stabilize the economy, Israeli economists have been the flag bearers of what might be called 'the long march to economic freedom'. The 1985 plan which instituted a policy of downsizing the state, of positing growth as the main goal of economic policy and of investing the private sector with responsibility for achieving that growth, has been called 'the economic independence day' of Israel. Following this development, economists came to the front of the public stage, where they have served as policy advisors and have had ample opportunity to implant their terminology into the public discourse. For the economists, Israel is well on its way towards economic freedom, with the privatization of government corporations and government services, with disinvestments in public services and with continuous reduction in the cost of capital.

Economists have replaced sociologists that prior to the adoption by Israel of a strategy of a regional super-power, following the 1967 War, had served as major policy advisors and as formulators of the terms of the public discourse. The turn from sociology to economics reflects a move from a policy of social and economic development, geared towards 'modernization' of the Jews who had arrived en masse from Arab countries, to a policy of economic growth, geared towards the empowerment of the grand bourgeoisie. 'The long march towards economic freedom' has replaced 'the long march towards modernity'. Modernity itself, though, was then defined as an attribute of the Ashkenazi Jews, a fact that served to legitimize the division of labor which was then emerging between a largely Mizrahi and Palestinian proletariat and an Ashkenazi middle and upper middle class. The war of 1967 led to a deepening of that divide, with the emergence of a grand bourgeoisie growing out of and around the new military-industrial complex, and presently blooming in the fields of hi-tech and high finance.

Israeli sociology has gone through a significant transformation since the days of the modernization theory; Israeli economics is still in the age of *la pensée unique*.

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 16

THE BEN-GURION RESEARCH INSTITUTE • SEDE BOQER CAMPUS
BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV PRESS
2006

Editors: Avi Bareli, Gideon Katz
Assistant Editor: Orna Miller
Editorial Board: Avi Bareli, Tuvia Friling, Pinhas Ginossar, Yehuda Gradus, Daniel Gutwein, Aviva Halamish, Gideon Katz, Moshe Lissak, Israel Oppenheim
Advisory Board: Avi Bareli, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Menahem Brinker, Hebrew University; Itamar Even-Zohar, Tel Aviv University; Jonathan Frankel, Hebrew 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; Pinhas Ginossar, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research Institute; Yehuda Gradus, Ben-Gurion University of the Negev, Ben-Gurion Research 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

Style Editing: Israel Ronen, Ravit Delouya, Nurit Valk, Nili Hirt, Einat Amit-Yairi
Type Editing: Nili Hirt
Translations & English Editing: Shulamit Amir-Zarmi
Cover Design: Adth Vanooijen
Production Manager: Shaul Shragai

ISSN 0792-7169
© 2006

CONTENTS

Literature and Culture

Iris Parush, Brakha Dalmatzky-Fischler	Haim Hazaz's *Hadrasha* Reconsidered	1
Irit Miller	Chivalry, Nationality and Anglo-Jewish Identity in the Works of Solomon Joseph Solomon	41
Zecharia Plavin	Jewish National Identity in Composer Ernest Bloch's Œuvre	63

Religion and Secularism

Nissim Leon	The *Haredization* of Oriental Jewry in Israel	85
Boaz Huss	'Altruistic Communism': The Modernist Kabbalah of Rabbi Yehuda Ashlag	109
Arye Naor	'Epicureans also have a Share in Sinai': On Jabotinsky's Approach to Jewish Legacy	131
Zvi Zameret	Ahad Ha'am and the Shaping of Secular Education	171

Military and Diplomacy

Zaki Shalom	Diplomacy Overshadowed by War: Israel, the United States and Egypt prior to the Six Days War	195
Zeev Drori	Military and Society in Israel during the 1950s	243

Politics and Society

Abraham Doron	Food Distribution and Soup Kitchens: A Substitute for Social Protection in Israel in the 21st Century	275
Amir Goldstein	The 'General Zionists' – the Liberal Alternative and Its Failure, 1959-1961	293
Alon Gan	Social Changes in the Kibbutz Movement in the 1960s	343
Hadas Shadar	Three Concepts of Place in Israel's Public Housing in the 1950s	373
Yair Boymal	The Discrimination Policy towards the Arabs in Israel, 1948-1968	391

Press

Raanan Rein	Juan Perón's Return to Power as Reflected in the Hebrew Press: Argentina, Israel and the Jews, 1973-1974	415
Mustafa Kabha	Eastern Jews in the Arabic Press in Israel, 1948-1967	445

The Jewish World

Eliezer Ben-Rafael, Lior Ben Chaim-Rafael	Contemporary Jewish Identities: Still One 'Jewish Nation'?	463
Ehud Manor	'They are like the Bund': The *Forverts*'s Support of Zionism since the 1920s	499
Matityahu Mintz	Lenin's Hidden Formula and the Jewish Question in the Soviet-Jewish Discourse	533

Review Essay

Shlomo Swirski	On Economy and Society in the Days of an Empire	549

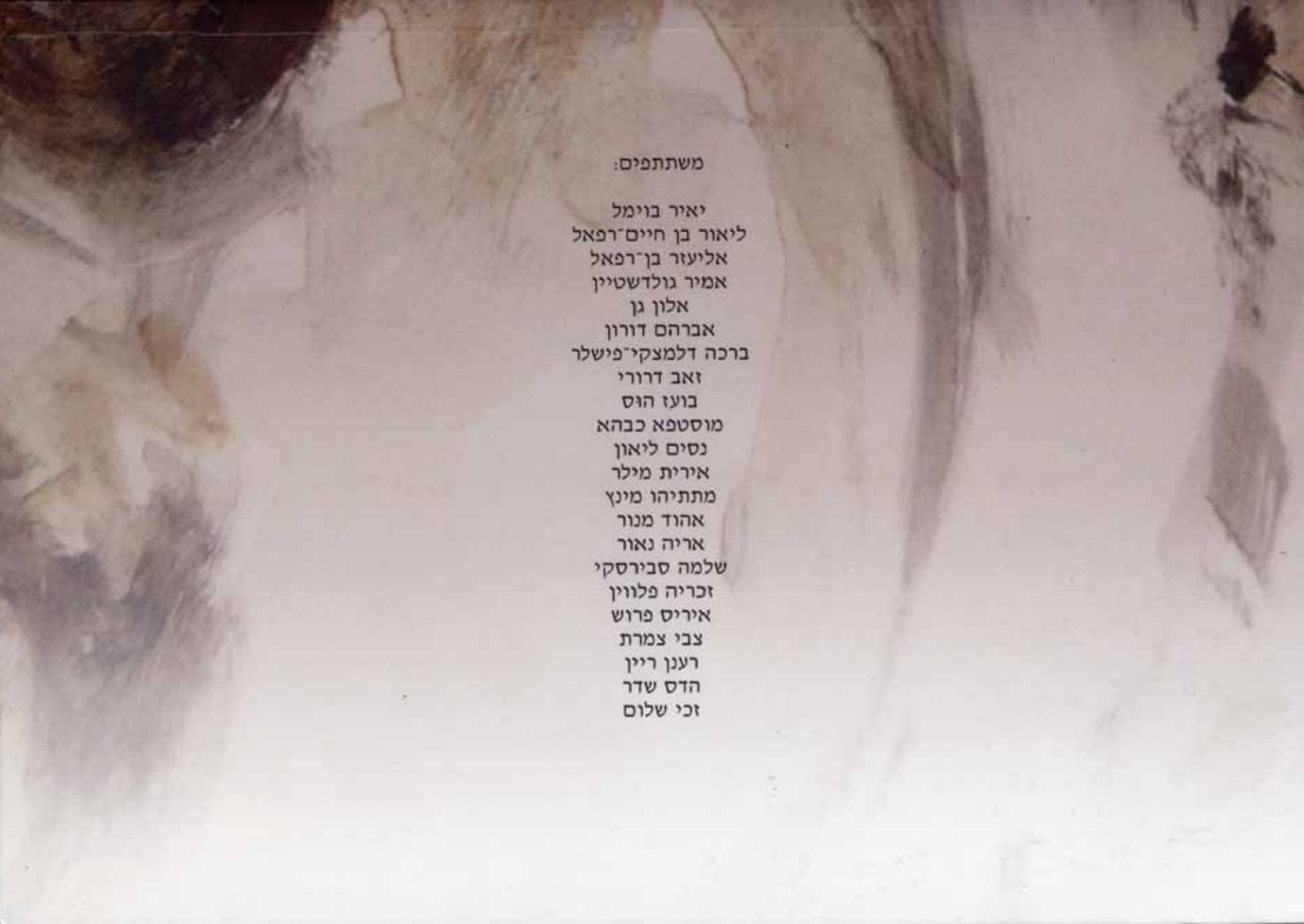
Abbreviations 593

List of Participants 594

List of Books Published by The Ben-Gurion Research Institute 595

Israel Studies 602

English Abstracts i



משתתפים:

יאיר בוימל
ליאור בן חיים־רפאל
אליעזר בן־רפאל
אמיר גולדשטיין
אלון גן
אברהם דורון
ברכה דלמצקי־פישלר
זאב דרורי
בועז הוס
מוסטפא כבהא
נסים ליאון
אירית מילר
מתתיהו מינץ
אהוד מנור
אריה נאור
שלמה סבירסקי
זכריה פלווין
איריס פרוש
צבי צמרת
רענן ריין
הדס שדר
זכי שלום