עיונים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

מחברים מוזמנים לשלוח אלינו מאמרים פרי עטם, שלא התפרסמו בעבר (אף לא בחלקם) בעברית או בשפה אחרת, ושאינם מועמדים לפרסום במקומות אחרים, ובכלל זה במרשתת.
נקבל לקריאת הערכה מאמרים שאורכם 10,000 מילים לכל היותר. אפשר לשלוח מאמרים במשך כל השנה. המאמרים שיאושרו יפורסמו בכרך הראשון שיראה אור לאחר מועד אישורם או בזה שיפורסם אחריו.

יש לעיין בהנחיות להגשת מאמרים באתר כתב העת: www.bgu.ac.il/iyunim בטרם הגשת המאמר ולצרף אליו את המסמכים הנדרשים. לא תאושר קבלת המאמר בלעדיהם.

כתובת להגשת מאמרים: iyunim@bgu.ac.il

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

עיונים

כתב עת רב־תחומי לחקר ישראל

כרך 44
תשפ"ו – 2026

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

עורכים: **אבי בראלי ואורן קלמן**

מערכת: **אבנר בן־עמוס**, אוניברסיטת תל אביב; **אבי בראלי**, מכון בן־גוריון, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב; **דני גוטוויין**, אוניברסיטת חיפה; **אמיר גולדשטיין**, תל חי: אוניברסיטת קריית שמונה בגליל; **מנחם הופנונג**, האוניברסיטה העברית בירושלים; **נסים ליאון**, אוניברסיטת בר־אילן; **אורנה מילר**, מכון בן־גוריון, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב; **סבטלנה נטקוביץ**, אוניברסיטת חיפה; **מוסטפא עבאסי**, תל חי: אוניברסיטת קריית שמונה בגליל; **קובי פלד**, מכון בן־גוריון, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב; **אורן קלמן**, מכון בן־גוריון, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב; **קימי קפלן**, אוניברסיטת בר־אילן; **שלום רצבי**, אוניברסיטת תל אביב; **עופר שיף**, מכון בן־גוריון, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב

מייסד ועורך ראשון: **פנחס גינוסר**

עריכת לשון: **רויט דלויה**

הגהות: **הדס בלום**

תרגום תקצירים: **תם פררו**

ISSN 0792-7169

דאנאקוד 10071-1246

תשפ״ו © 2026
כל הזכויות שמורות
למכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות
אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
קריית שדה בוקר

עימוד סדר: ספי עיצוב גרפי, באר שבע
נדפס בדיגיפרינט זהב בע״מ, אור יהודה

תוכן המאמרים באחריות המחברים

תוכן העניינים

ספרות

יוחאי אופנהיימר — השיח התאופוליטי וביקורת המדינה בשירת אלתרמן — 9

צחי כהן — קורא כתרנגול: בין 'מעשה מההינדיק' לר' נחמן מברסלב ובין **סיפור פשוט** לעגנון — 39

מיכל פלס־אלמגור — אפקט בלומה: פואטיקה של הפרעה ב**סיפור פשוט** לעגנון — 67

ביטחון ודיפלומטיה

יורם פריד — ישראל, האו"ם ושאלת סמכויות מטה המשקיפים באזורים המפורזים לאורך הגבול עם סוריה, 1949-1967 — 95

עלייה

עדי יפת פוקס — שאלת יציאתם הבהולה של המוני היהודים מתימן בשנים 1949-1950 — 129

פוליטיקה ומחאה

ארנון גולן, עדנה לנגנטל וליאורה ביגון — גבעת עמל בתל אביב, 1951-2021 — 155

חגית כהן — פוליטיקה והתנגדות של נשים קומוניסטיות בארץ ישראל המנדטורית — 181

מיכל היישריק ורקפת ארליך רון — קולות הנשים המערערים על קולות הגברים במחאה, 2023 — 211

חינוך

לילך אטיאס דרמון — רטוריקה קהילתית – כלי לבידול בתהליכי קבלה לקהילות חינוך בישראל — 239

מן הארכיון

עינת רמון — 'מהערכת עצמנו' לא"ד גורדון: קטע מאמר שלא פורסם על חשיבות רגש דתי חיובי ליהדות למימוש הציונות — 271

רשימת קיצורים — 288

רשימת המשתתפים — 290

תקצירים באנגלית — i

ספרות

השיח התאופוליטי וביקורת המדינה בשירת אלתרמן

יוחאי אופנהיימר

תקציר

במאמר זה אני בוחן את שירת נתן אלתרמן בעשור הראשון למדינה ומתמקד בממד התאופוליטי המפוצל שיש בה. הפיצול בא לידי ביטוי בשני אופנים מנוגדים של שימוש בסמנטיקה תאולוגית: מצד אחד השפה הדתית מגויסת להענקת הכשר למעשה הציוני ולהישגיו המדיניים (כגון הקמת המדינה, העלייה) וכן להישגי הצבא (דוגמת מבצע קדש). כאן התאולוגיה משרתת את הנרטיב הלאומי ואת הצדקתו האידאולוגית. מצד אחר השתמש אלתרמן בסמנטיקה התאולוגית כדי להעניק תוקף למחאה מוסרית אנטי־ממסדית. התאופוליטיקה שימשה כלי לביקורת נוקבת על הפרקטיקות הכוחניות של הריבונות הישראלית, בייחוד ביחסה לקבוצות מוחלשות כמו ערבים ומזרחים. שימוש זה ניסח אתוס של קיום מוסרי, הומניסטי ואוניברסלי, תוך כדי גינוי הלאומנות שהשתקפה בהתנהלות המדינית והציבורית.

אני מתמקד בשירי 'הטור השביעי' ובבחינת הפיצול הזה. לאחר הבהרת המונח 'תאופוליטיקה' הדיון עובר לבחינת שירים שממחישים את הפן הפרו־ממלכתי, המעניק הכשר מטפורי־דתי למעשה הלאומי. בהמשך הדברים אני בוחן את שיח הביקורת על הריבונות ועל יחסה למיעוטים. שיא הפיצול מוצג באמצעות ביקורת שמתח אלתרמן על הטוטליטריות הסובייטית (משפטי פראג) וניתוח שירי **עיר היונה**. שירים אלו מייצגים שימוש אנטי־מדיני מובהק בשיח התאולוגי ואף מעיזים להציג עמדה דיאספורית אשר מעדיפה את הערך הרוחני של חיי הגלות מחיי ריבונות ושייכות טריטוריאלית.

מילות מפתח: 'הטור השביעי', המדינה, נתן אלתרמן, תאופוליטיקה

מבוא

במאמר זה אני בוחן את שירתו של נתן אלתרמן בעשור הראשון לקיום מדינת ישראל ומתמקד בממד התאופוליטי שלה מתוך טענה מרכזית כי הוא מתאפיין בפיצול מהותי. מצד אחד כצפוי, מקצת שיריו מפעילים את הסמנטיקה התאולוגית לשם הענקת הכשר למעשה הציוני ולהישגיו המדיניים – החל בהעפלה הלא חוקית והקמת המדינה, דרך עליית ההמונים והספקת הנשק וכלה בכיבוש סיני במבצע קדש. בהקשרים אלו השפה

התאולוגית מגויסת לשירות הנרטיב הלאומי ולהצדקתו האידאולוגית. מצד אחר בשירתו הפוליטית אשר הציגה ביקורת נוקבת על ריבונותה של ישראל – בייחוד ביחסה לקבוצות מוחלשות, כגון ערבים ומזרחים, ובכל התייחסות כוחנית של המדינה כלפי אזרחיה – ניכר שימוש מובלט בסמנטיקה התאולוגית דווקא לשם הענקת הכשר לעמדת המחאה המוסרית האנטי־ממסדית שלו.

התאופוליטיקה שימשה אפוא מנגנון חשיפה וביקורת של הפרקטיקות הכוחניות של המדינה שנכרכו בעיני אלתרמן בעוולות ודיכוי ובאמצעותה הוא ניסח בשיטתיות אתוס של קיום מוסרי, הומניסטי ובעל תוקף אוניברסלי, אגב גינוי 'הערכים' הלאומניים שהשתקפו בהתנהלות המדינית והציבורית.

אתמקד בניתוח שירי 'הטור השביעי' של נתן אלתרמן, אשר פורסמו בעיתון **דבר** בעשור הראשון למדינת ישראל, תוך כדי בחינת הממד התאופוליטי המפוצל בהם. תחילה, לפני הניתוח הטקסטואלי, אבהיר את משמעותו המקובלת של המונח 'תאולוגיה פוליטית' ואנמק את היתרון הטמון בהעדפה לעסוק במונח 'תאופוליטיקה' דווקא. אחרי כן אנתח שירים אשר מציגים את התייחסותו של המשורר להקמת המדינה ולצבא במונחים תאופוליטיים, ובכך ממחישים את הפן הפרו־ממלכתי המעניק הכשר דתי־מטפורי למעשה הלאומי. בהמשך הדברים אנתח את השימוש בשיח התאולוגי בביקורת הריבונות והמדינה, ובתוך כך אתמקד ביחסה כלפי קבוצות מיעוט וכלפי קבוצות מוחלשות. לבסוף אציג את שיא הפיצול באמצעות התייחסות לביקורת שמתח אלתרמן על הטוטליטריות הסובייטית בעקבות משפטי פראג (1953), ששם הותקפה הפיכת המדינה למקום במעמד תאולוגי דכאני; אשלים את הדיון בניתוח כמה משירי **עיר היונה** (1957) אשר מייצגים שימוש אנטי־מדיני מובהק בשיח התאולוגי ומעז לחשוף עמדה דיאספורית שמכירה בעדיפות הערכית של חיי הגלות והנדודים לעומת חיי ריבונות ושייכות טריטוריאלית.

תאולוגיה פוליטית או שיח תאופוליטי

את הציונות עיצבו רבים מאבותיה בתור מהפכה תרבותית והיסטורית אשר מבשרת נתק חריף מתרבות יהדות מזרח אירופה המסורתית בכמה מישורים מרכזיים. במקום אורח חיים דתי מסורתי העמידה התנועה אידאולוגיה חילונית בעלת אוריינטציה מודרנית ואירופית. שינוי מהותי זה בא לידי ביטוי גם בתחום הלשוני: התרבות הגלותית התאפיינה בדו־לשוניות שהפרידה בין היידיש כשפת דיבור יום־יומית ובין העברית כשפת קודש, ואילו הציונות חתרה לעשות את העברית שפת חולין ולהותיר את היידיש ואת הדו־לשוניות מאחור. מבחינת הקיום הטריטוריאלי, התנועה הציבה דרישה לעלייה לארץ ישראל, כחלופה מובהקת לחיי הגולה, שהיו נתונים לרדיפות ולסבל מצד השלטון והאוכלוסייה המקומית. הגירה זו נחשבה כלי לעיצובו של היהודי החדש – חלוץ פעיל אשר עוסק בעבודת אדמה ואשר גורלו נתון בידיו. התהליך המורכב הזה – חילון, ניתוק מהמסורת (מבחינה לשונית,

תרבותית, טריטוריאלית, כלכלית ופוליטית) ו'שיבה אל ההיסטוריה'[1] – נחשב נקודת מעבר חד־כיוונית בין תקופות, אשר מידת הנתק וחוסר הרציפות ביניהן העצימו את הוודאות כי מדובר בקדמה ובהתקדמות שאינה יודעת נסיגה.

למרות הניסוח האידאולוגי החד־משמעי שראה בציונות ביטוי לניתוק מוחלט, המחקר הביקורתי המאוחר מערער על מיתוס הנתק הזה. חוקרים הראו כי רבים מהיסודות התרבותיים והאידאולוגיים של הציונות מבטאים לא מהפכה ממש אלא דווקא שינוי של דפוסים מסורתיים והמשכיות סמויה של מבנים קיומיים, לשוניים ותאולוגיים מובהקים מן הגולה. במקום ביטול מוחלט של המסורת, חילנה הציונות את המבנה המשיחי והעבירה אותו לתחום הלאומי־פוליטי: מונחי גאולה ושיבה היו לאתוס ציוני חלוצי ולא הצליח לנתק את העברית החדשה מהמטענים התאולוגיים וההיסטוריים שלה. הדרישה להקים מדינה ריבונית בארץ ישראל הוטענה במונחים טריטוריאליים־פוליטיים, ובו בזמן שימרה את קידוש המרחב האופייני למסורת. אפשר לטעון אפוא כי הציונות הייתה לא מהפכת ניתוק אלא מהלך תאופוליטי מורכב שהמבנים והרעיונות של התרבות המסורתית הומרו בו לכדי אידאולוגיה פוליטית מודרנית, אך שמרו על חיוניותם ועל השפעתם הסמויה על המעשה הלאומי.[2]

1 אמנון רז־קרקוצקין, 'השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה – או: מהי ה"היסטוריה" שאליה מתבצעת ה"שיבה", בביטוי "השיבה אל ההיסטוריה"?', בתוך: שמואל נח איזנשטט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1999, עמ' 249–276.

2 לטענתה של אניטה שפירא, תנועת הפועלים הארץ־ישראלית 'נבעה מעולם המיתוס היהודי והיתה ארוגה מחלומות על גאולה, משיחיות, ארץ אבות ותיקון עולם במלכות שדי. אלה לא נרכשו על ידה מן המחשבה המרקסיסטית. לאמיתו של דבר היא קנתה את החשיבה המרקסיסטית והלבישה אותה על הרמץ החם של תקוות כמוסות, שמקורן לא רציונלי'. ראו: אניטה שפירא, **יהודים חדשים, יהודים ישנים**, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 253. המהלך הציוני, אף שדגל בחילון ובנתק תרבותי, ביצע בפועל טרנספורמציה של מבנים תאולוגיים והטעין אותם במשמעות פוליטית וארצית. כך לבש האתוס החלוצי צורה דתית־פולחנית: החלוצים אימצו אורח חיים שהעבודה נחשבה בו 'דת' (כמו תפיסתו של אהרן דוד גורדון), וקומונות חלוציות, דוגמת ביתניה, קיימו טקסי ריקוד ודבקות בעלי צביון אנלוגי לזה של החסידות. בד בבד עם התופעות האלה, לאחר הכיבוש הבריטי של ארץ ישראל, נשמע בשיח הציבורי – בעיקר בעיתונות העברית – שיח רווי מונחים תאולוגיים דוגמת 'גאולה', 'דחיקת הקץ' ו'ביאת המשיח'. ראו: רז־קרקוצקין, 'השיבה אל ההיסטוריה', עמ' 254. גם השירה הארץ־ישראלית הדגישה את הזיקה המפורשת בין המעשה החלוצי של כיבוש השממה לעשייה דתית ופולחנית – באמצעות שימוש נרחב ומובהק בלשון המושאלת מהמסורת התאולוגית היהודית. מגמות אלו ממחישות כי ההינתקות הנטענת מן המסורת לוּותה למעשה בהעברה של עוצמה תאולוגית מן הדת אל המעשה הלאומי והחלוצי. הערה זו נועדה להדגיש כי גם הציונות החילונית כביכול לא הצליחה להתכחש לשורשיה היהודיים המכוננים וכי הנתק הנטען מהמסורת אינו מוחלט. מסיבה זו הטענה על אודות המקורות התאולוגיים של השיח הציוני מתמקדת במכוון בציונות החילונית המרכזית ומתעלמת מהציונות הדתית (אשר ביטאה בגלוי את הזיקה בין דת ללאום עוד בעלייה הראשונה). בחירה זו נועדה להמחיש כיצד חלחל המטען הסמנטי והמבני התאולוגי לשיח החילוני הציוני והטעין אותו בעוצמה פולחנית ומשיחית, ובכך חשף את ההמשכיות הסמויה בין הגלות לגאולה המודרנית.

הגדרתו של אמנון רז־קרקוצקין ממצה את השילוב בין מסורת דתית ובין לאומיות מודרנית:

> השילוב בין השפה התיאולוגית לבין המינוח הלאומי־רומנטי מגלם בתוכו את מקומה הייחודי של התודעה הציונית כלפי הדגם הלאומי בכלל, ומתוך זה גם כלפי הביטויים השונים של הלאומיות האירופית. [...] עניין זה קשור במיוחד לכל הנוגע להגות שהוגדרה כחילונית, אשר התנערה מהמחוייבות כלפי השיח ההלכתי והדיון הלוגי הגלום בו. המגמה לחילון התודעה הדתית לא התבטאה בנטרולה, או בניתוק מן המיתוס, אלא בפרשנות הלאומית שהוענקה למיתוס. הסקולריזציה התבטאה בהלאמתה של הדת מצד אחד, ובהענקת משמעות תיאולוגית לפעילות הפוליטית, מצד שני.[3]

העניין בזיקה המבנית וההיסטורית בין השיח התאולוגי לשיח הפוליטי זכה לתחייה אינטלקטואלית מחודשת בישראל בשנות התשעים של המאה ה־20. התעוררות מחודשת זו החלה בעקבות הופעת המונח 'תאולוגיה פוליטית' בשיח המקומי[4] והגיעה לשיאה עם תרגום ספרו של קרל שמיט (Schmitt) **תיאולוגיה פוליטית** (1922) לעברית בשנת 2005.[5] מונח זה – אשר נדון בהרחבה במחקרים רבים[6] ואשר נקלט גם בחקר הספרות העברית[7] – ממקד את הדיון בהמשכיות ובקשרים המבניים המכוננים בין שתי מערכות השיח הללו:

> כל המושגים הקולעים [= בעלי המשמעות] בתורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולנים. לא רק מבחינת התפתחותם ההיסטורית, מכיוון שהועברו מן התיאולוגיה אל תורת המדינה, למשל כאשר האלוהים הכל יכול הפך למחוקק הכל יכול, אלא גם במבנה השיטתי שלהם [...]. משמעותו של מצב החירום בתורת המשפט הינה אנלוגית לזו של הנֵס בתיאולוגיה. רק מתוך מודעות למעמד האנלוגי הזה אפשר להבחין בהתפתחות שחלה ברעיונות של פילוסופיית המדינה במאות השנים האחרונות.[8]

קרל שמיט, המשפטן והפילוסוף, לא עסק ממש בתאולוגיה בספרו אלא הקיש בין מבנה מונחים תאולוגיים למבנה מונחים פוליטיים, והתאולוגיה נותרה במעמד שולי בשיח הפוליטי־משפטי שלו. שמיט מיעט להרחיב על התאולוגיה, מלבד כמה אמירות כלליות[9] על

3 **שם**, עמ' 261.

4 כריסטוף שמידט, 'התיאולוגיה הפוליטית של גרשם שלום', **תיאוריה וביקורת**, 6 (1995), עמ' 149-160.

5 קרל שמיט, **תיאולוגיה פוליטית – ארבעה פרקים על תורת הריבונות**, רסלינג, תל אביב 2005.

6 כמה מהם נאספו בתוך: כריסטוף שמידט (עורך), **האלהים לא ייאלם דום – המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2009.

7 חנן חבר, **בכוח האל – תיאולוגיה ופוליטיקה בספרות העברית המודרנית**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2013.

8 שמיט, **תיאולוגיה פוליטית**, עמ' 57.

9 **שם**, עמ' 57-58.

הקשר בין עמדות דאיסטיות – אשר מזהות את נוכחות האל בחוקי הטבע הקבועים ובכך שוללות את הנס (ובו בזמן את האפשרות להפר את חוקי הטבע) – לאידאת מדינת החוק המודרנית. בהתאמה, תפיסה דאיסטית זו שוללת את התערבות הריבון בסדר המשפטי הקיים ובחוקיו, ובכך מגבילה את זכותו להכריז על מצב חירום. שמיט הציג אפוא טענה של התאמה מבנית רופפת, ובה שלילת הנס (כלומר פריעת הסדר) בתפיסה הדיאסטית משקפת את שלילת זכות הריבון להשעות את החוק במשפט המודרני, ובתוך כך התנגד הן לתאולוגיה הדיאיסטית, הן להגבלת כוח הריבון. בעניין זה טען הנס בלומנברג:

> האם תאולוגיה פוליטית אינה אלא סדרת המטפורות המעידה על העת שהן שימשו בה יותר מאשר על מקור הרעיונות והמונחים שנבחרו? [...] לדוגמה, כאשר נאמר כי השליטה הבלעדית שיש למדינה או לרשות פוליטית אחרת על הכוח ניתנת להשוואה מבחינה מבנית לתואר התאולוגי 'הכול־יכול', זה מתייחס אך ורק להתאמה בין עמדות כוח אלו המיוחדות, שכן לשתיהן מיוחס התואר 'כול־יכול'. אולם האם די בכך כדי להצדיק מבחינה תאורטית את הדיבור על אודות 'תיאולוגיה פוליטית'?[10]

ההבחנה של בלומנברג[11] כי הקשר בין המערכת התאולוגית למערכת הפוליטית הוא לכל היותר אנלוגיה רופפת או מטפורית מעוררת הסתייגות מהמונח 'תאולוגיה פוליטית'. מונח זה עלול להציב במרכז את התאולוגיה בתור שיטה רעיונית (כמו 'פילוסופיה פוליטית'), תוך כדי הדגשת הפוליטיות כהיבט בולט שלה. על כן אני מעדיף להחליפו במונח 'פוליטיקה תאולוגית' או במונח 'תאופוליטיקה', הממקדים את תשומת הלב בשיקולים הפוליטיים ובהקשר הפוליטי עצמו. השימוש בדימויים השאולים מהמאגר התאולוגי הוא שימוש מטפורי, נקודתי ומעשי, והוא נתון לשינויים לפי האינטרס הפוליטי וקהל היעד. יש לזכור כי כל פרשנות לאומית של התאולוגיה צביונה חלקי, בררני ומגמתי, ואין בה מחויבות כלפי המכלול שמרכיביה השונים נשאבים ממנו. הממד התאולוגי משמש אמצעי רטורי לביסוס עמדה פוליטית ולהענקת הכשר ציבורי רחב, ולכן ההבנה הפוליטית של אותם תכנים תאולוגיים עשויה להיות מרוחקת ממשמעותם המקורית.

לביקורתו של הנס בלומנברג על קרל שמיט, טען טלאל אסד: 'אין זה מספיק להצביע, כפי שעושה שמיט, על ההקבלות המבניות בין המושגים התיאולוגיים הקדם־מודרניים לבין המושגים המשמשים בשיח החילוני החוקתי, שכן הפרקטיקות שמושגים אלה מקדמים ומארגנים משתנות בהתאם לתצורות ההיסטוריות שבהן הן מתרחשות'.[12] אסד הדגיש את ביקורתו של בלומנברג על ששמיט 'לא הביא בחשבון כיצד אנו בוררים את המטאפורות התיאולוגיות ועושים בהן שימוש בתוך ההקשרים ההיסטוריים הפרטיקולריים'.[13] לפיכך

10 Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge, MA 1985

11 בלומנברג (שם) טוען גם כי אמנם שמיט ציין את קיומה של אנלוגיה מבנית בין התאולוגי לפוליטי, אך אין פירושה שמערכת אחת נובעת מהאחרת או ששתיהן נובעות ממקור משותף.

12 טלאל אסד, **בינון החילוניות – נצרות, איסלאם, מודרניות**, רסלינג, תל אביב 2010, עמ' 263.

13 שם.

בבחינת התרבות הציונית אין להסתפק בציון העובדה הכללית שהיא נזקקה למונחים תאולוגיים (כמו שהדגישו שפירא וחוקרים אשר התמקדו במקורותיה הדתיים של הלאומיות); יש צורך לבחון את השימוש הפוליטי של השיח התאולוגי, כלומר מהו ההבדל המהותי בשימוש במונחים כמו 'גאולה' ו'שיבת ציון' בתקופות שונות, ואילו אידאולוגיות ופרקטיקות מעשיות גובשו והוצדקו באמצעות מונחים אלה. וכן יש לשאול אם עמדות פוליטיות שונות באות לידי ביטוי בבחירה במונחים תאולוגיים שונים או בפרשנות שניתנת לאותם מונחים עצמם. לדוגמה, אפשר להנגיד בין בחירת משורר הימין אורי צבי גרינברג במונחים אסכטולוגיים, כגון 'משיחיות' ו'מלכות דוד', לבחירת אברהם שלונסקי (משורר תנועת הפועלים) במונחים של חוויה דתית ותפילה אינטימית או בחירת יצחק למדן במיתוס העקדה, אף ששלושתם קישרו את השיח התאולוגי הנבחר לעבודה חלוצית בעלייה השלישית. דיון כזה מאפשר להבהיר את נוכחותן של תאופוליטיקות שונות ומגוונות בספרות העברית.

ספרו של קרל שמיט **תיאולוגיה פוליטית** נכתב מתוך מניע כפול: ניסוח עמדה ביקורתית חריפה כלפי הליברליזם, שהיה בעיניו כוח אשר מערער את סמכות המדינה ותגובה ישירה לכאוס הפוליטי של רפובליקת ויימאר. כריסטוף שמידט הסביר כי ההוגה הגרמני אימץ את הנחת היסוד האנרכיסטית של באקונין (Bakunin), אשר לפיה כל מבנה מדיני נשען על תשתית תאולוגית, אך הפך את מסקנתה: באקונין ביקש לבטל את המדינה באמצעות פירוק התאולוגיה, ואילו שמיט חתר לבצר את יסודות השלטון באמצעותה.[14]

על פי ניתוח זה, שמיט זיהה את חולשתה של הדמוקרטיה הליברלית בעיוורונה כלפי אויביה ובדבקותה בנורמות משפטיות וברציונליזם פרלמנטרי, שאינם מסוגלים להגן על המדינה בעתות משבר. מול מה שנהיה בעיניו חוסר אונים, הוא הציב את הצורך בהחלטת הריבון – הכרעה נחרצת אשר מבדילה בין אוהב לאויב. בראייתו, הריבונות נבחנת ביכולת לפעול מתוך הכרח במצבים קיצוניים ומתוך החלטה שביכולתה 'להשעות את החוקה כדי להגן על המדינה'.[15] יכולת ההכרעה במצב החריג היא המבחן העליון של הריבונות, והיא שמעניקה למדינה את תוקפה המעשי מול סכנת האנרכייה.

העניין שגילה שמיט בריבונות נבע מההקשר ההיסטורי־פוליטי – ספרו נועד לספק מוצא ממשבר הסמכות השלטונית של רפובליקת ויימאר. מתוך הסבר זה מובן מדוע נזקקה עמדתו הפוליטית לדימויים תאולוגיים של ריבונות ומדוע הוא זיהה אנלוגית בין ריבונות ליכולת השליט להכריז על מצב חירום אשר משעה את החוקה.[16] מרכז מחשבתו של שמיט הועמד על שאלת יכולת הריבון להכריע הכרעה עצמאית ומנותקת מכל שיקול פרלמנטרי או ציבורי, ומכאן גם משיכתו להוגים האנטי־מהפכניים של המאה ה־19 (הפרק האחרון בספרו יוחד להם), אשר המליצו על חזרה לריבונות אבסולוטית בעידן שהמלכים כבר נעלמו מהזירה המדינית. ההסבר ההיסטורי מדגיש את האפשרות לקיומן

14 שמידט, 'התיאולוגיה הפוליטית של גרשם שלום', עמ' 149-160.

15 שם, עמ' 150.

16 שמיט, **תיאולוגיה פוליטית**, עמ' 25.

בו בזמן של עמדות תאופוליטיות שונות ומנוגדות (כגון האנרכיסטית נוסח באקונין לעומת הריבונית נוסח שמיט), שהממד התאולוגי נגזר בהן מהעמדה הפוליטית. חשוב להדגיש כי התאופוליטיקה מתאפיינת בפוטנציאל דו־ערכי: היא עשויה למלא תפקיד ביקורתי ופולמוסי כלפי מסגרות פוליטיות קיימות, אידאולוגיות ופרקטיקות שלטון, ובו בזמן לשמש כוח תומך ומעניק הכשר לאותן מערכות. 'התאולוגיה הפוליטית' של שמיט, אשר ניהלה פולמוס חריף עם הליברליזם בשנות העשרים, נהייתה משנות השלושים לתמיכה אידאולוגית מלאה בדיקטטורה הנאצית, ורעיונותיה הביקורתיים 'הופכים לאוצר המילים הבסיסי של אידיאולוגיה שלטת'.[17]

הקשר בין המבוא התאורטי לניתוח שירת אלתרמן בהמשך המאמר משקף מעבר מחשיבה פילוסופית־משפטית העוסקת במבנה הכוח המדיני, אל חשיבה ספרותית־רטורית שמעצבת מחדש את סמכות הדובר ואת גבולות המוסר. בפרק התאורטי, התאופוליטיקה מוצגת במונחים 'שמיטיאניים' – כתהליך שהמדינה המודרנית מחלנת בו מונחים דתיים כדי לבסס את ריבונותה המוחלטת. ברובד זה, הממד התאולוגי מעניק הכשר לכוחו של הריבון ולמצב ה'חירום' ורואה במדינה את מקור הסמכות העליון.

עם המעבר לקריאה בשירת אלתרמן, המונח עובר מהרמה המוסדית אל המרחב הספרותי, ושם הוא משמש לעיצוב סמכותו המוסרית של הדובר מול המדינה. אלתרמן לא הסתפק בתיאור הריבונות כ'דת חילונית', אלא הוא גייס את הלשון המקראית – שפת הנביאים בעיקר – כדי לכונן מקור סמכות נורמטיבי חיצוני למערכת המדינית. החשיבה המשפטית של שמיט ביקשה לבסס את כוחו המוחלט של הריבון האקראי, ואילו השימוש הרטורי של אלתרמן בלשון זו ביקש להכפיף את הריבון למערכת ערכים עליונה ונצחית. המשמעות של המונח נהיית מגוונת ורחבה יותר בזכות הסתמכותו על ערכים הומניסטיים אשר מעניקים הכשר לעמדת הביקורת שלו כלפי הריבונות. שמיט השווה בין הריבון הפוליטי לסמכות האלוהית, ואילו אלתרמן הפריד ביניהם לחלוטין; את הסמכות העליונה הוא הפקיע מידי הריבון והעבירה להיות נחלתה של התרבות העברית וערכיה, שהם בסיס לחשיבה מוסרית ביקורתית חסרת פשרות בנוגע לריבונות.

המונח תאולוגיה פוליטית נזכר בביקורת הספרות הישראלית עד היום אך ורק במובן שהקנה לו שמיט: כאישור הערך המוחלט של המדינה או הריבונות. קריאתי מראה את ההיפוך שביצע אלתרמן במשמעות השיח התאופוליטי ובשימושיו החתרניים בנוגע למדינה ולריבונות. בכך אני מצביע על האפשרות שהציע אלתרמן – להשתמש שימוש כפול בשיח תאופוליטי, אשר עשוי להתאים גם לקריאתם של יוצרים אחרים, בני תקופות שונות. אלתרמן לא עסק בייצור 'תאולוגיה' כשיטה דתית סדורה או כמערכת דוגמטית לכידה. תחת זאת, הוא כונן שירה פוליטית אשר ניכסה שדות סמנטיים תאולוגיים־יהודיים. בעיני המשורר, התכנים התאולוגיים אינם חלק ממערכת של אמונות אלא הם חומרי גלם

17 שמידט, 'התיאולוגיה הפוליטית של גרשם שלום', עמ' 151.

אשר משמשים לבניית רטוריקה פוליטית יעילה – לצורך הענקת הכשר למעשה הלאומי או לצורך ניסוח ביקורת מוסרית נוקבת.

על כן אני מעדיף את המונח 'תאופוליטיקה' מן המונח 'תאולוגיה פוליטית'. מונח זה מדגיש את התכלית הפוליטית המרכזית ואת מעמדם המטפורי והפונקציונלי של הרכיבים התאולוגיים בשירת אלתרמן. חבר טען כי אלתרמן מייצר 'תאולוגיה לאומית חדשה' אשר נגלית מבעד למנגנוני הכוח של השיח הציוני,[18] וההסתייגות שלי נוגעת לא רק למינוח אלא לתוכנה המהותי של הטענה בדבר יחסי הגומלין בין מערכות השיח הללו. בפרקיו הבאים של המאמר אעסוק בהרחבה ובביסוס של הבחנה זו, המדגישה את הפוטנציאל הביקורתי של התאופוליטיקה.

הקושי המלווה את חקר שירת אלתרמן במשך השנים נעוץ בחוסר היכולת להכיל את המורכבות המובנית בעמדתו הפוליטית. בשל כך נטתה הביקורת לקטלגו בתוויות מגבילות – מ'משורר חצר'[19] עד המשורר שעיצב את 'הנוסח הביטחוני ותרבות המלחמה'.[20] טענתו זו של אורי ש' כהן, גם אם יש בה אמת חלקית, אינה יכולה להעיד על עמדתו הפוליטית העקרונית של המשורר, שכן היא מתמקדת אך ורק בנושא המלחמה בשירתו הלירית המוקדמת,[21] ואין ניתנת בה הדעת למכלול התייחסויותיו של אלתרמן לריבונות המדינית, ליחסי המדינה עם אזרחיה, ובפרט ליחסה לקבוצות מוחלשות – ששם ליבת הביקורת הפוליטית שלו טמונה.

המאמר שלפנינו, המקיף את 'הטור השביעי' ואת שירי **עיר היונה**, צומח על רקע 'עיוורון פרשני' רב־שנים שאפיין את קריאת אלתרמן. מעמדו הקנוני של אלתרמן כמעצב האתוס הלאומי־הממסדי – המקדש את נאמנות היחיד לכלל עד מוות – טשטש את היותו בו בזמן המבקר החריף ביותר של הריבונות ושל נטייתה המובנית לגלוש לעריצות. אני מבקש לחשוף בו את הכפילות הזאת: מצד אחד תפיסת המדינה כתכלית המפעל הציוני, ומצד אחר רתיעה עמוקה ומודעות חריפה לסכנות הכוח.

מרבית החוקרים ראו ברכיבי הביקורת בשירת אלתרמן שלוחה של עמדתו הממסדית, ואילו אני מציע היפוך בסדרי העדיפויות: אני מזהה ב'נוסח הביקורתי' את מוקד הגותו הפוליטית של המשורר, ורואה בהתבטאויותיו הממסדיות עניין שולי יחסית – הן בהיקפן הכמותי הן במידת תעוזתן ויכולתן קרוא תיגר על המחשבה הפוליטית בישראל של שנות הארבעים והחמישים.

קיים קשר הדוק בין עיוורון פרשני זה ובין השיח הפוליטי המפלג והלעומתי המאפיין את החברה הישראלית בעשורים האחרונים, ובייחוד בשנים האחרונות. קריאתי נשענת על

18 חנן חבר, 'נתן אלתרמן וגבולות החילוניות – על "שירים על רעות הרוח"', בתוך: כריסטוף שמידט (עורך), **האלהים לא ייאלם דום – המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2009, עמ' 248.

19 דן מירון, **אם לא תהיה ירושלים – מסות על הספרות העברית בהקשר תרבותי־פוליטי**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1987, עמ' 66.

20 אורי ש' כהן, **הנוסח הביטחוני ותרבות המלחמה העברית**, מוסד ביאליק, ירושלים 2017, עמ' 173-212.

21 נתן אלתרמן, **פּוֹרְבִים בַּחוּץ, 1938 – שירים שמכבר**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1972, עמ' 5-145.

השהיית הניגודים ועל הכלה של סתירות פנימיות ומבקשת לחשוף רגע ייחודי בתרבות הישראלית, שטרם התקבעו בו הדיכוטומיות המוכרות לנו; רגע שהשסע בין ה'נאמנים למדינה' ובין מבקריה (ואף אלו המוקעים כבוגדיה) לא היה מוחלט. אלתרמן מייצג עמדה ששילבה בין ציונות נחרצת ולא מתנצלת ובין עמידה ליברלית־הומניסטית שמבקרת ללא מורא את כוחנותה של המדינה. כיום נראה כי כמעט אי אפשר לייצג את העמדה כפולת הפנים הזאת, שהיא לב הדיאלקטיקה האלתרמנית, שכן הן השיח הלאומי הן השיח הליברלי איבדו את גמישות המחשבה הנחוצה להכלת מורכבות זו.

זמן מעגלי, לא אסכטולוגי

דן מירון עמד על קיומן של שתי תפיסות זמן מנוגדות אשר מכוננות את שירת אלתרמן. התפיסה הראשונה, הממוקמת לדעתו בליריקה המוקדמת של אלתרמן – מ**כּוֹכָבִים בַּחוּץ** עד **שִׁירֵי מַכּוֹת מִצְרַיִם** – מתאפיינת בראייה מנוכרת ואלימה של ההיסטוריה של האנושות כתהליך מחזורי, 'פטאליזם של בניין וחורבן בלתי פוסקים'.[22] מנגד, בשירתו העוסקת במובהק בלאום ובהיסטוריה הציונית, ובייחוד בשירי 'הטור השביעי' ובמחזור שירי **עיר היונה**, ניכרת תפיסה שונה בתכלית שמייחסת להיסטוריה הלאומית משמעות של בנייה הרואית והתקדמות חד־כיוונית. תפיסה זו לדעת מירון היא תפיסת זמן אסכטולוגית, אשר מתוארת במונחים משיחיים.[23]

מירון התייחס לכמה שירים מ'הטור השביעי', ובכללם 'אמא כבר מותר לבכות' ו'על הילד אברם' (שנכתבו בעקבות השואה והעפלת הניצולים לארץ), ולשיר 'בארץ סיני' (שנכתב בסוף מלחמת העצמאות, עם חדירת כוחות צה"ל לשטח סיני). בשלושת השירים הללו תפיסת הזמן בבירור מעגלית, ולא אסכטולוגית: מצב החירום מעורר את זיכרון המיתוס הלאומי המקראי, אשר מעניק משמעות והכוונה לפעולה בהווה. לדמויות הילדים שניצלו מהשמדה הוצמד הזיכרון המעודד לעלות לארץ ישראל: הילדה אמורה לשחזר את קריעת ים סוף ('כּוֹכָב מִגְבּוֹהַּ יָעִיד/ אֵיךְ קָרַעְתְּ אֶת הַיָּם בַּשֵּׁנִית'),[24] והילד השומע את קול אלוהים מצווה עליו ('אַל תִּירָא, אַבְרָם,/ כִּי גָדוֹל וְעָצוּם אֲשִׁימֶךָּ./ לְךָ לְךָ, דֶּרֶךְ לַיִל מַאֲכֶלֶת וָדָם,/ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ')[25] אמור להתגבר על המשיכה אל בני משפחתו המתים ולצאת בדרכו לארץ ישראל, וההווה מיוצג כחזרה מדויקת על האירוע המקראי ('הַצַּו שָׂרַעַם עַל אַבְרָם הָאָב/ רוֹעֵם עַל אַבְרָם הַנַּעַר').[26] חזרה דומה מאפיינת גם את כניסת הצבא לסיני, המתוארת

22 דן מירון, **ארבע פנים בספרות העברית בת ימינו: עיונים ביצירות אלתרמן, רטוש, יזהר, שמיר**, שוקן, ירושלים ותל אביב 1975, עמ' 113.

23 שם, עמ' 120.

24 נתן אלתרמן, **הטור השביעי: שירי העת והעיתון** (עורכת: דבורה גילולה) א, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ז, עמ' 25.

25 שם, עמ' 17.

26 שם, עמ' 18.

כהתעוררות 'זֵכֶר קַדְמוֹן מְעֻמָּעָם./ וְעָמַד הַצָּבָא הֶחָמוּשׁ/ בַּחֲדַר הַיְלָדִים שֶׁל הָעָם';[27] חציית הגבול מסמנת לא מהלך בעל חשיבות צבאית גרֵדא אלא שיבה אל מקום לידת העם – 'שָׁב הָעָם לַגְּזִירוֹת הַגְּדוֹלוֹת/ שֶׁקָּבְעוּ אֶת תּוֹלְדוֹת הְבָרָאו' שם.[28] דפוס זה, המדגיש חזרה מעגלית אל המקור המכונן, ממחיש כי השימוש התאופוליטי בשירים אלו הוא הצדקה של עשייה פוליטית בהווה באמצעות הצגתה כשחזור של אירוע מקראי מכונן, ולאו דווקא דחיקת הקץ המשיחית האסכטולוגית. אכן, מעגליות חיובית זו שונה מהמעגליות אשר תיאר אלתרמן ב**שִׁירֵי מַכּוֹת מִצְרַיִם**, שנכתבו מתוך הרושם הנורא של מלחמת העולם השנייה (1944), ואשר עומדת בסימן אסון חוזר ונשנה בתקופות שונות בהיסטוריה, כשלאדם אין יכולת להיחלץ מגורליות הזמן. כלומר להבדיל מעמדתו של מירון, אני טוען שתפיסותיו של אלתרמן את הזמן היו שונות, וכולן מעגליות: תפיסת הזמן העולמי של מלחמות ואסונות שונה לחלוטין מתפיסת הזמן היהודי של חזרה למקור, למיתוס המקראי.

חזרה זו אל דגמי העבר אינה שונה במהותה מתפיסת הזמן המעגלית העומדת במוקד שירתו הלירית – כמו שנוסח בשירים דוגמת 'עוֹד חוֹזֵר הַנִּגּוּן שֶׁנָּנַחְתָּ לַשָּׁוְוא'[29] – היא אינה בהכרח רצונית, ותכניה אף עשויים להיות מאיימים (על פי עקרון חזרת המודחק).[30] בשירתו הלאומית, החזרה של הדגם הלאומי הקדום נועדה להעניק הכוונה והצדקה לעלייה ארצה לאחר השואה או לכיבוש סיני שנים אחרי כן, אך בינה ובין אסכטולוגיה משיחית של אחרית הימים אין כל דמיון או קִרבה.

המחשבה האסכטולוגית – כלומר העיסוק באחריתו המדומיינת של הזמן – הייתה זרה לאלתרמן שהתעניין בהלך ובהליכה הלא נפסקת כדרך חיים, שעולה בערכה על כל נקודת עצירה או יעד מוגדר, ושירתו הלירית התמקדה במובהק בדרך ולא בסופה ('וְסוֹף אֵין לַדֶּרֶךְ הַזֹּאת הָעוֹלָה./ סוֹפֵי הַדְּרָכִים הֵמָּה רַק גַּעֲגוּעַ').[31] אמנם בשירתו הלאומית הוא לא נרתע משימוש מבוּקר במונחים כמו 'גאולה' או 'ישועה' כדי לתאר את הזמן הלאומי שעמד בסימן הקמת המדינה, ניצחון במלחמת העצמאות ועלייה מסיבית (הוא כינה אותה מטפורית 'שיבת ציון'), אולם המונחים הללו הובאו תמיד בהקשר של מודעות (רֵאליסטית) לקשיי המציאות, מתחייה ומגבלותיה, ובכפוף לייצוג כל אחד מאירועי ההווה כרגע שיש לו דגם קדום, מקראי, אך לא אחרית שאפשר לדמיינה ולנסחה. אירועי ההווה לא סימנו בעיניו קץ היסטורי אלא הסבו את הדגם המקראי הקדום למציאות אנושית חיה, שאין לה אחרית מוחלטת אשר אפשר לנסחה.

תפיסה זו באה לידי ביטוי מובהק בטורו 'יום המיליון' מדצמבר 1949, שנכתב לכבוד הגעת היהודי המיליון למדינת ישראל. אלתרמן תיאר את האירוע בתור 'סף' דרמטי אשר

27 **שם**, עמ' 152.

28 שם.

29 הנ"ל, **שירים שמכבר**, עמ' 7.

30 בעניין מרכזיות עקרון חזרת המודחק בשירת אלתרמן ראו: מרדכי שלֵו, 'מי מפחד משמחת עניים', **אלפיים**, 5 (תשנ"ב), עמ' 153.

31 אלתרמן, **שירים שמכבר**, עמ' 22.

מבחין בין שלב ה'לפני' לשלב ה'אחרי', תוך כדי הדגשת החוויה הרגשית העמוקה: 'זֶה מִין סַף, זֶה מֶרְגָּשׁ עַד לְפֶלֶא [...] זֶה שׁוֹנֶה עַד אֵין קֵצֶה מִתְּשַׁע מֵאוֹת אֶלֶף'.[32] עם זאת, הניסיון להגדיר את השינוי האיכותי הנובע מהמעבר הכמותי אינו גולש למחוזות האסכטולוגיה; להפך, סיום השיר שולל את הרגשת ההגעה ליעד סופי כלשהו באמצעות מטפורה תאולוגית של מאבק יעקב והמלאך: 'עוֹד לֹא בָאָה הָעֵת לוֹמַר "שַׁלְּחֵנוּ", / עוֹד עָלֵינוּ זְרוֹעוֹת הָאֱמָה־הַמַּלְאָךְ'.[33] השימוש בדגם הקדום של המאבק אשר זיכה את יעקב בשם 'ישראל' נועד לתאר תהליך התגבשות פנימי שנמצא בעיצומו – יצירת לאום חדש מתוך קהלים ותרבויות שונות. השפה הדתית כאן אינה מבשרת על קץ המאמץ ההיסטורי אלא מאשרת את המציאות הישראלית כהישג שמוביל מיד לשלב הבא ברצף ההיסטורי – אל המיליון השני שכבר 'צוֹעֵד' מתימן, ממרוקו ומהודו. התעצמות זו נחשבת תהליך של 'צבירה', ללא קפיצות משיחיות אל מעבר לרצף הזמן. בכך דחה אלתרמן כל משמעות של אחרית ימים והחליף את הציפייה המשיחית בדריכות ביקורתית ומפוכחת כלפי הזמן המעגלי שראה בהווה מימוש של דגם מהעבר הלאומי.

אלתרמן, כמו רבים מבני דורו, ראה בהקמת המדינה אירוע היסטורי בעל משמעות מכוננת עבור העם היהודי. עם זאת, לשימושו במונחים תאולוגיים, אשר שימשו אישור מוחלט למעשה הציוני, התלווה בדרך כלל הצורך לסייגם הסתייגות מבוקרת. דוגמה מובהקת לכך היא הטור 'מגש הכסף' שנכתב בראשית מלחמת העצמאות (17 בדצמבר 1947)[34] ומרמז על הקְבלה מהוססת וחלקית בין המדינה שבדרך ובין מעמד הר סיני וקבלת התורה.[35] לטקס קבלת העצמאות המדומיין בזמן עתיד, לאחר ש'הארץ תשקוט', אף שגבולותיה עוד יהיו 'עשנים', מתלוות קונוטציות תאולוגיות של נס: 'לְקַבֵּל אֶת הַנֵּס/ הָאֶחָד אֵין שֵׁנִי',[36] אולם השיר רומז לא רק על הקבלה חגיגית זו אלא גם על הקבלה אחרת, מאיימת ומפתיעה, בין הקמת המדינה לסיפור העקדה[37] הממחישה את מחיר הדמים הכרוך במאבק לעצמאות. הופעת הנער והנערה אשר 'אֵין אוֹת אִם חַיִּים הֵם אוֹ אִם יְרוּיִים', אשר נופלים לרגלי האומה 'עוֹטְפֵי צֵל', היא המחזה מזעזעת של ההתוודעות הציבורית לנוכחות הקורבן. בחירה זו בשני סמלים תאולוגיים מנוגדים (מתן תורה לעומת העקדה) ממחישה את ההקשר ההיסטורי המורכב, אשר האיום הגלום בו מאפיל על התקוות שהוא מעורר. כדי להחריף את הפער בין שתי המסגרות התאולוגיות השיר מערב רמז נוסף לקורבן אדם: את שאלת הבן המיועד להיעקד ('וְאַיֵּה הַשֶּׂה לעולָה?') האומה מפנה לבניה ובנותיה העקודים בנימה מנוכרת: 'מִי אַתֶּם?' בלי שיהיה אפשר להמיר את הקורבנות האנושיים הצפויים בקורבן סמלי.

32 הנ"ל, **הטור השביעי**, א, עמ' 120.

33 שם, עמ' 122.

34 שם, עמ' 154-155.

35 בשיר מדובר על טקס ('הֵיא לַטֶּקֶס תִּפְנוֹ'). מילה זו מתרגמת את ה'מעמד' הדתי למונח אזרחי.

36 שם.

37 דן מירון, **מול האח השותק – עיונים בשירת מלחמת העצמאות**, כתר והאוניברסיטה הפתוחה, ירושלים 1992, עמ' 78-79.

כמו שראינו, התפיסה המעגלית של הזמן העניקה מסגרת לשיח שהציג את ההווה ההיסטורי כהשתקפות אקטואלית של העבר הקדום וכמימוש של ערכים הנעוצים במסורת התאולוגית. וכן, אלתרמן נטה להשתמש שימוש מאופק ומבוקר במונחים תאופוליטיים, מתוך העדפה לבטא את מורכבות ההווה הלאומי ולהדגיש את היותו מאמץ מתמשך ומתפתח כמו את נוכחותו של היבט טראומטי, לא פתור ואף מדמם – ועל כן סייג את תוקפו של המונח 'גאולה' למשל ועירב בין התגלות לעקדה.

עם זאת, בהזדמנויות אחדות בלבד השתמש אלתרמן בשיח התאולוגי כדי להעניק הכשר לא מסויג לאירוע פוליטי שקשור למדינה. דוגמה לכך היא הטור 'על הסף' (10 באוקטובר 1947), שהתייחס לדיוני האו"ם בנושא הקמת מדינה יהודית: 'זֶהוּ לֵיל שָׁבוּעוֹת בְּתוֹךְ תּוֹהוּ יָמָיו!/ זֶהוּ לַיְלָה שֶׁבּוֹ יִקָּרְעוּ לוֹ שָׁמָיו!/ יִקָּרְעוּ מוּל יָדָיו הַשְּׁלוּחוֹת לְקָרְעָם.../ וְאַ ח ת נִפְתָּחִים הַשָּׁמַיִם עַל עָם'.[38] תמיכת האו"ם בעצמאות היהודית מדומה למעמד הר סיני בליל שבועות, שהשמיים 'נפתחו' בו – תוך כדי הדגשת מעמדו הייחודי של האירוע בהיסטוריה הלאומית. רעיון דומה של אירוע הרה גורל עומד בבסיס הטור 'אחד הלילות' (16 באוקטובר 1956). טור זה נכתב בעקבות נוכחותו של המשורר בפריקת אוניית משא שהביאה נשק מצ'כיה, העלה על נס את התחמשות הצבא וראה בה רגע מתקן שמשנה את 'מאזן הכוחות הנואש שבין ישראל למצרים'. כדי לבטא את ההערצה ואת ההוקרה שהרגיש אלתרמן כלפי הצבא וההנהגה המדינית שהשכילה לנהוג בחוכמה הוא ייחס להנהגת המדינה את המעמד האלוהי של 'שומר ישראל': 'זֶה לַיְלָה שֶׁמֵּעִיד, כִּי לֹא יָנוּם שׁוֹמֵר וְלֹא יִישָׁן / וְחַיָּלִים נוֹשְׂאִים, נוֹשְׂאִים אֶת הַיְשׁוּעָה עַל גַּבֹּתָם [...] וּגְזַר יָמֵינוּ לְחַיִּים וּלְעָצְמָה נָחְתַם'.[39]

המהפך הצבאי מתואר במונחים תאולוגיים של חתימת דין ביום הדין, והאנלוגיה הנרמזת בין המחסור בנשק ('עוֹלָה שַׁוְעָה אַחַת: כֵּלִים, כֵּלִים') למצוקת בני ישראל במצרים ('וַתַּעַל שַׁוְעָתָם אֶל הָאֱלֹהִים'[40]) ממחישה את המיסטיפיקציה של האירוע, המעידה גם על יראת הרוממות שהרגיש האזרח אלתרמן כלפי ראשי הצבא והשלטון – 'אַשְׁרֵי הָעָם שֶׁכָּכָה לוֹ'.[41] על השיר מוטל להאדיר את עוצמת הרגע הייחודי שאמור להיות מסורת חדשה ולהטביע את רישומו בזיכרון הלאומי ('עוֹד יְסֻפַּר'[42]).

שלושה שבועות לאחר סיום מבצע קדש (מלחמת סיני), ב־9 בנובמבר 1956, פרסם נתן אלתרמן את הטור 'מנגד להר', אשר העניק הכשר לכיבוש סיני באמצעות דימויו למעמד הר סיני: 'מִבַּעַד לְכָל חַיִץ הוּא יִרְעַם בְּלֹא קוֹל/ אַחַר אֲשֶׁר נָגַע בּוֹ מֻחָדָשׁ נִצְחָה/ שֶׁל הָאֱמֶת הַזֹּאת'.[43] מלבד המשמעות של חידוש הברית המקורית עם ההר ודרכו עם החוק העברי,

38 אלתרמן, **הטור השביעי**, א, עמ' 125-126.

39 נתן אלתרמן, **הטור השביעי: שירי העת והעיתון**, ב (עורכת: דבורה גילולה), הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ה, עמ' 34.

40 שמות ב כג.

41 תהלים קמד טו.

42 שם.

43 נתן אלתרמן, **הטור השביעי: שירי העת והעיתון**, ה (עורכת: דבורה גילולה), הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשע"ה, עמ' 184.

נחשב הכיבוש חזרה למקום הלידה של ההיסטוריה הלאומית (׳קוֹרוֹת־הָעָם הָעִבְרִיִּים/ אֲשֶׁר רָאוּ אוֹתוֹ עָשֵׂן בְּיַלְדוּתָם׳). דימוי זה, המובא גם בטור ׳בארץ סיני׳,[44] תורם להצדקת החזרה למקור הקדום של האומה. כמו החזרה אל רגעי הילדות המכוננים, החזרה לסיני מונעת מהיכולת להפעיל מחדש את זיכרון ההיווצרות הלאומי – זיכרון זה חיוני להתהוותם ולחייהם של יחידים וקהילות. הזיכרון עשוי להתפרץ ישירות, ׳מִבַּעַד לְכָל חַיִץ׳, אך הוא גם מתקיים ומתווך באמצעות המסורת, המעידה עליו, מתרגמת אותו ללשון חוק וערכים ומנציחה אותו.

שני הטורים הללו, שנכתבו בסתיו 1956, הם דוגמאות חריגות יחסית בכתיבתו של אלתרמן לאופן שמונח תאולוגי משמש להאדרת אירועים פוליטיים. עם זאת, בהמשך הדיון יתברר כי למרבית המופעים של לשון תאופוליטית בשירים שפורסמו בתוך ׳הטור השביעי׳ העניק אלתרמן משמעות ביקורתית נוקבת, ובייחוד בהקשר של ביקורת על רשויות המדינה.

ביקורת השיח התאופוליטי המשיחי בשנות החמישים

התבטאויותיו התכופות של דוד בן־גוריון בנוגע לצביונה המשיחי של הציונות, בעיקר לאחר הקמת המדינה, באו לידי ביטוי מזוכך בהודעתו בכנסת עם תום מלחמת סיני אשר בישרה על ייסוד מלכות ישראל השלישית. הגם שהוא נמנע לחזור על התבטאות זו ואף היה מוכן בלחץ המעצמות להסיג את כוחות צה״ל מסיני שנכבשה, אינטלקטואלים לא מעטים ראו חובה לעצמם למתוח ביקורת נוקבת על השיח המשיחי ונגד השימוש הפוליטי בו. אלתרמן כתב חלק משירתו בזיקה ישירה לעמדות ביקורתיות אלה.

ישעיהו ליבוביץ היה מהראשונים שהתנגדו נחרצות לקישור בין השיח התאולוגי למדינה. בעקבות טבח אזרחים בכפר קיביה בידי חיילי צה״ל (1953), אשר הוצג כתגובה לרציחות חוזרות ונשנות של אזרחים ישראלים בידי מחבלים שחדרו ארצה מירדן, הוא שאל –

> מאין בא לנו הנוער הזה, שלא חש מעצור ומניעה נפשית לבצע בידיו את הזוועה? [...] והרי נוער זה לא היה אספסוף, אלא הנוער שגדל ונתחנך בערכי חינוכנו הציוני, במושגי ערכי האדם והחברה. דבר זה הוא מן התוצאות של השימוש בקטגוריה הדתית של קדושה לענייני ולערכים חברתיים, לאומיים ומדיניים – שימוש שהוא רווח אצלנו בחינוך הנוער ובהסברה ציבורית: מושגי הקדושה – ז.א. מושגי המוחלט שמעבר לכל הקטיגוריות של החשיבה וההערכה האנושית – מועברים אל החולין. [...] השימוש במונח של התנ״ך והסידור לגבי ערכי תודעתנו והרגשתנו האנושיים ולגבי הכוחות המניעים של פעולתנו הלאומית־מדינית – שימוש זה גורם שגם האסוציאציות של קדושה – ז.א. של תוקף מוחלט – הכרוכות בכינוי זה מועברות אל ערכים אלה. אם

44 שם, א, עמ׳ 152-153.

> העם ושלומו והמולדת ובטחונה הם קודש, ואם החרב היא היא 'צור ישראל' – אז גם קיביה אפשרית ומותרת.[45]

להבדיל מהתפיסה הרווחת, ליבוביץ טען כי המעשה משקף לא כישלון בחינוך אלא דווקא תוצר של מערכת חינוך אשר מקנה למדינה ולביטחונה מעמד דתי של קדושה. השיח התאופוליטי לדידו הוא שאחראי להאדרת המדינה לכדי ערך מוחלט ומציב אותה מעל כל שיקול או ערך מוסרי של בן אנוש. בו בזמן הוא הצביע בעקיפין על הסגנון האינסטרומנטלי והתעמולתי של השימוש במונחים תאולוגיים אלו, שכן מטרתם העיקרית הייתה רתימת הנוער והציבור הרחב לקידום מטרות לאומיות־פוליטיות גרֵדא.

חריפה לא פחות הייתה הביקורת שמתח נתן רוטנשטרייך על טענתו של בן־גוריון בדבר סגנונו המשיחי של העידן הנוכחי. רוטנשטרייך התמקד בדחיית הגישה המציגה את התקופה כאירוע של 'קפיצה היסטורית' טרנספורמטיבית. גישה זו משתמעת כהתכחשות למונח 'המשכיות' בנוגע לעבר הגלותי המידי:

> השאלה המרכזית היא אם אפשר להעריך תקופה היסטורית כלשהי, ואפילו תקופה זו של התכוננות מדינת היהודים וקיבוץ גלויות, כתקופה משיחית. אני נוטה לחשוב שאין אנו יכולים להשתמש אלא שימוש מטאפורי בלבד לגבי מציאות היסטורית כלשהי על פי אמת מידה של הרעיון המשיחי. הרעיון המשיחי מסמן את גמר ההיסטוריה. את גמר החיים בתוך הזמן הממשי, ואילו אנחנו בהתכוננות מדינת היהודים אך נכנסים לתוך ההיסטוריה, והרבה שאלות שעמים אחרים כבר פתרו משום שחיו חיים היסטוריים מלאים, אנו עומדים רק בראשית פתרונן. כיצד נוכל לומר שיש משמעות שורשית אמיתית, לא מטאפורית בלבד, לתקופתנו כהגשמה של החזון המשיחי?[46]

מרבית התבטאויותיו של בן־גוריון מלמדות כי הוא השתמש במונח 'משיחיות' מטפורית, ומשמעותו נסמכה לא על התרחשות על־טבעית או על־היסטורית אלא על רעיון של מהפכנות אשר לה ביטוי כפול: ראשית, בהקמת המדינה ובניצחון במלחמת העצמאות; ושנית, בדרישה לחיים מהפכניים מתמשכים שמטרתם יצירת עם חדש באמצעות כור היתוך של אוכלוסיות מגוונות.

הרעיון המשיחי – אשר היה בעיניו מושך מהמונח 'מהפכנות' בשל כוחו לגייס את הנוער ובעקבות ניתוקו מהשיח הסוציאליסטי־מרקסיסטי שאפיין את ראשית הציונות – נועד לשמש בסיס לחינוך הציבור הישראלי לנכונות לחיות במצב חירום קבוע. נכונות זו הייתה נחוצה לצורך נשיאה במשימות לאומיות ארוכות טווח (ובהן קיבוץ גלויות, התיישבות בכל חלקי הארץ וכור היתוך חברתי־תרבותי). וכן שיח זה נועד לשמש אבן שואבת עבור יהדות ארצות הברית, שלא נענתה לקריאותיו החוזרות לעלות ארצה. למעשה, השיח המשיחי היה

45 ישעיהו ליבוביץ, **תורה ומצוות בזמן הזה – הרצאות ומאמרים**, מסדה, תל אביב תשי"ד, עמ' 172-173.

46 דוד אוחנה, **משיחיות וממלכתיות – בן־גוריון והאינטלקטואלים, בין חזון מדיני לתיאולוגיה פוליטית**, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 2003, עמ' 322.

כלי מרכזי לשינוי המהפכנות למחויבות מתמדת ועממית, אשר מבוססת על הקרבה עצמית מרצון למען אידאל משותף; זו אוירה[47] של מעשים גדולים, 'מפעלים' היסטוריים, שהשִגרה של חיי המדינה רק עלולה לצנן אותה, לערער על נחיצותה והכרחיותה ולסכן את המשך קיומה; מכך חשש בן־גוריון:

> משיח טרם בא ואיני מאחל למשיח שיבוא. ברגע שמשיח יבוא – יחדל להיות משיח. כאשר תמצאו כתובתו של משיח בספר הטלפונים – אין הוא משיח יותר... אבל נחוץ משיח על מנת שלא יבוא. כי ימות המשיח חשובים יותר ממשיח, והעם היהודי חי בימות המשיח, מצפה לימות המשיח, מאמין בימות המשיח, וזוהי אחת הסיבות העיקריות לקיומו של העם היהודי. [...] תקראו לזה מהפכה, תקראו לזה ימי משיח – אנחנו עומדים בתוך הדבר, והוא לא נפסק ולא יכול להיפסק – אלא אם חלילה תימחה מדינת ישראל מעל פני האדמה.[48]

אפשר לקבוע כי השיח התאופוליטי של בן־גוריון חרג מתפקיד של אמצעי תעמולה או חינוך בלבד ונועד לשמש בסיס אידאולוגי לכינון 'מצב חירום מתמשך'. מצב זה, להבדיל מתפיסות שמקושרות להשעיית החוק או לביטול סמכויות פרלמנטריות,[49] התבטא בעיקר ביצירת אווירת גיוס מתמדת. אווירה זו נחשבה הכרחית, שכן לדעתו בלעדיה עמד קיום המדינה בסכנה – סכנה זו נבעה לא מאיום חיצוני, כמו שמקובל לחשוב, אלא מחשש להתפרקותה הפנימית.[50]

לענייננו חשובה במיוחד תגובתו של עקיבא ארנסט סימון לשיח התאופוליטי של ראשית שנות המדינה וטענתו שמדובר בהשטחה פוליטית של רעיון ימות המשיח תוך כדי התעלמות ממשמעותו הדתית:

47 בבסיס המונח 'כור היתוך' עומדת ההנחה שאפשר להתיך יסודות חברתיים לתרכובת חדשה, והתהליך דורש 'טמפרטורה חברתית' גבוהה של מצב חירום. בן ציון דינור טען כי ללא אווירה כזו תיכשל הקליטה הרוחנית, שכן תהליכי מזיגה דורשים חום חברתי. שם, עמ' 70. יצחק גרינבוים הגדיר בדבריו את עמדת בן־גוריון והדגיש כי נדרש מצב חירום מתמשך: 'הטמפרטורה צריכה להתבטא בזה שידעו כי עוד לא גמרנו. המשיח טרם בא'. שם, עמ' 84. לדידו, יש לשמר תודעת מאבק וגבורה בקרב העולים והוותיקים כאחד, שכן ללא מתח חירום זה לא תתקיים המדינה.

48 **אוחנה, משיחיות וממלכתיות**, עמ' 114-115.

49 כך סבר שמיט. הנ"ל, **תיאולוגיה פוליטית**, עמ' 25.

50 יהודה שנהב טען כי בישראל קיים 'מצב חירום מתמיד', המאפשר את השעיית שלטון החוק במסגרת החוק עצמו. יהודה שנהב, 'חללי ריבונות, החריג ומצב החירום – לאן נעלמה ההיסטוריה האימפריאלית?', **תיאוריה וביקורת**, 29 (2006), עמ' 206. להבדיל מקרל שמיט, שנהב מזהה את הפיכת החירום למצב קבע לא רק בזירה הביטחונית, אלא גם בזירה הכלכלית, דרך מנגנונים כמו 'חוק ההסדרים' המקפיא חוקים בהליכים מזורזים (שם, עמ' 207). לדברי ג'ורג'יו אגמבן, תופעה זו של 'מצב חירום בחסות החוק' מאפיינת את הדמוקרטיות המודרניות ומסבירה את הקִרבה בינן ובין משטרים טוטליטריים. אגמבן הדגיש כי סמיכות זו מאפשרת מעברים מהירים בין דמוקרטיה פרלמנטרית לטוטליטריות, כמו שאפשר לראות בנפילה לגזענות קיצונית ובצמיחת פשיזם חדש באירופה. ג'ורג'יו אגמבן, 'הומו סאקר – הכוח הריבוני והחיים החשופים', בתוך: שי לביא (עורך), **טכנולוגיות של צדק: משפט, מדע וחברה**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2003, עמ' 407.

ריקונו של המושג 'ימות המשיח' מתוכנו המוסרי ומיעודו הדתי וזיהויו עם הישג פוליטי בלבד, פותח פתח לחמורה שבסכנות האורבות לכל מפעל של בשר ודם: השתקת המצפון, הנובעת מהענקת זוהר כמעט־אלוהי למעשי אנוש. חופש הביקורת מבוסס על ההנחה שהמדינה ונושאיה עלולים לשגות. לפיכך נותן הרמב"ם סימן היכר נוסף לימות המשיח: חידוש הנבואה. [...] הביקורת הטמונה ברוח הנבואה נחוצה ב'ימות המשיח' לא פחות אלא יותר מאשר בתקופת הגלות: העצמאות המדינית תגדיל את אחריותו המוסרית של עם ישראל בהעניקה לו תחומים נוספים של פעולה וחופש הכרעה. ההביאו איפוא 'ימות המשיח' שלנו להתחדשות מוסרנו ולהחמרת יתר כלפי עצמנו? אותה רבנות ראשית, שלא מיחתה על השימוש החילוני במושג 'ימות משיח' – כלום ניסתה להעמיד את דרכיה של המדינה בפוליטיקה ואת אורח חייהם של אזרחיה במבחני הצדק והמוסר של הנביאים?[51]

ליבוביץ טען שהשיח התאופוליטי מביא בהכרח למעשי זוועה נטולים בלמים מוסריים משום שהוא עושה את המדינה ערך מקודש אשר מאפיל על ערכי מוסר אוניברסליים, ואילו סימון קבע כי השיח התאופוליטי האותנטי (כך לדבריו בהגותו של הרמב"ם) אמור להכפיף את המדינה ואת המערכת הפוליטית לעקרונות המוסר. לפיכך אימוץ הרעיון המשיחי בחברה מודרנית חילונית אמור לא רק לכלול אישור תאולוגי לסמכותה של הריבונות המדינית אלא בראש ובראשונה לחייב הקפדה יתרה מצד המדינה על ערכי מוסר עליונים ועל ביקורת מוסרית עצמית ולא תלויה (כמו הנביאים לפנים) של המדינה והחברה, כלומר השיח התאופוליטי בצורתו החילונית הפופוליסטית עלול להפוך את המערכת המדינית לכוח לא מבוקר, ואילו בצורתו המסורתית הוא עשוי לרסן ולכוון את התנהלות המדינה על סמך עקרונות מוסר.

הדילמה שניסח סימון משליכה גם על עמדותיו של אלתרמן. הוא תמך בעמדת בן־גוריון שהאווירה הציבורית המגויסת – הנובעת מנחישות פנימית, ולא מכפיית השלטון – היא תנאי הכרחי להמשך מימוש משימות ה'גאולה'. משום כך לא חשש אלתרמן להשתמש בשיח התאופוליטי בשירי 'הטור השביעי' כדי להעניק משמעות עליונה למעשה הציוני, גם בתקופה שדעכה יוקרתו של שיח זה. עם זאת, אלתרמן האמין כי קיום המדינה אינו ערך 'מקודש' בפני עצמו אלא הוא תלוי ביכולתה לשמור על נורמות של צדק, אמת ושוויון, כמו עמדתו של סימון. השיח התאופוליטי שימש אפוא את אלתרמן מצד אחד בתור כלי להכשר של הריבונות והמעשה החלוצי ומצד אחר בתור כלי לביקורת הריבונות בשם ערכי מוסר אוניברסליים שמקורם תאולוגי־מקראי.

51 עקיבא ארנסט סימון, **האם עוד יהודים אנחנו – מסות**, ספרית פועלים, תל אביב 1982, עמ' 34.

ביקורת השלטונות

בטור 'מנגד להר' (9 בנובמבר 1956), שדימה את כיבוש סיני לשחזור של מעמד הר סיני, נכתב: 'בְּפַאֲתֵי דָּרוֹם שֶׁל שְׁדֵה הַקְּרָב, נוֹשֵׂא/ רֹאשׁוֹ בָּעָב הָהָר הָרָם וְהַנּוֹרָא'.[52] חודש ימים אחרי כן, כאשר החלו להתבהר הפרטים המצונזרים על אודות טבח כפר קאסם, שאירע ביום פרוץ מלחמת סיני, פרסם אלתרמן את הטור 'תחום המשולש'. טור זה כלל ביקורת נוקבת על הממשל הצבאי, על המונחים המסולפים שהנחו את מדיניות הממשלה בנוגע לערביי ישראל ועל הסתרתו המתמשכת של האירוע מעיני הציבור.[53]

הטור 'תחום המשולש' נחתם במילים 'בְּפַאֲתֵי דָּרוֹם שֶׁל הַזְּיָרָה הַזֹּאת קָמִים צוֹקָיו שֶׁל הַר עֲשֶׂרֶת הַדִּבְּרוֹת',[54] המרמזות לציווי 'לֹא תִרְצָח',[55] שהופר הפרה חסרת תקדים. אם כן, דימוי הר סיני, המסמל את התגלות האל לעמו ואת הצווים והאיסורים האלוהיים העקרוניים ביותר, שימש את הטור הפוליטי של אלתרמן שימוש כפול: הן באישור תאולוגי לכיבוש סיני ולתביעת הבעלות ההיסטורית עליו, הן בביקורת נוקבת על המדיניות הרצחנית כלפי המיעוט הערבי במדינת ישראל.

הביקורת על טבח כפר קאסם התנסחה בלשון הרומזת שוב ושוב לתשתית המקראית־נבואית שהגדירה את הגבול המוסרי אשר המדינה ורשויותיה לא כיבדו. כך, האירוע מתואר באמצעות הביטוי 'קוֹל דְּמֵי נְקִיִּים' המשלב בתחכום בין זעם האל על רצח האח המוסתר[56] לדברי התוכחה של הנביא.[57] בתיאור הטבח הובאו עוד מונחים מקראיים, כגון 'זַעֲוָה',[58] 'תּוֹעֵבָה',[59] 'נְבָלָה שֶׁנַּעֲשְׂתָה בְּיִשְׂרָאֵל'[60] ו'מַעֲשֵׂה דָמִים'.[61] אפילו הזעזוע מכך שהטבח לא עורר תגובה ציבורית נרחבת – 'לֹא יִתָּכֵן צְבִוּר בַּר הַכָּרָה/ שֶׁלֹּא יֵהֹם לְעֵת מְקֻרֶה כָּזֶה'[62] – רומז לסיפור רות המואבייה,[63] המשמש דוגמה לאכפתיות ציבורית וליחס מופתי לגר. השימוש במכלול המונחים המקראיים, המייתר את השימוש במונח הפוליטי 'טבח' (המוזכר רק בפתיח הטור), נועד לשוות לקול הדובר ולמרחב התאולוגי שהוא מפעיל סמכות עליונה אשר חורגת מסמכותו האישית של הכותב. קול התוכחה איננו שליח האל

52 אלתרמן, **הטור השביעי**, ה, עמ' 184.

53 חיה שחם, 'בין דין לחשבון־נפש – נתן אלתרמן על פרשת הטבח בכפר קאסם', **מחקרי משפט**, יח (2002), עמ' 399–416.

54 אלתרמן, **הטור השביעי**, ב, עמ' 358.

55 שמות כ יב.

56 'קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי', בראשית ד י.

57 'גַּם בְּכַנָּפַיִךְ נִמְצְאוּ דַּם נַפְשׁוֹת אֶבְיוֹנִים נְקִיִּים', ירמיהו ב לד.

58 ירמיהו כד ט.

59 ירמיהו ב ז.

60 ירמיהו כט כג.

61 'אַנְשֵׁי דָמִים', תהלים נה כד.

62 אלתרמן, **הטור השביעי**, ב, עמ' 357.

63 'וַתֵּהֹם כָּל הָעִיר', רות א יט.

אלא שליח העולם המקראי, ובמידה רבה שליח העברית עצמה: 'כִּי מְסָרֶבֶת הָעִבְרִית/ לְדַלֹּג עַל נְבָלָה שֶׁנַּעֲשְׂתָה בְּיִשְׂרָאֵל. כָּךְ אֹפִי הַלָּשׁוֹן הַזֹּאת. כָּזֶה טִיבָהּ'.[64] ערכי העברית המקראית מוצבים כקנה מידה עליון אשר בכוחו להפליל את הפוליטיקה הכוחנית הפושעת שנקטו רשויות המדינה.

אלתרמן נקט בשירי 'הטור השביעי' – בהיפוך מוחלט משימושו המעודן והמרומז בלשון המקראית בשירתו הלירית, אשר תאם את תפיסת האוטונומיה של המשורר המודרני בנוגע למקורותיו – אסטרטגיה תאופוליטית מופגנת: הלשון המקראית מוצגת ישירות ובלי מירכאות, המסמנות מרחק אירוני,[65] ובכך היא נזכרת לא בתור עבר מיושן אלא בתור גילוי מחודש של נחיצותה, חיוניותה וקרבתה של העברית הקדומה. שימוש זה נהיה כלי מרכזי במאבקו של אלתרמן, ומטרתו להעניק סמכות והקשר מוסרי־נבואי לביקורתו הפוליטית החריפה על הכשלים המוסריים של מדינת ישראל הריבונית.

שירו של אלתרמן, המוחה על אלימות החיפוש שערך צה"ל בכפרים ערביים ליד נצרת בקיץ 1952,[66] נפתח בהצגת מועקת הדובר: 'בְּתִמָּהוֹן, בְּזַעַף, בִּישִׁיבָה אֶל עַקְרַבִּים, בְּרֶגֶשׁ מוּעָקָה עִקֶּשֶׁת וְנוֹגֶשֶׁת, קָרָאתִי וּכְמוֹתִי הֲלֹא וַדַּאי קָרְאוּ רַבִּים / כֵּיצַד הוּגַן כְּבוֹדוֹ שֶׁל צַהַ"ל בְּמִלְיֵאת הַכְּנֶסֶת' ('סערה על פני סדר היום').[67] השימוש המודגש בצירוף 'ישיבה אל עקרבים' הוא ציטוט ישיר מפרק ההקדשה של ספר יחזקאל,[68] ששם נשלח הנביא לעם אשר צפוי לסרב להקשיב לו: 'וְאַתָּה בֶּן אָדָם אַל תִּירָא מֵהֶם וּמִדִּבְרֵיהֶם אַל תִּירָא כִּי סָרָבִים וְסַלּוֹנִים אוֹתָךְ וְאֶל עַקְרַבִּים אַתָּה יוֹשֵׁב'. שילוב הרגשת המועקה והזעף האישית של המשורר עם הלשון הנבואית מטרתו לכונן את סמכותו של הדובר ולהבליט את המרחק הערכי בין קנה המידה המוסרי שלו ובין נמעניו – המיוצגים במילים 'סרבים, סלונים ועקרבים' (מיני קוצים); דברי התוכחה מופנים אל הסביבה העוינת הזאת.[69]

64 אלתרמן, **הטור השביעי**, ב, עמ' 355.

65 הנ"ל ניסח ברשימתו 'סוד המרכאות הכפולות' (1938) עמדה תאורטית חריפה שייחסה למירכאות הכפולות כוח ביקורתי נחרץ ואפקט של דיכוי והדברה סמנטית: 'הן מדבירות את המושגים כהדבר אריות, הן כולאות אותם בסוגר שממנו אין דרך אלא אל הקרקס [...] כל הרופף והחי בחסדי־עבר, כל הרואה את שרידי האמת והכוח פגים ממנו, יודע כי מֵיָּדָן יבוא סופו'. הנ"ל, **סער ופרץ: פרוזה ומאמרים, 1931-1940**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2019, עמ' 274. עמדה זו משמשת בסיס להבחנה ברורה בשירי **הטור השביעי**: הלשון המקראית – המייצגת אמת מוסרית ומקור תרבותי אינטגרלי ואותנטי – מובאת ללא ציון זרותה הסגנונית; לעומת זאת, הלשון הפוליטית העכשווית, ובעיקר סממאותיה, מיוצגת קבוע במירכאות כפולות כדי לסמן את שקריותה, ריקנותה וחוסר האמת המוסרית הטמון בה. בכך כונן אלתרמן את ההפרדה בין האמת המוסרית התאופוליטית ובין השקר הפוליטי הציבורי.

66 את פרטי האירוע עיכבה הצנזורה, והם נחשפו רק בעקבות דרישת חבר הכנסת תופיק טובי.

67 אלתרמן, **הטור השביעי**, א, עמ' 284.

68 יחזקאל ב ו.

69 דן לאור התייחס לקורפוס 'שירי המשא' של אלתרמן והשתמש במונח 'נבואי' לתיאור פרסונת הדובר כמטיף ומבשר בעל שליחות דידקטית. דן לאור, 'שירי הטור השביעי לנתן אלתרמן', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1972, עמ' 188-205. בו בזמן קבע לאור כי

גם טוריו הרבים של אלתרמן בנושא מדיניות העלייה הסלקטיבית בשנות החמישים שימשו זירה מרכזית לשימוש בלשון מקראית ובערכי המוסר שלה, מתוך יישום ישיר של האסטרטגיה התאופוליטית. המשורר הגדיר את מדיניות הגבלת העלייה – אשר אילצה משפחות מצפון אפריקה לזנוח הורים, חולים ואף ילדים – במונחים דתיים נחרצים 'דְּבָרִים שֶׁהֵמָּה חֵרֶם, שֶׁהֵם אִסּוּר'[70] ובתור 'חִלּוּל הַשֵּׁם'.[71] את השיקול הכלכלי שהנחה מדיניות זו הוא כינה 'סָעִיף אֲשֶׁר הַחֹטֶא קִבֵּל בּוֹ תֹּקֶף מַמְלַכְתִּי'.[72] אלתרמן תבע במפורש הכרה בעליונות החוק והעיקרון התאולוגי בנוגע לכל שיקול פוליטי ופסק: 'פּוֹסְחִים הֵמָּה עַל חֹק מֻחָקוֹת אִישׁ וָאֵל'.[73] כאשר עלה החשש מנעילת שערי העלייה ממרוקו (עם שחרורה מעול צרפת) שב אלתרמן ותבע עלייה חופשית, תוך כדי שימוש בקול התוכחה המקראי המאיים: הוא תיאר את שער העלייה שבעצמו 'שׁוֹאֵל אֵיךְ דּוֹר שֶׁל לוֹחֲמִים וְשֶׁל בּוֹנִים, / אֵיךְ דּוֹר אֲשֶׁר שָׂרָה עִם שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן / שִׂלֵּב, בְּהַגְשָׁמַת חֲזוֹן הַחֲזִיוֹנִים / שֶׁל תְּחִיַּת עָם, תַּבְלִין כָּזֶה שֶׁל חֵטְא'.[74] תיאור חריקת השער כ'נוקמת ונוטרת' ממחיש את נוכחותו המאיימת של 'אֵל קַנּוֹא וְנֹקֵם'[75] ומכונן את הפוליטיקה כמושא לשיפוט תאולוגי עתידי. תורמת לכך הרמיזה לתיאור האל כ'פּוֹקֵד עֲוֹן'.[76] הניגוד מחודד באמצעות הצגת בני הדור כגיבורים וכשותפים למימוש חזון התחייה הלאומי (כמו יעקב ששָׂרה 'עם אלהים ואנשים'[77] וכמו יהושע שהעמיד את השמש בגבעון), שמטרתה לא רק לפארם אלא בעיקר להגדיר את מדיניות העלייה הסלקטיבית כטעות לא נסלחת. בכך הרטוריקה התאולוגית מגויסת נגד שיקולי הפוליטיקה הפנימית ומגבלות התקציב, וקוראת לחשיבה במונחים של תחייה לאומית רחבה.

אלתרמן ויתר על היומרה המוסרית־רוחנית המלאה הטמונה בנבואה המקראית. שם, עמ' 205. בהמשך לכך, גידי נבו התמקד ב'שיר הנבואי' הלאומי של אלתרמן והרחיב את הדיון מתוך הדגשת הממד הפואטי של כתיבה זו: 'רוטטת פאתוס', חותרת אל הנשגב, ומאופיינת בפניות חגיגיות, ציווי, השבעה וזעם, שתפקידה 'חישול לאומי'. ראו: גידי נבו, **לאור המציאות: שירתו העיתונאית של נתן אלתרמן**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2018, עמ' 83, 86. אולם אפשר להעיר על הגישות האלה: ראשית, רבים ממאפיינים פואטיים אלה (כגון פאתוס ופניות חגיגיות) רווחים גם בשירתו הלירית (**בּוֹכִים בַּחוּץ** לדוגמה), ולכן אין בהם לבדם כדי לאפיין בייחוד את שירתו הפוליטית כ'נבואית'. שנית, השימוש במונח 'נבואי' המוצע כאן נובע בראש ובראשונה לא מהתייחסות לאירועי עתיד אלא מהביקורת המוסרית־רוחנית־פוליטית המנוסחת באמצעות רמיזה מפורשת לדברי הנביאים המקראיים. אם כן, הממד הנבואי בשירתו של אלתרמן חלקי וממוקד; אין הוא משחזר את יומרת הנבואה המקראית השלמה (דוגמת תחזית עתידית או התגלות) אלא הוא אמצעי רטורי־תאופוליטי שמטרתו למקד את הביקורת הפוליטית תוך כדי הסתייעות בסמכות מוסרית עליונה.

70 אלתרמן, **הטור השביעי**, ב, עמ' 63.

71 שם, עמ' 64.

72 שם, עמ' 62.

73 שם, עמ' 64.

74 הנ"ל, **הטור השביעי**, ה, עמ' 485.

75 נחום א ב.

76 שמות כ ד.

77 בראשית לב כט.

עימות בין העקרונות התאופוליטיים של שיבת ציון למדיניות הממשלה חוזר בהקשרים רבים, כמו שמודגם בטור 'ריצתו של העולה דנינו', המתאר מקרי ביזוי של מועמדים לעלייה על ידי הסוכנות היהודית: 'בְּכָל אוֹתָם חַזְרֵי מִיּוּן, עוֹמְדָה בְּלִי נִיד / שִׂיבַת צִיּוֹן וְהִיא יוֹם יוֹם מָכָּה פָּנִים / בְּיַד חֶקֶה נוֹחָה וּפַחְדָנִית'.[78] שיא הביקורת מתואר כאשר דנינו, החושש מגילוי צליעתו במבחן ההתאמה, זוכה להתערבות אלוהית: 'וְאֵל עֶלְיוֹן שָׁמַע! וְכֹה אָמַר לוֹ אֵל: / רוּץ, רוּץ, עַבְדִּי דָּנִינוֹ... רוּץ כִּי לֹא תִמְעַד. / אִתְּךָ אֲנִי! אִם זֶה הַחֹק לְיִשְׂרָאֵל, / יָכוֹל נוּכַל לוֹ שְׁנֵינוּ כְּאֶחָד! // [...] רוּץ, רוּץ וְאַל תֵּחָת'.[79] החוק הישראלי שמוגדר 'חֶקֶה נוֹחָה וּפַחְדָנִית' נזכר כאן כניגוד חריף לחוק האלוהי, הנרמז בפסוק 'כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב'.[80] הבטחת האל להשעות את החוק הפוליטי נתמכת ברמיזות מרובות: מצד אחד לדברי העידוד של כלב לפני הכניסה לארץ ('יָכוֹל נוּכַל לָהּ'),[81] ומצד אחר להבטחת ההגנה הנבואית ('כִּי תַעֲבֹר בַּמַּיִם אִתְּךָ אָנִי').[82] צפיפות ציטוטים אלו מגיעה לשיאה בהכתרת המושפל כבחיר האל ('עַבְדִּי דָּנִינוֹ', על משקל 'עַבְדִּי יַעֲקֹב'),[83] תוך כדי קישור ישיר לסוגיית העלייה וההבטחה לשיבה מן הגלות. המונחים התאופוליטיים נזכרים לרוב כאשר המשורר שולל שלילה גורפת כל עמדה פוליטית ממסדית שאינה עולה בקנה אחד עם עקרון הצדק והמוסר של האנושות, שאלתרמן הגדיר אותו חוק אלוהי מוחלט.[84]

אלתרמן התערב באופן פעיל גם במחאת אנשי ההתיישבות על מדיניות שהפלתה לרעה את הפריפריה ובאה לידי ביטוי בהיעדר חיבור של יישובי הספר לרשתות מים, חשמל וטלפון, באי־מימון השמירה על היישובים וכן בהלנת שכרם הממושכת של המתיישבים. בטור 'אל ראש התור' (17 בספטמבר 1954) הוא הגדיר את הליקויים המנהליים הללו 'אַבְסוּרְדִים כֹּה עַזִּים וּמְשֻׁרָשִׁים / עַד שֶׁכְּמַעַט שִׁיטָה וּמְדִינִיּוּת הֵם'[85] וראה בהם 'עִוְלָה מרה'. אלתרמן הציב את הסכסוך במונחים דתיים, ובתוך כך הוא תקף את הצביעות האידאולוגית: 'אִם כְּחָדְשֵׁי מַחֲצִית שָׁנָה (זוֹ הָעֲבָדָה!) / דּוֹרֵשׁ אָדָם שְׂכָרוֹ [...]/ אַל נְשׁוֹחֵחַ עַל קְדֻשַּׁת הָעֲבוֹדָה, / מוּטָב כִּי נְדַבֵּר קְצָת עַל חִלּוּל הַקֹּדֶשׁ'.[86] המשורר הצביע על עימות חזיתי

78 אלתרמן, **הטור השביעי**, ב, עמ' 57.

79 שם, עמ' 58.

80 תהלים פא ה.

81 במדבר יג ל.

82 ישעיהו מג ב.

83 ירמיהו מו כז.

84 עימות דומה בין חוק פוליטי חולף לחוק במעמד מוסרי־תאופוליטי עליון מתואר בטור 'אמא כבר מותר לבכות', המביע שבח למעפילים אשר בתעוזתם הצליחו להתגבר על ההגבלות ועל המכשולים הבין־לאומיים שהוצבו בפני העלייה הבלתי לגלית לאחר מלחמת העולם השנייה. אלתרמן כונן את ההיירכייה הזאת במטבע לשון תמציתי ומכריע: 'וְהַחֹק יְנַצַּח אֶת הַחֹק'. אלתרמן, **הטור השביעי**, א, עמ' 25. משפט זה מציג את החוק המוסרי של שיבת ציון כמקור סמכות עליון, אשר מבטל את תוקפו של החוק המדיני והלא מוסרי.

85 הנ"ל, שם, ב, עמ' 92.

86 שם, עמ' 94.

בין העיקרון המקודש (צדק חברתי וקדושת העבודה) למדיניות המטמאת אותו. בהקשר של תנועת העבודה - שאידאולוגיית החלוציות שלה העניקה יוקרה סמלית לחקלאות – תיאר אלתרמן את ריקון המונח 'קדושת העבודה' ממשמעותו המקורית בשל ניצול מניפולטיבי ומתמשך, שהלכה למעשה הוא חילול של אותם ערכים 'קדושים' שהתנועה ניסחה והייתה מחויבת להם.

מעמדה המקודש של ההתיישבות באזורי הסְפר, הן כעיקרון ביטחוני הן כערך מוסרי עליון, באה לידי ביטוי מובהק בדרך שתקף אלתרמן כל פגיעה בה, ללא הבחנה בין גורמים פנימיים (מדיניות הממשלה) לגורמים חיצוניים (פעולות איבה). הטור 'בחודש האביב' (8 באפריל 1955) שנכתב בעקבות הפיגוע במושב פטיש ב־24.3.1955,[87] מרומם את מראות היישוב, תפאורת החתונה, בגדי העבודה הבלויים וצלילי שפות העולים השונות בבחינת 'מַרְאוֹת וְקוֹלוֹת / שֶׁמֵּהֶם לְאֻמִּים נִבְרָאִים בְּצֶלֶם'. הוויית ההתיישבות הראשונית של עולי המזרח מיוצגת כאן כמרכיב הכרחי של בריאת האומה. בהמשך הטור מתואר הציבור אשר 'הִתְעַטֵּף בָּעָשָׁן וְהָיָה לְמִזְבֵּחַ' בעקבות הפיגוע, כאשר מותה של האישה הצעירה, המדומה להעלאת קורבן, מעורר היענות ישירה ואישית של אלוהים: 'עָבַר לֹא מַלְאָךְ [...]/ כִּי אָמַר אֵל בּוֹרֵא לְאֻמִּים: אֲנִי, / אֲנִי אֶעֱבֹר עָלַיִךְ'.[88] האירוע מקושר לבריאת הלאום 'בצלם' (העתקת המונח התאולוגי לתחום הלאומי) וכן ליציאת מצרים, המזוהה עם בריאת הלאום ב'חֹדֶשׁ הָאָבִיב'.[89] בו בזמן נוכחות האל הישירה והמנחמת ('אֶעֱבֹר עָלַיִךְ'), המתקשרת למראות ההרג, רומזת לפסוק 'וָאֶעֱבֹר עָלַיִךְ וָאֶרְאֵךְ מִתְבּוֹסֶסֶת בְּדָמַיִךְ וָאֹמַר לָךְ בְּדָמַיִךְ חֲיִי'.[90] דחיסות לשון תאולוגית חריגה זו נועדה להעניק מעמד של קדושה וייעוד להתיישבות ולנכונות להקרבה עצמית ולסמן אותה כשלב הכרחי בתחיית האומה, בבחינת שחזור סמלי של בריאת העולם ויציאת מצרים גם יחד.

השימוש הדומיננטי בסמנטיקה של קדושה, של ערכים מקודשים ושל נוכחות האל, המושג באמצעות ציטוטים מרומזים ומפורשים מהמקרא, הוא אסטרטגיה רטורית שתכליתה להכפיף את השיח הפוליטי לשיח תאופוליטי מחייב. הכפפה זו מתבצעת בשתי דרכים עיקריות: ראשית, באמצעות הענקת ערכיות עליונה למושאים חילוניים־לאומיים, כגון עלייה והתיישבות; שנית, באמצעות ערעור נחרץ על התנהלות אטומה או עריצה של המדינה כלפי קבוצות מוחלשות, תוך כדי רמיסת עקרונות הומניסטיים שהיו אמורים להיות מקודשים. עימות חוזר ונשנה זה בין השיח התאולוגי לשיח הפוליטי מציב את התאולוגי הן כבסיס לקביעת ערכים מחייבים הן כנקודת מוצא ביקורתית נחרצת כלפי השלטון. יש לראות בכלל ההכרעות הטקסטואליות הללו חלק מוויכוח פוליטי־תרבותי

87 ורדה פרידמן (1932-1955), בת כפר ויתקין, נענתה לקריאתם של בן־גוריון ומשה דיין לסייע לעולים מפרס ומכורדיסטאן והתנדבה בתור מדריכה סוציאלית במושב פטיש. היא נהרגה בהסתננות פאדיונים למושב ערב חתונה במקום.

88 אלתרמן, **הטור השביעי**, ב, עמ' 45.

89 שמות יג ד.

90 יחזקאל טז ו.

רחב שניהל אלתרמן עם הממסד המדיני, אשר התמקד עקרונית בהקצאת משאבים – הן כלכליים (תקציבים לעלייה ופיתוח פריפריה) הן סמליים (הכרה בבכורה האידאולוגית של ההתיישבות העובדת וכלל העולים) – לטובת גורמים אלה.

המדינה כדת – ביקורת המדינה הטוטליטרית

התגברות התופעות המאפיינות את המדינה הטוטליטרית בשנות החמישים, ובמרכזן משפטי הראווה הפוליטיים שהתקיימו בפראג בשנים 1952-1953, מתווספת לדוגמאות קודמות של דיכוי המשטר הסובייטי – לרבות משפטי מוסקווה (1936-1937) ומדיניות ה'טיהורים' הנרחבת שכוונה הן כלפי אינטלקטואלים, רופאים וסופרים שנחשדו באי־נאמנות, הן כלפי בכירים בממסד המפלגתי שביקש סטלין לסלק. משפטי פראג היו שיא חדש מבחינת סגנון ההאשמות ומעמד הנאשמים – מרביתם היו יהודים, והבולט מהם הוא רודולף סלנסקי, מזכיר המפלגה הקומוניסטית של צ'כוסלובקיה – והם הואשמו ב'קשר טרוצקיסטי־טיטואיסטי־ציוני בשירות האימפריאליזם האמריקאי'.[91]

אלתרמן עקב מקרוב אחר משפטי פראג ואחר הדיווחים על אודותיהם בעיתונים, ובייחוד ב**על המשמר**, שנתן בימה לעמדתם של אישים מרכזיים במפ"ם; אלה המשיכו להאמין באמִתות ההאשמות ובתקינות ההליך המשפטי (אף שרוב הנאשמים נידונו למוות והוצאו להורג) ומצאו לנכון למחות רק על שרבוב שמה של הציונות לפרשה. תגובותיו של אלתרמן לעמדות אנשי מפ"ם, ובעיקר התייחסויותיו החריפות אל המשטר הסובייטי, משקפות את יחסו החשדני והביקורתי כלפי מנגנוני כוח שעשו מעצמם בעלי מעמד עליון, כמו דתי, תוך כדי הפרה גסה של כללי המוסר האנושי, שלילת החירות האזרחית ועיוות מוחלט של המונח 'אמת'. המשטרים הטוטליטריים במאה ה־20, בעיקר בגרמניה ובברית המועצות, חידדו אצל אלתרמן את התפיסה שזיהתה במדינה מנגנון דורסני שאינו משרת את העם, ואפילו לא את האידאולוגיה המוצהרת שלו, אלא פועל למימוש אינטרסים פוליטיים צרים של אנשי השלטון. רתיעתו העקרונית של אלתרמן ממסגרות מדיניות כוחניות התעוררה כל אימת שנתקל בהפרה יסודית של זכויות האזרח, ומשפטי פראג סיפקו הזדמנות מכרעת לעמוד על רתיעתו מהפיכת הרודנות ל'דת חילונית' ועל נקודת המבט התאופוליטית שלו, המציבה את המוסר כסמכות עליונה.

91 הביטוי נזכר בעיתונות הישראלית ביום שישי 21.11.1952. באותו יום דיווחו עיתוני הבוקר בישראל על פתיחת משפטי פראג, שהחלו יום קודם לכן, ב־20 בנובמבר. **קול העם**, עיתון המפלגה הקומוניסטית, אימץ את נוסח כתב האישום הרשמי מפראג כעובדה מוגמרת והמשיך להשתמש בביטוי זה ובדומים לו כל ימי המשפט כדי להצדיק את הטיהורים. **דבר** השתמש בביטוי בדרך כלל כדי להמחיש את צביונו האנטי־יהודי והאנטי־ציוני של המשפט. **בעל המשמר** עורר הביטוי זעזוע עמוק בשל מעצרו של מרדכי אורן, מנהיג מפ"ם, שהוכנס לתוך אותה 'קנוניה' ציונית כביכול. השימוש בביטוי נמשך באינטנסיביות בעיתונות בשבוע המשפט (20.11.1952-27.11.1952) עד ההוצאות להורג ב־3.12.1952.

יעקב טלמון קבע בספרו **ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטליטרית** כי המנטליות המשיחית – הכוח המניע של אידאולוגיות מהפכניות מאז המהפכה הצרפתית – מתגלגלת במהירות לכפייה ולריכוזיות. טלמון ניסח את העיקרון הזה: 'קללה רובצת על כל אמונות גאולה מדיניות: מקום לידתן במאוויים של אצילות השרויים בלב האדם, אבל סופן להתנוון ולהיות כליה של עריצות'.[92] על רקע משפטי פראג הרחיב טלמון את הדיון במאמרו 'יהודים בין ימין ושמאל' ושאל: 'איך זה קרה שמקץ ארבעים שנות משטר מהפכני, שתָלו בו תקוות משיחיות מרנינות נפש, ואשר לניצחונו ולביסוסו תרמו היהודים תרומה עצומה ומכרעת, משטר שחרת על דגלו את סיסמת השחרור של כל אדם ושבט, [...] כיצד אירע שכעבור דור אחד בלבד עורך משטר זה מסע שמד נגד סופרים יהודים, מתכנן תכנית גירוש המונית, מניח לאווירה אנטישמית ונוקט מדיניות עוינת לגבי מדינת ישראל?'.[93] תשובתו, אף שנוסחה במונחים פסיכולוגיסטיים, התמקדה במבנה הכוח המשטרי: כאשר כוח לא מוגבל ניתן בידי אדם אשר נושא תודעת ייעוד ובשורת גאולה, אין הוא יכול שלא לראות ב'הרהורי לבו האנוכי והשאפתני את קול שר ההיסטוריה'; כך מאמץ ההגשמה האידיאליסטי מתרוקן מתוכנו ונהיה 'מלחמה על כוח בין מתחרים על כוח',[94] והדבר מעורר אדישות ניהיליסטית בקרב הנשלטים.[95]

תגובותיו של אלתרמן למשפטי פראג, ובייחוד לפולמוס שניהל עם עמדות אנשי מפ"ם (דוגמת מרדכי בנטוב ורשימותיו **בעל המשמר**), התבססו על הרגשה כי מדינות עלולות להיעשות מכשיר דיכוי שלטוני נטול מעצורים, שאינו מחויב עוד לערכים הומניסטיים ואף לא לאידאולוגיה המוצהרת שהוא נועד לכאורה לממש. לדעתו את המשטר הסובייטי מאפיינים לא רק 'האמצעים הקשים' שהוא משתמש בהם אלא 'הַחֶשְׁכָה.../ שֶׁבָּהּ הָאֶמְצָעִים הַלָּלוּ פּוֹעֲלִים./ הַחֶשְׁכָה הַמִּשְׁטַרְתִּית הַחֲשָׁאִית הַמְּהֻלָּלָה/ שֶׁסְּבִיב מְכוֹנָתָם שֶׁל הָאֵלִים./ זוֹ הַמְּכוֹנָה שֶׁבֶּנְטוֹב מַאֲמִין מֵרֹאשׁ/ שֶׁאֵין הִיא עֲלוּלָה לֵרֵד כָּלִיל מִן הַפַּסִּים./ שֶׁאֵין לְתָהוֹת עָלֶיהָ וּבְמֻפְלָא לְדָרֹשׁ/ אוֹ לְפַקְפֵּק בְּטִיב הַמַּעֲשִׂים וְהָעוֹשִׂים./ [...] לֹא הַמַּטָּרָה כִּי אִם הַמִּשְׁטָרָה/ הִיא שֶׁקִּדְּשָׁה, בְּעָצֶם,/ אֶת הָאֶמְצָעִים'.[96] דימוי המשטר למכונה דורסנית אשר נתמכת על

92 יעקב טלמון, **ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטליטרית**, דביר, תל אביב 1955, עמ' 233.

93 הנ"ל, **אחדות ויחוד – מסות בהגות היסטורית**, שוקן, ירושלים ותל אביב 1965, עמ' 264.

94 שם, עמ' 267.

95 טלמון שב ועסק בספרו המאוחר בסוגיית הסתאבות המחשבה המהפכנית ברגע שהיא מקבלת מעמד של 'דת חילונית' ונהיית משטר דיקטטורי: 'לאומיות וסוציאליזם על כל גווניהם, ניסוחיהם ושלוחותיהם היו הכוחות בעלי ההשפעה החזקה ביותר בעולם במאתיים השנים האחרונות. ראויים הם שייקראו דתות, או אם נרצה – דתות חילוניות'. Jacob Talmon, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution*, Secker & Warburg, London 1981, pp. 548-549. טלמון הציג את השניוּת הטרגית של כוחות אלה, שכן 'נושאי הלאומיות והסוציאליזם [...] נענו לחלום של חירות מתוך אותה החרדה שאנו קוראים גאולה מצד אחד, ונענו לאינסטינקט החומס של תוקפנות ושליטה מצד אחר'. באמצעות סמלים ומיתוסים אלה הם הפעילו 'השפעה היפנוטית על בני אדם', ועל כן 'עוררו מעשים של הקרבה אשר נמצא להם הקבלה רק במעשי הזוועה שהם ביצעו', שם.

96 אלתרמן, **הטור השביעי**, א, עמ' 347-348.

ידי משטרה חשאית שאינה נתונה לפיקוח החוק, ואשר רואים בה הוויה אלוהית שמונעת את חירות המחשבה והדעת (כך נרמז במילים 'בגדול ממך אל תדרוש'[97]), מגלם את העיוות של ערכי החברה האנושית. זהו שלטון שמטרתו הראשונה במעלה היא שמירה על כוחו: 'צִדְקוֹ שֶׁל הַשִּׁלְטוֹן/ הוּא הַשִּׁלְטוֹן עַצְמוֹ'.[98] דוגמה בוטה לכך מצא אלתרמן בהדחתו, במשפט הראווה הקצר שנערך לו ובהוצאתו להורג של לברנטי בֶּרְיָה (Берия), שר הפנים בממשלת סטלין ואחראי ישיר למדיניות ה'טיהורים' שהדיווח עליו נמסר בעיתון המפלגה הקומוניסטית **פרבדה** בהודעה של שלוש שורות. זו תגובתו: 'אָמַרְנוּ כִּי יֵשׁ בָּהּ הֶכְרֵח, בְּאוֹתָהּ תְּמוּנָה/ שֶׁל דִּין/ וְעֵדֵיוֹת/ וְהוֹדָאוֹת מֵרֹאשׁ –/ וְלוּ רַק כְּדֵי לְהַרְבּוֹת הַמּוֹפְתִים וְלִהְיוֹת מִשְׁעָן לָאֱמוּנָה/ אֲשֶׁר לְכָל קוֹרְאֵי קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ.// [...] חָשַׁבְנוּ צֹרֶךְ יֵשׁ בְּכָל הַתּוֹסָפוֹת הָאֲמוּרוֹת:/ אַךְ זִלְזַלְנוּ בְּכֹחַ הַדָּת שֶׁדָּיָהּ בְּשֶׁלֹּשׁ הַשּׁוּרוֹת.// שׁוּרָה וְשׁוּרָה/ וְאַתָּן עוֹד שׁוּרָה/ הַיּוֹצְאוֹת זֹאת הַפַּעַם מִפִּי הַגְּבוּרָה/ אַחֲרֵי הַיְרִיָּה וְאַחֲרֵי הַקְּבוּרָה'.[99] במדינה שהשלטון כונן את עצמו כדת חילונית אשר דורשת מהאזרח צייתנות מוחלטת הליכי הצדק והמשפט השגרתיים מזויפים ומבוימים. מאחורי מראית העין של 'דמוקרטיה עממית' ואידאולוגיה מהפכנית של קִדמה ואחווה אוניברסלית, נחשף מערך כוחני כאילו תאוקרטי, המעניק לרודנות מעמד קדוש ומוחלט שאינו נתון לביקורת. מהלך זה של חשיפת הפן התאולוגי של המרחב הפוליטי – באמצעות אוסף דימויים שחושפים אמת מוסתרת על אודות היחסים החברתיים והפוליטיים – נזכר גם בביקורתו של אלתרמן על **רשימות אסיר פראג** אשר כתב מרדכי אורן, ממנהיגי מפ"ם; הוא הבהיר את התפכחותו של אורן מ'תמונת אלוהות שמקדם', לאחר שהתגלתה לו 'אלוהותו הנערצת [של סטלין] כמכונת שקרים וסילוף'. אלתרמן תיאר את תומכי המשטר בתור 'מאמינים' שראו בסטלין את 'גואלה של האנושות' והרחיב את הדימוי על פי לשון התפילה: 'שבועות אמונים שנשבעו בכל יום תמיד [...] בקידות ובהשתחוויות',[100] ובכך הציג את התאולוגיזציה העקבית של הפוליטיקה כחלק מהפולמוס שנועד לערער את אמונתם של אנשי מפ"ם בצדקתו הוודאית של המשטר הסובייטי. מלבד הפולמוס המידי, שיקפו תגובותיו את חששו הקבוע בנוגע לעריצותם של משטרים ולהסתאבותן הידועה מראש של אידאולוגיות משיחיות (כמו שפירט טלמון); הן המחישו את עמדת המחאה התאופוליטית שלו גם בנוגע לריבונות ולמופעיה במדינת ישראל, ברגעים שהיא איימה 'לירד כליל מן הפסים'.[101]

אם כן, השימוש התאופוליטי של אלתרמן מתחלק לשני מוקדים רטוריים מנוגדים; אלה משרתים מטרות שונות: הרטוריקה הפתטית והרטוריקה האירונית. הרטוריקה הפתטית נדרשת כאשר אלתרמן פונה אל הלשון התאופוליטית כאל מאגר של ערכים מוחלטים

97 בראשית רבה ח ב.

98 אלתרמן, **הטור השביעי**, א, עמ' 350.

99 הנ"ל, **הטור השביעי**, ד (עורכת: דבורה גילולה), הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשע"ג, עמ' 212. הטור רומז ללשון הקדושה: 'קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת מְלֹא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ', ישעיהו ו ג.

100 שם, עמ' 311. 'בטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית' – מתפילת שחרית של שבת.

101 בעניין תגובתו של אלתרמן לעמדת מפלגות השמאל בהקשר זה, ראו: נבו, **לאור המציאות**, עמ' 47-49.

לאומיים ולחלופין אוניברסליים – אשר המדינה מחויבת להם והם אמורים לשמש חלופה לעריצות השלטון. לעומת זאת, הרטוריקה האירונית משתמשת באותו מאגר לשוני כדי לחשוף ולבקר את ניכוס וסילוף מונחי הקדושה על ידי השלטון הרודני.[102]

תאופוליטיקה אנטי־ממלכתית

הביקורת ראתה במחזור שירי **עיר היונה** מקשה אחידה של שירת הלל למדינה ולפרויקט הציוני, שירה משיחית, אסכטולוגית,[103] ובכלל זה שירים שמעלים על נס את הקיום הטרום־מדיני של היהודים בגלויותיהם. אלתרמן זיהה את ייחודו של עם ישראל דווקא בנוודותו הנצחית ובריחוקו מכל סממן של כוח (להבדיל משאר אומות העולם), ממלחמות וממלכתיות. ניכרת כאן זיקה עמוקה בין עולמו הלירי־אסתטי של אלתרמן ובין שירתו הפוליטית: דמות ההלך (המרכזית ביצירתו המוקדמת, כגון **בכּוֹכָבִים בַּחוּץ**) משמשת מפתח להבנת הערצתו לאומה המסרבת לאבד את צביונה הנוודי. סירוב זה להיקשר לריבונות ולטריטוריה מסוימת נחשב אמצעי לשמירת הייחוד, מתוך ודאות כי אימוץ ההיגיון הכוחני עלול להאפיל עליו. עם זאת, אין מדובר רק בדיון היפותטי. המחזור משקף את הבנתו של המשורר את התמורה המהותית שחווה העם היהודי עם הקמת המדינה ומלחמת העצמאות. תמורה זו, שאלתרמן מברך עליה בחלקים נרחבים משירי **עיר היונה**, נחשפת בו בזמן כאיום ממשי על זהותו ועל ייעודו ההיסטורי של העם:

> וְזֶה לַיְלָה חָדָשׁ בּוֹ נִקְבָּע מַהֲלַךְ/ תּוֹלְדוֹתֶיהָ עַל פִּי חֻקָּתָהּ שֶׁל מַתֶּכֶת/ וְעַל פִּי מַשָּׂאָם הֶעָרִיץ וּמָפְרָךְ/ שֶׁל כֵּלִים עֲשׂוּיִים בְּצַלְמָהּ שֶׁל מַמְלֶכֶת, –// [...] עִם כְּנַף דֶּגֶל עַל פְּנֵי רְכָלְתָּהּ וִיבוּלָהּ,/ עִם טְבִיעַת דְּמוּת דְּיוֹקְנָהּ עַל מָגֵן וּשְׁטָר כֶּסֶף./ לַיְלָה קַר, לֵיל תְּמוּרָה, בּוֹ נִפְרַץ עֻגְלָהּ/ וּבְחָרְגָהּ מִתּוֹכוֹ כְּמוֹ פָּג אֵיזֶה קֶסֶם/ שֶׁנִּלְוָה לָהּ עַד כֹּה לְיִחוּד וּסְגֻלָּה.[104]

הסגולה המקראית המותנית בשמירת הברית בין העם לאלוהיו ('וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי וְהָיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל הָעַמִּים')[105] מתפרשת באופן שמדגיש את הניכור בין עם ישראל ובין 'חוקתה של מתכת', כלומר למדינה. פרשנות זו מציבה את הסגולה כחלופה מובהקת להיגיון הפוליטי הריבוני, אשר מכיר בערכם של סממני שלטון, כגון דגל ומטבע, ומרומם את דימוי המדינה ונחיצותה הקיומית. אימוץ מחשבה מדינית זו, הבאה לידי ביטוי בחתירה להקמת מדינה יהודית, נחשב תמורה תאולוגית הרת גורל, המקבילה למעשה לעבודה

102 להרחבה ולדיון מקיף על ההבחנה בין המודוס הפאתטי והמודוס האירוני בשירתו של אלתרמן בתוך 'הטור השביעי' ראו שם.

103 מתי מגד, 'שליחותה של שירה', **למרחב**, 9.8.1957; מירון, 'בין יום הקטנות לאחרית הימים', עמ' 116-117; מיכאל גלוזמן, 'עיר היונה ושיח האדון', **אות**, 6 (2016), עמ' 87-118; ואחרים.

104 נתן אלתרמן, 'ליל תמורה', **עיר היונה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1958, עמ' 110-111. © כל הזכויות ל**עיר היונה** שמורות למחבר ולאקו"ם.

105 שמות יט ה.

זרה מאחר שהיא כרוכה באובדן הסגולה המקורית של עם ישראל ובהשתעבדות מסוכנת למסגרות קיום בעלות צביון עריץ.

חלקו המסיים של השיר חוזר ומבהיר את הניגוד בין רוח העם למסגרת המדינית החדשה: 'בְּלֵיל מָצוֹר, בִּהְיוֹת הָרֵי/ אוֹיֵב מִמּוּל וְיָם מִגָּב,/ עָמַד הָעָם וַיִּבָּרֵא/ לְחִיּוֹת בְּאוֹר חַיֵּי צָרָיו'.[106] ניסוח זה רואה במדינה אילוץ שנובע מצורכי הגנה עצמית, ולא מטרה בפני עצמה. מדינת ישראל איננה 'ראשית צמיחת גאולתנו',[107] אלא מעין רע במיעוטו, שמאפשר להתגונן מאויבים אך אין להתעלם ממחירו המוסרי: 'בְּגוּפוֹ הַיֵּשׁ/ לְהֵאָחֵז לָעַד בְּמָחִיר/ חֵטְא תַּחַת חֵטְא וְאֵשׁ מוּל אֵשׁ'.[108] בכך הקיום המדיני החדש גוזר על העם היהודי לנטוש את עקרון הצדק המקראי 'עין תחת עין' (כלומר מידתיות במשפט) ולאמץ את עקרון הכוח, האלימות והלוחמנות, המאפיינים 'חברה החיה על חרבה'. קשה להגדיר את העמדה הזאת של אלתרמן התפכחות, שכן היא המשך עקבי לחשדנותו המתמדת בנוגע לשלטון ולעריצות מערכות הכוח. אף שאלתרמן ראה בתוצאות מלחמת העצמאות הישג היסטורי, הוא לא השתחרר מהרתיעה העמוקה מפני ההוויה הממלכתית.

במקומות רבים בשירי **עיר היונה** ניכר שילוב מורכב בין טון אלגי – המשקף ביקורת על המעבר ממעמד עם הסגולה למעמד ריבוני של מדינה ככל המדינות, תוך כדי הדגשת האובדן הכרוך בוויתור על הנבדלות המהותית – ובין תביעה פוליטית־תרבותית נחרצת. בהקשר זה המשורר מקבל עליו תפקיד של מבקר מוסרי, אשר מבטא דרישה עקרונית לשינוי המחשבה התרבותית־פוליטית בישראל, כדרך להבטיח את שימור ייחודה המהותי של האומה ואת נבדלותה, גם כחלק מן המציאות הריבונית:

> עֵת כִּי יָקוּם עָלַי מַסָּד/ הָעָם הַזֶּה וְשֹׂרֵשׁ יַדּ/ לוּ יִשָּׁמֵר בּוֹ, גַּם בַּסַּד,/ טִיבוֹ הַזָּר שֶׁאֵין לוֹ אָח.// טִיבוֹ הַזָּר, אֲשֶׁר חָרַג/ מִמְּגִדָּרוּת, אֲשֶׁר הָיָה/ גֵּרְעִין תֹּבֶל אַחֶרֶת, זַג/ שׁוֹנֶה וָעֵז שֶׁל הֲוָיָה,/ לְאֹם אַחֶרֶת יָמִים, בְּלִי תַּג/ הַמַּמְלָכָה וְהַחַיָּה.// לוּ יִשָּׁמֵר בּוֹ מֶסֶךְ הַפְּלָאִים/ שֶׁנִּתְאַחוּ בּוֹ צַלְמֵי אִישׁ וָעָם,/ עָמְדוּ חָשׂוּף כְּגוּשׁ חֻמַּת חַיִּים/ אֶל מוּל בּוֹרְאוֹ בְּלִי סְגוֹר וְחַיִץ קָם,/ הֱיוֹת סְמָלָיו לֹא פֶּסֶל מַסֵּכָה/ לְפִי הָמוֹן, זָכְרוֹ כִּי יְסוֹדוֹ/ מִתַּאֲוַת הַדִּרוֹר בְּרֹאשׁ דְּרָכָיו/ וּמִמִּשְׁפַּט הַצֶּדֶק שֶׁעוֹדוֹ/ קָם וּבוֹקֵעַ יָם. אֶל זְבוּל אַחֵר/ בָּאִים חַיָּיו. לוּ יֵרָאֶה הוּא נָצַח/ בֵּין הָעַמִּים כַּהֵלֶךְ וְכַגֵּר/ אֲשֶׁר שָׂמָיו קָמִים אִתּוֹ בַּפֶּתַח.[109]

אחרית הימים נזכרת פה לא כהתגשמות חזון משיחי או פוליטי־טריטוריאלי אלא כביטוי לקיום החוץ־היסטורי והחוץ־מדיני של עם ישראל. היא קשורה לא לאסכטולוגיה עתידית אלא ליכולת לחיות חיים דתיים מלאים בלי להמיר את מרכזיות החוויה הדתית בחלופות כלשהן – פוליטיות, מדיניות, כלכליות או טריטוריאליות. תפיסה זו שוללת השתקעות

106 **שם**, קיז.

107 הביטוי לקוח מהתפילה לשלום המדינה שנאמרת בבתי הכנסת ביום העצמאות וחוברה ככל הנראה בידי הרב הרצוג, רבה הראשי הראשון של מדינת ישראל.

108 **שם**.

109 אלתרמן, 'ליל תמורה', עמ' 119.

בהוויות העולם הפוליטי אשר מרחיק את העם היהודי ממהותו כהלך וגר, ומתאוות החירות המוחלטת שלו: חירות מכבילות לערכים לאומיים הממירים את הערך העליון – הקִרבה לבורא; בראש ובראשונה חירות מעבודת האלילים הפוליטית ומסמליה, הנחשבים סגידה פטישיסטית ל'פֶּסֶל מַסֵּכָה'[110] – מונח זה מייצג את האיסור המקראי על עבודת אלילים.

מתוך הכרה מפוכחת בעריצותה של הממלכה ('חיה') פיתח אלתרמן שיח תאופוליטי שהעתיק את מוקד הגאולה והישועה מהממד המדיני־אקטואלי אל הרובד הרוחני. גישתו האדירה את הקיום הטרם־מדיני והגלותי ודחתה כל חזון משיחי או אסכטולוגי המכוון למימוש לאומי־פוליטי. בכך הוא ביצע היפוך לשיח התאופוליטי הציוני המקובל: הוא הציע חלופה אתית־רוחנית לקיום הלאומי באמצעות הדגשה כי החירות הרוחנית עדיפה מן הריבונות המדינית, אף שהיה ברור לו כי שתיהן נחוצות, אך לא בהכרח עולות בקנה אחד זו עם זו.[111]

אלתרמן ראה בהקמת המדינה לא רק מימוש התקווה ל'חזרה להיסטוריה', כמו שסברו רבים מהאידאולוגים הציונים, אלא כניסה חסרת ברֵרה אל תחום הכוח והכוחניות. לא היה דבר שהרתיע אותו יותר מהשאיפה להיות עם ככל העמים משום החשש שמא תיתן נורמליזציה כזאת הכשר לעריצות הפוליטיקה. שיריו מאמצע שנות החמישים מגדירים את סכנותיה של מדינה ריבונית מתוך מודעות לניגוד בינה ובין ההוויה הלאומית האידאלית – שהייתה בעיניו גלותיות נטולה ריבונות:

> יֵשׁוּת־לְאֹם פְּלִאִית וַחֲדָשָׁה/ וְלֹא נִשְׁנִית. אֻמָּה אֲשֶׁר פָּנֶיהָ/ קָמִים כְּפְנֵי הָאִישׁ וְהָאִשָּׁה/ וְלֹא כְּפְנֵי מַלְכוּת וַהֲמוֹנֶיהָ./ אֻמָּה אֲשֶׁר טִיבָהּ וּפְרוּשָׁהּ/ וּמַשָּׂאָה וְכֹחַ מְנִיעֶיהָ/ שֶׁגּוּ מִכֹּל: נִמְחָה מֻנָּח כְּלִיל/ צַלְמָם שֶׁל הַמְּכוֹנָה וְהָאֱלִיל.// [...] אֻמָּה אֲשֶׁר לֹא פֶּסֶל וְהֶמְנוֹן/ הָיוּ לָהּ כְּלֵי קִבּוּל בְּשׂוֹא תְּרָפֶיהָ/ בִּידֵי הַשַּׁלִּיטִים וְהֶהָמוֹן./ [...] הֶלֹא לַהֶבֶל סָחְנוּ כִּי בְּקֶהַל־/ עַמִּים הָיְתָה הִיא עַם־לֹא־עַם, רַק סֶמֶל/ וּדְמוּת אֵין גּוּף. הַאִם לֹא בָּהּ נִגְאַל/ מָשָׁג הַלְּאֹם שֶׁנִּסְתַּלֵּף [...] עַד הֱיוֹתוֹ דְּמְיוֹן וּמְקֻסָּם שָׁוְא?/ הַאִם לֹא בָּהּ אֶל מְקוֹרוֹ הוּא שָׁב?// הַאִם לֹא בָּהּ נִשְׁמַר הוּא חַי וּמְלֵא/ כֹּחוֹת יְסוֹד, בְּלֹא תַּבְלִיני מַמְלֶכֶת/ שֶׁהֻפְכוּהוּ לַנּוֹרָא בְּכֶלֵי־/ מַשְׁחִית, אֲשֶׁר אִמְּנוּ אוֹתוֹ לְמִלְאֶכֶת/ חִפּוּי עַל עָוֶל וְנִפְנוּף דְּגָלֵי־/ מָדוֹן, אֲשֶׁר שִׁטְּחוּהוּ כְּשִׁיר לֶכֶת/ לִהְיוֹת מַחֲרִישׁ מֵעֶצֶם מַהוּתוֹ/ אֶת קוֹל חַיֵּי אֱנוֹשׁ וַאֲמִיתּוֹ?[112]

ברוך קורצווייל העיר כי השיר 'ממש אנטי־ממלכתי' מכיוון שמדובר ב'אפותיאוזה על הקיום הלאומי ללא מדינה'.[113] הוא אף הבחין בכך שאלתרמן מנה

110 דברים כז טו.

111 **אפשר להצביע על קווים מקשרים בין שיר זה ולא מעטים כמוהו בשירי עיר היונה**, לשירי **פּוֹכָבִים בַּחוּץ**: השיר 'מעבר למנגינה' לדוגמה מהלל קיום אנושי צנוע, טבעי, ובעיקר אנטי־ריבוני: 'כִּי אֵין לוֹ מָשִׁיחַ וְאֵין לוֹ דְּגָלִים'. אלתרמן, **שירים שמכבר**, עמ' 36. כבר כאן ניכרת הסתייגותו העקרונית של אלתרמן מהשיח התאופוליטי של הימין (כגון שירת אורי צבי גרינברג) ומהאווירה הלאומנית על סמליה וסממניה שהשתררה באירופה ובארץ ישראל ערב מלחמת העולם השנייה.

112 אלתרמן, 'צלמי פנים', **עיר היונה**, עמ' 144–146.

113 ברוך קורצווייל, **בין חזון לבין האבסורדי**, שוקן, ירושלים ותל אביב 1966, עמ' 198.

> את כל סימני הגדולה שבקיום היהודי בגולה. גדולה מזו, כאילו קיומו האנורמאלי של עם ישראל בגולה גאל את מושג הלאום שנסתלף [...]. היינו עם ישראל בגלותו לימד לשאר העמים איך להשתחרר מכבלי האלילות, הלאומנות החומרית, איך להעלות את מושג העם מעל לפולחן הפטישיזם המדיני. וכך קרה שדוקא בו, בעם הנרדף בגולה, נשמר מושג הלאום בטהרתו, וכך היתה באומה זו בגולה הערובה להמשך הקיום של ערכי האדם.[114]

לתיאור מדויק זה ראוי להוסיף את העימות המפורש שקיים הדובר בשיר עם העמדה הציונית המקובלת, אשר שוללת את הקיום הגלותי הנטול טריטוריה ומדינה. לעומת זאת, השיר מציע לראות בסמלי הריבונות ובמנגנוני המדינה עיוות של הלאומיות הראשונית (או של המונח 'אומה'), שכן מנגנונים אלו במוקדם או במאוחר נעשים כפופים לאינטרס פוליטי צר (כגון שימור עצמי).[115] הדגשת עיוותה ההכרחי של הלאומיות הממוסדת, הבחירה במטפוריקה שמקשרת את המדינה לעבודת אלילים (כגון 'פסל' ו'תרפים'), הטענה כי הריבונות מנוכרת לנקודת המבט האנושית האוניברסלית, לקול חיי אנוש – כל אלה ביטאו עמדה תאופוליטית אנטי־ממלכתית שהייתה מהקיצוניות ביותר בשנות החמישים של המאה ה־20. הוויכוח נוגע אפוא לא לצורך בהגדרה הלאומית עבור העם היהודי בעת ההיא אלא לדרכי מימושה במציאות. הרגע שזכה עם ישראל במדינה ובעצמאות היה גם הרגע שהתברר בו כי ריבונותו עלולה להיות לו לרועץ. לפיכך הניח אלתרמן שכדי לאמץ את רעיון הממלכתיות והמדינה יש לראות בגלותיות מקור נגיש של עוצמה אשר יוכל להציל את הקיום הממלכתי מעיוותו הצפוי, ולא עבר דחוי ולא רלוונטי. העמדה הדיאספורית האנטי־ממלכתית שלו נזקקה לשיח התאופוליטי כדי לתקף את העדפת הפן הרוחני של העם היהודי מן הפן הכוחני שיש בו.

סיכום

בעקבות הערותיהם של בלומנברג ואסד בדבר האפשרות לשימוש רבגוני ומנוגד בתאולוגיה הפוליטית (קרל שמיט התעלם מנושא זה) חשף הדיון בשירי 'הטור השביעי' פיצול מובנה בו בזמן בשימוש במינוח התאולוגי. פיצול זה התבטא מצד אחד בקוטב

114 שם.

115 מרדכי שלו הגדיר זאת 'ניגוד בין העצמות היהודית לבין העצמאות היהודית המאיימת עליה'. ראו: מרדכי שלו, "מאבק וסינתזה בין פוסט־ציונות יהודית לבין פוסט־יהדות ציונית ביצירת אלתרמן", בתוך: פנחס גינוסר ואבי בראלי (עורכים), **ציונות: פולמוס בן זמננו – גישות מחקריות ואידאולוגיות** (**עיונים בתקומת ישראל**, סדרת נושא, 1996), עמ' 397, וקבע שעמדתו של אלתרמן 'פוסט־ציונות יהודית'. מדברי שלו עולה כי אלתרמן לא היה רק המשורר ההגמוני ביותר בתקופתו אלא גם המשורר החריג ביותר בתקופתו מכיוון שהוא הקדים את השיח הפוסט־ציוני של שנות השמונים של המאה ה־20.

שמעניק הכשר להקמת המדינה, להנהגה, לכיבוש סיני ולהתחמשות צבאית (למשל שימוש במונח 'גאולה' וייצוג הקמת המדינה בתור נס), ומצד אחר בקוטב ביקורתי־מוסרי שמבטא דחייה נוקבת של המדיניות הישראלית כמנגנון דכאני ושל יחסה לזכויות אדם ואזרח. אזכור שני הקטבים בו בזמן בשיריו מתבררת למשל בהצבת שיר התפעמות מכיבוש סיני בד בבד עם שיר מחאה על רצח אזרחים ערבים ביום פתיחת המלחמה ובד בבד עם שירים שביקרו את המדיניות המעוותת והמפלה לרעה את העולים בעלייה מארצות האסלאם ואת ערביי ישראל. בכל מקרה של הפרת המדינה או רשויותיה את זכויות האדם והאזרח פעל אלתרמן להשמיע קול מחאה ציבורי בלתי נלאה בפני כלל מוקדי הכוח. השיח התאופוליטי שימש משענת יציבה שאפשרה לו לנוע בין רגעים של תמיכה בממסד לרגעים של מתיחת ביקורת נוקבת על המדיניות ועל הקיום המדיני גם יחד.

לעומת גישתו של קרל שמיט, שלפיה התאולוגיה הפוליטית מבוססת על הפיכת הריבון למוחלט ועל דחייה גורפת של הליברליזם המודרני, ניכר כי גישתו של אלתרמן שונה בכמה היבטים עקרוניים:

1. שמיט היה מעוניין 'למצוא ולהנכיח שוב ושוב את המוחלט שאי אפשר לסלקו'[116] וזיהה את המוחלט עם המדינה שנשלטת בידי ריבון אשר משעה את החוק; ואלתרמן לעומתו הבהיר את התגלמותה המצמררת של עמדה זו במשטרים הטוטליטריים (דוגמת מדינות הגוש הסובייטי והמשטר הנאצי), שהריבון מנכס בהם לעצמו מעמד פולחני־דתי אשר כרוך בדיכוי מוחלט של נתיניו ובביטול זכויותיהם. גם אלתרמן היה מעוניין להנכיח את המוחלט, אך הוא זיהה אותו לא עם הריבון או עם המדינה אלא עם רוח האדם החופשית ועם עקרונות קיום הומניסטיים ומוסריים. את העקרונות האלה הוא תיאר באמצעות שיח תאופוליטי כדי להדגיש את מעמדם הלא מותנה ואת אי־כפיפותם לאידאולוגיה כלשהי ולסדר יום פוליטי.
2. אמנם אלתרמן ראה בהקמת מדינת ישראל מטרה לאומית עליונה, אך עמדה זו התקיימה לצד רתיעתו העקרונית מהמדינה וממנגנוניה, כמו שבאה לידי ביטוי נחרץ למשל בשירי **עיר היונה**. מתח פנימי זה הוא המפתח להבנת השימוש במונחים התאופוליטיים (כגון 'גאולה') בהקשר של המדינה הצעירה: השימוש נבע לא מתפיסת זמן אסכטולוגית, אלא דווקא שיקף תפיסת זמן מעגלית ומפוכחת. לרוב הציע אלתרמן יחס אמביוולנטי בנוגע למונח זה, מתוך הדגשת המחיר האנושי הכבד הכרוך בהשגת ריבונות מדינית.
3. אלתרמן הציע את השיח התאופוליטי כבסיס לתפיסה דמוקרטית ליברלית אשר מציבה במרכזה את השמירה הקפדנית על זכויות אדם וזכויות אזרח במיוחד במצבים של קונפליקט בין שלטונות המדינה לקבוצות מיעוט בתוכה. השימוש בשיח תאופוליטי בשירתו נועד לבחון את המדינה ואת הריבונות מנקודת מבט

116 פיני איפרגן, 'תיאולוגיה פוליטית וביקורת המודרניות: קרל שמיט והנס בלומנברג', **תיאוריה וביקורת**, 36 (2010), עמ' 201-219.

מוסרית ולמחות בתוקף על פגיעה בעקרונות יסוד דמוקרטיים והומניסטיים. במקרים רבים היסוד התאולוגי נזכר כסמכות מנוגדת שמוצבת בעימות גלוי עם הסמכות הפוליטית: הערכים התאופוליטיים־ליברליים שבחר אלתרמן מוצגים כניגודים חד־משמעיים למניעים הפוליטיים שייצג השלטון ולשיח הלאומני שנלווה אליהם.

4. מרכזיות השיח התאופוליטי בכתיבתו של אלתרמן מלמדת כי הוא ראה בתרבות העברית הקדומה לא צורת חיים אנכרוניסטית שיש לשמר אלא סוכנות תרבותית מוסרית רב־דורית (מסיפורי המקרא עד ספרי הנביאים). סוכנות זו, המצויה מעבר לכל אידאולוגיה ואינטרס, ידעה בעבר להתעמת עם מוקדי כוח חברתיים ופוליטיים (הממלכה, הריבון, בעלי מעמד חברתי גבוה, אפילו הציבור בכללותו). את המורשת הערכית הזאת אימץ אלתרמן כבסיס לחשיבתו הפוליטית, והיא סיפקה את ליבת לשון המחאה שלו.

כמו שצוין, הופעתה הצפופה, הדחוסה והמרוכזת של לשון תאופוליטית בשירי 'הטור השביעי' בולטת ושונה במובהק מן השימוש בהֶרמזים מקראיים בשירתו הלירית של אלתרמן. בחירה פואטית זו משקפת כמובן את ההבחנה של אלתרמן עצמו בין שני ערוצי כתיבתו: שירתו הלירית והפואטיקה המאופקת והמעודנת שלה נבדלות משירתו הפוליטית ששימשה בראש ובראשונה ערוץ להעברת מסרים קליטים ולעתים בוטים, ויועדה לקהל הרחב, ולא רק לקוראי שירה מיומנים. מכאן נובעת גם ההכרעה לוותר על העידון, לשון הרמיזה, החדשנות הלשונית והאיכות המוזיקלית של שירתו הלירית, ובתמורה לכך להשיג בהירות וכוח שכנוע עבור הטיעון הפוליטי. הרטוריקה התאופוליטית אינה משתייכת למאפייני הליריקה; היא משמשת אביזר ראשון במעלה בשירה הטיעונית המוּנעת לא מיומרה אסתטית, אלא מיומרה מוסרית.

על אודות המחבר

פרופ' יוחאי אופנהיימר הוא חוקר ספרות עברית בחוג לספרות באוניברסיטת תל אביב וראש התכנית הרב־תחומית במדעי הרוח בשנים 2016-2022. מספריו: **מעבר לגדר – ייצוג הערבי בסיפורת העברית 1906-2005**, עם עובד, 2008; **מרחוב בן־גוריון לשאריע אל־ראשיד: על סיפורת מזרחית**, יד יצחק בן־צבי, 2014; **זיכרון הגלות בספרות העברית**, מוסד ביאליק, 2015.

https://orcid.org/0000-0002-9146-5764

קורא כתרנגול
בין 'מעשה מההינדיק' לר' נחמן מברסלב
ובין **סיפור פשוט** לעגנון

צחי כהן

תקציר

במאמר זה נבחנת הזיקה בין 'מעשה מבן מלך שנפל לשיגעון' ('מעשה מההינדיק') המיוחס לרבי נחמן מברסלב ובין **סיפור פשוט** של שמואל יוסף עגנון. על ידי כך אני מבקש להדגים את התפקיד שמילא במידה כזו או אחרת הסיפור החסידי כחוליה מקשרת בין הסיפור העברי המסורתי לספרות העברית החדשה. אף שרק ב־1935 פורסם הסיפור החסידי לראשונה, ככל הנראה הוא היה מוּכר בעל פה בקרב חסידי ברסלב, וסביר כי עגנון, שקיים קשרים עמוקים עם חסידות זו, הכירו.

בנוסף, אני מזהה במאמר מקבילות מבניות ותכניות מרכזיות: בן למשפחה מכובדת המשתגע, רופאים רגילים שנכשלים בטיפול בו ומטפל יוצא דופן אשר מצליח באמצעות הזדהות עמוקה וקשב. מוטיב התרנגול מרכזי בשניהם, וכן התייחסות לפשיטת בגדים, להפרעות אכילה ולצער הורים. אני משווה את שיטות הטיפול של החכם ושל ד"ר לנגזם, המבוססות על הזדהות, על הקשבה ועל בנייה הדרגתית של יכולות חברתיות.

אני עוסק גם בהתייחסויות המטא־פואטיות בשני הסיפורים ('המשל מובן למבינים'; 'סיפורנו הפשוט'), המזמינות הרהור על תפקיד הסיפור עצמו כמרחב טיפול. שני הסופרים מזהים את המספר עם דמות המטפל ורואים בסיפור עצמו כלי לתיקון נפשי. המסקנה היא שעגנון פיתח את הסיפור החסידי לבחינה מורכבת של חברה ונפש, תוך כדי שמירה על התפיסה של הספרות כמרחב טרנספורמטיבי־טיפולי.

מילות מפתח: השוואה ספרותית, מעשה מההינדיק, סיפור חסידי, סיפור פשוט, סיפר טיפולי, ספרות עברית חדשה, רבי נחמן מברסלב, ש"י עגנון

מבוא: הספרות החסידית כחוליה מקשרת בין ימי הביניים ובין הספרות העברית החדשה

שאלת ראשיתה ומקורותיה של הספרות העברית החדשה היא חידה שלא נמצא לה עדיין פתרון ושניתנו לה תשובות רבות זה ארבעה דורות – מאז מחלוקתם הידועה של חיים נחמן

ביאליק שטען כי קיים פער בין היצירה החדשה ליצירה העתיקה[1] ויוסף קלוזנר, אשר דיבר על שממה שקדמה ליצירה החדשה.[2] שניהם ראו ביצירה העברית החדשה חידוש שצמח יש מאין, אי־שם בסוף המאה ה־18 או בראשית המאה ה־19. אחרים אמרו שלמרות היסטוריה עשירה של תקופות פריחה בולטות מאוד בספרות העולם, הספרות העברית החדשה היא בריאה חדשה ומנותקת, שאמנם יונקת משורשי המורשת הקדומה, אולם אינה נמשכת מהם ישירות.[3]

יש שטענו כי השירה העברית של ראשית העת החדשה היא השתלשלות ישירה של מסורת שירה אשר ראשיתה בשירת החול של ימי הביניים שלמעשה המשיכו יהודי איטליה לכתוב אותה גם במאות ה־18 וה־19.[4] או שאכן, צורות ותכנים מסוימים היו פרי השראה ממסורת קדומה, אולם בשירה ובספרות העברית החדשה קיימת אבן בוחן מבדלת שמבחינה בין מסורות קדומות למסורת החדשה.[5]

אבן בוחן החילוניות נקשרת במובהק למאפייני ההשכלה האירופית הכללית, שהתבססה על התפיסה של עליונות הרציונליות. התביעה לבחון כל נושא או רעיון בחופשיות ובכוח השכל ערערה את סמכותה של הרבנות. ואכן, עוד במאות ה־17 וה־18 פיתחו אינטלקטואלים אחדים, בעיקר באיטליה ובהולנד, גישה ביקורתית ונפתחו אל העולם הרוחני האירופי,[6] אולם כמה מהם סבלו מרדיפת הממסד הרבני ומחרם מבני קהילותיהם כמו במקרה של שפינוזה. בהתערער הסמכות הרבנית, ואולי גם בעקבות הקרעים בתוך היהדות במחצית השנייה של המאה ה־18 עם התעוררות התנועות המשיחיות ופרשת השבתאות, נוצרו התנאים שאִפשרו לתנועת ההשכלה לחלחל אל היהדות לקדמה לכיוון ההיפתחות אל העולם הסובב, המקושר עם ערכי החילוניות.

עוד היפוך מרכזי שמאפיין את המעבר מספרות מסורתית ודתית לספרות חילונית וחדשה הוא שינוי מקומה של האסתטיקה כאבן בוחן ומטרה בעיצוב מעשה הספרות. כהתפתחות פנימית או מהשפעה של נורמות של אסתטיקה בתרבויות שכנות,[7] ואולי כאימוץ של הגישה הרומנטית,[8] הלכו ותפסו העיצוב, הסגנון והיופי מקום מרכזי יותר ויותר במעשה הספרות.[9]

1 חיים נחמן ביאליק, **דברים שבעל פה**, דביר, תל אביב 1935, עמ' קסט.

2 יוסף קלוזנר, **היסטוריה של הספרות העברית החדשה**, א, אחיאסף, ירושלים 1952, עמ' 41.

3 עוזי שביט, **שירה ואידיאולוגיה – לתולדות השירה העברית והתפתחותה במאה ה־18 ובמאה ה־19**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1987, עמ' 11-13.

4 דן פגיס, **חידוש ומסורת בשירת החול העברית: ספרד ואיטליה**, כתר, ירושלים 1976, עמ' 2.

5 ברוך קורצווייל, **ספרותנו החדשה המשך או מהפכה**, שוקן, ירושלים 1971, עמ' 16.

6 בנושא זה עסק בהרחבה שמואל פיינר, **שורשי החילון, מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה־18**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשע"א, וראו בייחוד עמ' 139-151.

7 שביט, 'בפתח השירה העברית'.

8 קורצווייל, **ספרותנו החדשה**.

9 ראו: אמיר בנבנג'י, 'בעד המליצה: היסטוריוגרפיה רטורית של הספרות העברית המודרנית', **מכאן**, כ (אפריל 2020), עמ' 141-173.

חטיבת הסיפורים שנוצרה בתנועה החסידית וסביבה מסוף המאה ה־18 היא אחת הגדולות והעשירות בספרות היהודית.[10] הסיפורים החסידיים קיבלו בתנועה החסידית מעמד דתי, ולאחר קשיי התקבלות ראשוניים זכו לעיסוק אינטנסיבי באיסוף, בעריכה ובהפצה, שכן סברו כי הם טומנים בחובם תכנים מוסריים, אם לא מיסטיים. בשל כך השתמרו סיפורים רבים, בכתב או בעל פה.

המקום המרכזי שתפסו הסיפורים בתנועת החסידות הוא תקדים חריג בתולדותיו הארוכות של הספר היהודי. מייסד החסידות רבי ישראל בעל שם טוב היה כנראה אדם בעל רגישות עמוקה למילה ולדיבור, ועל כן בחר בכלי הסיפור והספרות להעברת מסריו. בחירה זו השפיעה על התוכן ועיצבה אותו, שכן תוכן אשר מועבר באמצעות סיפור יוצר קשר עמוק, של דיאלוג, עם השומע, יותר מאלה המושגים באמצעות דרשה. הסיפור פתוח גם לפרשנות רב־קולית.[11]

יצירת הסוגה הסיפור החסידי קשורה לחידושה הרוחני של החסידות, והבחירה באפיק תקשורת זה הייתה ביטוי לחדשנות זו. תכונתו הכפולה של הסיפור, כמשקף רעיון רוחני באמצעות מציאות, מבטאת את האמונה הדתית השואפת לגלות 'ניצוץ אלוקי' בכל מישורי המציאות.[12]

קודם לחסידים השתמשו מקובלים לוריאניים בספרות ההנהגות, כאמצעי הפצה למנהגיהם. מסוף המאה ה־17 נדפסו מעשים אלה בקונטרסים קטנים; אלה הביאו לאוכלוסייה רחבה הוראות והנהגות מתורת הקבלה החדשה. גם בתנועת השבתאות ניכר שימוש דומה בניסיון להפיץ הוראות לחיי המעשה של היהודים.[13]

ל'ספרות השבחים', קובצי סיפורים שעוסקים בדמותו של הצדיק, בנָסים שאירעו בימי חייו ובשיחות שקיים, קדמו קבצים דומים, ספרות הגיוגרפית, על אודות מקובלים, כגון 'שבחי האר"י'. הסיפור החסידי עוסק בדרך כלל במעשה חריג או מָגי שהַצדיק עושה בעזרת כוחותיו המיוחדים, אשר נפלו בחלקו בזכות קשריו עם האל.[14] התערבות זו מצילה בדרך כלל דמות או קהילה ממצוקה. מבחינה מורפולוגית במונחיו של חוקר אגדות העם ולדימיר פרופ (Propp), פעמים רבות מבנה הסיפור הוא במעבר מהיעדר (למשל עצירת גשמים) המוּנע (בידי הצדיק – באמצעות תפילה או מעשה מגי) לעבר פתרון (ירידת גשמים). סיפור המעשה עצמו (או כתיבתו) הוא אירוע, טקס, והוא מעניק לצדיק כוח מגי ומתקף אותו.

10 עלי יסיף, **סיפור העם העברי**, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ד, עמ' 401; קיציש העריך כי מספר הכותרים של ספרות השבחים החסידית הוא 450. ראו: זאב קיציש, 'ספרות השבחים החסידית מראשיתה ועד מלחמת העולם השנייה: תקופות, קנוניזציה ותהליך גיבוש', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשע"ה, עמ' 7.

11 רעות ברוש, **כמעשה הספיר, הסיפור החסידי והמעשה החינוכי**, אידרא, תל אביב תשפ"ד, עמ' 7-9.

12 יואב אלשטיין, **מעשה חושב: עיונים בסיפור החסידי**, עקד, תל אביב תשנ"ד, עמ' 48.

13 זאב גריס, **ספרות ההנהגות, תולדותיה ומקומה בחיי חסידי רבי ישראל בעל שם טוב**, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ן, עמ' 15-103.

14 ראו: גרשם שלום, **השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשם שלום** (בעריכת דוד אסף ואסתר ליבס), עם עובד ומאגנס, תל אביב וירושלים 2008, עמ' 114-115; עמנואל אטקס, **בעל השם: הבעש"ט – מאגיה מיסטיקה הנהגה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2000, עמ' 15-87.

כאמור, מעשה הסיפור החסידי הוא שלב נוסף במעשה הקודש המגי עצמו. המעשה מתקף את הקדושה בעולם, והוא גם משנה את המציאות ומזהה בתוכה מרכיבים של קדושה. מחברי הפרודיה והסאטירה המשכיליות תקפו נקודה זו ממש וביקשו לפרק את הזיקה בין החשיבות שהסיפורים ושומעיהם התמימים מייחסים למציאות העלובה ובין הסיפור המפואר המתאר אותה.[15]

רבות נכתב על התופעה הייחודית של סיפור המעשיות שסיפר רבי נחמן, אשר בחר להמיר את ערוצי העברת המסרים המסורתיים בכלי ובצורה אסתטיים. תופעה זו מהממת, מפתיעה וחריגה. בבקשה לטלטל את שומעיו ולהשתמש ביתרונותיה הפסיכו־אקטיביים של הספרות, המרגשת ומניעה את שומעיה, פנה רבי נחמן לדרך חדשה.[16]

לעומת סיפורי החסידים שקדמו לרבי נחמן, המתארים את עולמם של החסידים במישרים, כתיאור תיעודי כביכול של המתרחש או כמשל 'שקוף' שברור כי תכליתו היא עולם הנמשל, הוא עיצב עולם עשיר וחי, בעל תוקף וחיות משל עצמו.[17] במובן מסוים ראה רבי נחמן במעשה הסיפור לא שחזור חיוור של מציאות מופלאה אלא גולת כותרת, אמצעי התיקון הגבוה ביותר.[18] רבי נחמן ראה במעשה הסיפור מין תהליך של 'תרפיה נרטיבית' שתפקידה להביא ריפוי לעולם כולו באמצעות תיקון הסיפורים והעלאתם למדרגת קודש את העולם שהם מתארים. במובן זה הם גם מעצבים את נפשו של הפרט ומרפאים אותה, מעמיקים את חוויית ההיות בעולם של שומע הסיפור ולקחו.

על רקע כל אלה אטען כי הסיפור החסידי, בתור מסורת ספרותית ומעשה תרבותי במרחב השיח, השפיע השפעה ניכרת על הספרות העברית בראשיתה, ואף אחרי כן. ברור כי ראשוני הכותבים העברים, שרובם ככולם חוו תהליך עזיבה כזו או אחרת של הסביבה המסורתית שהם גדלו בתוכה, הכירו היכרות כללית או אישית את מסורת הסיפור החסידי, או לכל הפחות את התגובות הפרודיות אליה.

יותר מכך, עצם מעשה הסיפור, הכלי הספרותי בתור כלי ביטוי מניע ומעצב, מעשה היצירה הספרותי כפעולה אונטולוגית ופילוסופית במציאות, הם מורשתה העמוקה של הספרות החסידית, והחשיבות העצומה שייחסה למעשה הסיפור. תנועת התחייה העברית, במסורת שהיא ירשה מספרות ההשכלה, וביטויי התרבות של התנועה הציונית שבאו אחריה היו תרבויות של המילה הכתובה. הכתיבה המסאית, הנאום, הפובליציסטיקה ואף הכתיבה הספרותית היו נדבך מרכזי במימוש המעשי של הרעיונות החדשים.

כמו בשדות רבים אחרים, עגנון משמש חוליה מיוחדת לעצמה, מקשרת וגם מחדשת, בין המסורת למודרנה. עגנון הוא אחד הסופרים העברים שהושפע ביותר מן הספרות

15 שמואל ורסס, **גנזי יוסף פרל**, אוניברסיטת תל אביב ובית שלום עליכם, תל אביב תשע"ג, עמ' 17-20.

16 שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר), 'מבוא לסיפורי מעשיות', בתוך: רועי הורן (עורך), **החיים כנעגוע**, ידיעות ספרים, תל אביב 2010, עמ' 12-13.

17 מנדל פיקאז', **חסידות ברסלב, פרקים בחיי מחוללה ובכתביה**, מוסד ביאליק, ירושלים 1995; חנן חבר, **חסידות השכלה ציונות, פרקים בפוליטיקה ספרותית**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשפ"א.

18 פיקאז', שם, עמ' 27.

החסידית, כמו שמעלה עיון ולו שטחי בסיפוריו ובמקורותיהם, אך בה בעת ברור שעגנון עשה בספרות זו כבתוך שלו, העלה והוריד, הוליך והביא.[19]

בדברים שלהלן אבקש לבדוק את הקשר האפשרי בין סיפור שנהיה אחד המזוכרים מסיפורי רבי נחמן, אף כי פורסם בקובצי הסיפורים המאוחרים יותר שלו, ולא ב**מעשים משנים קדמוניות** (1816) הקאנוני, 'מעשה בבן מלך שנפל לשיגעון' (המכונה גם 'מעשה מההינדיק', כשמו של תרנגול הודו ביידיש, ובין המשוגע המחלים הירשל הורביץ, גיבור **סיפור פשוט**, לעגנון.[20] ההצבעה על הקשר בין הסיפורים אינה חידוש, אבל בדברים להלן אעמיק את הזיקות בין היצירות ואנסה לעמוד על משמעותן.

לסיפורו של רבי נחמן קשר תוכני ונושאי לסיפור המובא ב**דברי האדון** ליעקב פרנק, המספר על סוחר שבצערו על אובדן ספינתו השתגע והתנהג כתרנגול. את הסוחר ריפא חכם אחד, כמו בסיפורו של רבי נחמן. את הקשר בין הסיפורים זיהה ליבס, ופיתח אותו בהרצאה דרור בורשטיין.[21] בתור סיפור על בן אשר נתון במצוקה נפשית ומביך את הוריו – **סיפור פשוט** דומה יותר לסיפור הברסלבי. בתור סיפור שמציג מצוקה נפשית כמניע לשיגעון – גרסת יעקב פרנק, המוסיפה נימוק לסיבת השיגעון, דומה לתיאור מצוקותיו של הירשל יותר. מכל מקום, אף שעגנון הכיר מעט את כתבי פרנק, סביר הרבה יותר שהוא שאב השראה מסיפור רבי נחמן, אשר אליו היו לו קשרים עמוקים הרבה יותר, כמו שאפרט להלן.

עגנון ורבי נחמן מברסלב

עגנון גדל בבוצ'אץ',[22] שחיו בה חסידים ומתנגדים אלה לצד אלה, והשתייך משפחה שמרביתה הייתה מתנגדית, אולם מגיל צעיר הוא התעניין מאוד בסיפורי החסידים.[23] אביו

19 צבי מרק, 'על מקורותיו של "ספר המעשים" לעגנון, עיון בסיפור: "השיר אשר הושר"', **עי"ן גימ"ל – כתב עת לחקר יצירת עגנון**, א (2011), עמ' 20-34.

20 את הזיקה הזאת הציע לראשונה אברהם באנד, 'עגנון מגלה פני פרויד', **מאזניים**, סב, 1 (תשמ"ט), עמ' 17-21, והיא נרמזה גם בהערה של דרור בורשטיין, **לטובת הציפורים**, ידיעות ספרים, תל אביב 2019, הערה 167. בדבריי להלן ארחיב ואעמיק את הרימוז אצלם. לאחרונה (עונת 2025) הועלתה הפקת עיבוד של הסיפור בתיאטרון החאן, ובה שולב מוטיב התרנגול, ובכללה התייחסות ישירה לסיפור ההינדיק. ראו עוד בתוכניית ההצגה: https://user-1723486.cld.bz/khan-A-Simple-Tale/7/ (כל הפריטים מן המרשתת אוחזרו ב־17.4.2026). מעניין במיוחד מופע דומה להפליא של סיפור זה בסרטו של ארנסט לוביטש **אשתו השמינית של כחול הזקן** (Bluebeard's Eighth Wife, 1938), בסצנה בבית החולים לחולי נפש שהגיבור (בגילומו של גרי קופר) מאושפז בו וחולה אחר מתלונן על תסמינים דומים מאוד לאלה של בן המלך.

21 דרור בורשטיין, 'אתה תרנגול פשוט אתה' (הרצאה), בכינוס ברסלב של מכון ון ליר בירושלים, ינואר 2017 https://www.youtube.com/watch?v=zRdYvhqZuYE.

22 כך איית הביוגרף והחוקר דן לאור, **חיי עגנון**, שוקן, תל אביב 1998, עמ' 13, את שם העיר. עגנון עצמו איית אותה בוטשאטש, ולעתים בוצץ, ומוכר גם היפוך האותיות שהוא נקט ב**סיפור פשוט** ובסיפורים אחרים – שבוש.

23 לאור, שם, עמ' 22.

נטה לחסידות ואף נהג להתפלל בקלויז החסידי, והוא נטל עִמו לנסיעותיו לחצרות אדמו״רי צ׳ורטקוב והושיאטין את בנו.[24] כל אלה זרעו את ההתעניינות של עגנון הצעיר בחסידות ובסיפוריה. שיאה של התעניינותו זו בהצטרפותו למרטין בובר בניסיון לגבש אוסף מקיף של סיפורי החסידים[25] – סופה העגום של פרשה זו הוא אובדן טיוטת הספר עם שאר ספריו, חפציו וכתביו של עגנון בשרפה שאחזה בביתו בבאד־הומבורג.[26]

עגנון קיים קשרים עמוקים עם חסידי ברסלב בכמה נקודות בחייו, מימיו בירושלים כאדם צעיר.[27] בימי שהותו בירושלים בשנת 1912 נוצרו קשרים הדוקים בינו ובין כמה מאנשי היישוב הישן שמשכו את לבו.[28]

בשלב מסוים הייתה קרבתו של עגנון לחסידי ברסלב כה גדולה עד כי עוררה את דאגתו של יוסף חיים ברנר, ידידו, עורכו, המוציא לאור של כתביו ומורו הרוחני של עגנון בימי ישיבתו ביפו: ׳סבור היה ברנר שמרוב שאני משקיע עצמי בהלכות ארץ ישראל ובקבלה ובחסידות אני מחסר את נפשי ממה שאדם צריך לדעת׳.[29]

צבי מרק זיהה את קהילת ברי לבב, המתוארת בסיפור ׳השיר אשר הושר׳, מסיפורי **ספר המעשים**, כקהילת ברסלב, ובכל ביטויי הַמשיכה והחיבה של המספר כלפי קהילה זו הוא ראה ביטויים אותנטיים למשיכתו של עגנון לחסידות ברסלב.[30] מרק ביסס את הזיקה בין סיפורי ספר המעשים ובין מעשיות אחרות של רבי נחמן המשולבות **בליקוטי מהר״ן׳ ובחיי מוהר״ן**.[31]

24 שם, עמ׳ 21.

25 שם, עמ׳ 158. להרחבה על אודות פרשה זו ראו: הנ״ל, **ש״י עגנון היבטים חדשים**, ספרית פועלים, תל אביב תשנ״ה, עמ׳ 127-153.

26 הנ״ל, **חיי עגנון**, עמ׳ 160. שרפה זו טלטלה את עגנון עד עמקי נשמתו, והוא ראה בה סימן משמיים שעליו לחזור לארץ ישראל; ואכן עשה זאת. על מרכזיותו של אירוע זה בחייו אנו למדים מבחירתו להזכירו בכמה מן החיבורים האוטוביוגרפיים שכתב. ראו למשל: ש״י עגנון, **מעצמי אל עצמי**, שוקן, תל אביב 1976, עמ׳ 7-8; ומוכרת בייחוד התייחסותו לאירוע זה בנאום שנשא לכבוד קבלת פרס נובל, שם, עמ׳ 85-90.

27 אברהם מאיר הברמן, **מסכת סופרים וספרות**, ראובן מס, ירושלים תשל״ז, עמ׳ 113-117. ראו גם: חיים באר, **גם אהבתם גם שנאתם: ביאליק, ברנר, עגנון, מערכות־יחסים**, שוקן, תל אביב תשנ״ד, עמ׳ 136-138; וגם בתוך: מרק, ׳על מקורותיו של ״ספר המעשים״׳.

28 לאור, **חיי עגנון**, עמ׳ 76.

29 עגנון, **מעצמי אל עצמי**, עמ׳ 142-143.

30 מרק, ׳על מקורותיו של ״ספר המעשים״׳.

31 עוד על הזיקה של יצירת עגנון לרבי נחמן ראו: אליעזר שביד, ׳בין עגנון לבין הרבי מברצלב׳, **בטרם**, יב, ב (תשי״ד), עמ׳ 17-19; שם, ג (תשי״ד), עמ׳ 15-16; הנ״ל, ׳הדיסוננס הסיגנוני בסיפורי עגנון׳, **גזית**, 17, ז-יב (תש״ך), עמ׳ 110-114 – שניהם נדפסו שוב בתוך: אבינועם ברשאי (עורך), **ש״י עגנון בביקורת העברית: סיכומים והערכות על יצירתו**, א, שוקן, תל אביב תשנ״א, עמ׳ 218-220 ו־279-280 בהתאמה. ראו גם בדברי המבוא לאסופה, עמ׳ 24-25, 77-78; רבקה הורביץ, ׳עיכוב השלִיחות׳, **מאזנים**, 27 (תשכ״ח), עמ׳ 173-182; אריה וויינמן, **אגדה ואמנות: עיונים ביצירת עגנון**, ראובן מס, ירושלים תשמ״ב, עמ׳ 35-49, 56, 84-88; Aryeh Wineman, ‘Agnon and Rabbi

על הערכתו של עגנון ליצירתו העיונית של רבי נחמן אפשר ללמוד גם מעצתו לאהרן אפלפלד לעסוק בספר **ליקוטי מוהר"ן**, שהוא 'ספר מלא סודות שמים וסודות אדם'.[32] אנקדוטות אלה ורבות אחרות מעידות על השפעה ועל זיקה בין כתבי רבי נחמן ובין כתבי עגנון.[33] אלה יכולות לבוא לידי ביטוי בסגנון, בתוכן ובעצם תפיסת הספרות ומקומה בנוגע לנפש האדם.[34]

סיפור פשוט ראה אור בברלין בשנת 1935, ולכן יש מקום לשאול אם הכיר עגנון את 'מעשה מההינדיק'.[35] במכתב מ־1931 דיווח עגנון לשוקן פטרונו על היותו עסוק בכתיבת 'סיפור פשוט, תולדות נישואין'.[36] במכתב ששלח עגנון במאי 1933 לברל כצנלסון הוא סיפר כי הוא עסוק בהעתקת **סיפור פשוט**, 'סיפור גדול ומעניין [...] מושך את הלב ונח לקריאה'.[37] עם פרסום הספר סיפר עגנון במכתב שנשלח למבקר דב סדן כי תהליך התהוות הרומן היה ארוך: 'סיפור פשוט זה שהריתי שמונה עשרה שנה וכתבתי בין פורענויות לפורענויות ובין כל מיני תחלואים אינו מניח את דעתי'.[38]

כאמור, ככל הידוע, 'מעשה מההינדיק' פורסם בכתב לראשונה בידי רבי שמואל הורוויץ רק בתרצ"ה, שאז ראה אור הרומן של עגנון, אשר נכתב כמובן לפני כן. אולם ייתכן שהסיפור

Nahman', *Jewish Book Annual*, 49 (1991-1992), pp. 97-106; יוסף חיים ברנר, 'מהספרות והעיתונות שבארץ', **הפועל הצעיר**, 2, 13 (תרס"ט), עמ' 7 (בחתימת יוסף חבר; נדפס שוב בתוך: **כל כתבי י"ח ברנר**, ב, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשכ"א, עמ' 262); לאה גולדברג, 'ש"י עגנון: הסופר וגיבורו', בתוך: **לעגנון שי: דברים על הסופר וספריו**, הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית, ירושלים תשי"ט, עמ' 50; דוד תמר, 'מקורות ורמזים חסידיים בסיפורי ש"י עגנון', **שנה בשנה**, מ (תש"ס), עמ' 469-470; גם בתוך: גדליה נגאל, **ש"י עגנון ומקורותיו החסידיים**, מכון קורצוויל, רמת גן 1983 נמנים ליקוטי מוהר"ן כאחד המקורות החסידיים החוזרים לסיפורי החסידים של עגנון. אלחנן שילה, **הקבלה ביצירת ש"י עגנון**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשע"א, מרבה לעסוק בזיקה בין עגנון לברסלב בהיבטים שונים. זיקה מסוימת עולה אצל רונית חכם, 'בעטלירס וקבצנים אצל רבי נחמן ש"י אברמוביץ' וש"י עגנון', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 2011 (ובמאמר המסכם עבודה זו: 'על בטעלירס, קבצנים וגעגוע ביצירותיהם של רבי נחמן, מנדלי מו"ס וש"י עגנון', **מכאן**, 16 [2016] עמ' 149-180), אם כי לא מצאתי בה התייחסות רוחב לזיקה בין הכותבים.

32 אהרן אפלפלד, **סיפור חיים**, כתר, ירושלים 1999, עמ' 150.

33 בהקשר זה מעניין לציין גם את השפעתם המכרעת של כתבי רבי נחמן על פטרונו של עגנון – שלמה זלמן שוקן. על אודות פרשה זו ראו: צבי מרק, **כל סיפורי רבי נחמן מברסלב: המעשיות, הסיפורים הסודיים, החלומות והחזיונות: ליקוט הנוסחים מכתבי יד נדירים וממכלול הספרות הברסלבית בתוספת פרקי מבוא והקשרי סיפורים**, משכל, תל אביב 2014, עמ' 22-23.

34 כך טען אליעזר שביד, '"תהילה" לעגנון כסיפור קודש', **מולד**, 1, 211 (1967), עמ' 70; דברים מעין אלה, אולם בהיפוך מרתק, מוצעים גם אצל שג"ר, 'מבוא לסיפורי מעשיות', עמ' 12-13.

35 ש"י עגנון, **סיפור פשוט**, שוקן, ברלין תרצ"ה.

36 מכתב מ־7.5.1931, ראו: **ש"י עגנון – ש"ז שוקן: חילופי אגרות (תרע"ו-תשי"ט)** (הביאה לדפוס: אמונה ירון), שוקן, תל אביב תשנ"א, עמ' 271-273, מובא גם בתוך: לאור, **חיי עגנון**, עמ' 243.

37 מכתב מעגנון לברל כצנלסון, מאי 1933, לאור, שם, עמ' 273.

38 מכתב לדב סדן מראשית אוקטובר 1935, שם, עמ' 276. עגנון החל **בסיפור פשוט** עוד ב־1917, בשלב מוקדם מאוד של קריירת הכתיבה שלו.

עבר דרך תלמידים אחרים מרבי נתן, ולכן לא נזכר בכתביו.[39] מנגד, ייתכן שסיפור עממי זה איננו של רבי נחמן, יוחס לו שנים רבות לאחר פטירתו, ולכן מוטל בספק.[40] מנדל פייקאז' למשל הטיל ספק בייחוס הסיפור לרבי נחמן.[41] עוד אעיר שגם אם סיפר רבי נחמן כן את הסיפור, התזה המוצגת כאן עוסקת ביכולת של סיפור אחד לפרש את האחר, ולא בסיפור ההשפעה, ולכן חשוב פחות אם הושפע עגנון מרבי נחמן עצמו או מחסידות ברסלב.

מעשה מבן מלך שנפל לשיגעון ('מעשה מההינדיק')

'מעשה בבן מלך שנפל לשיגעון'[42] – או 'מעשה מההינדיק'[43] – הודפס לראשונה בשנת 1935 בספר **מעשיות ומשלים**,[44] ואחרי כן בספר **כוכבי אור**,[45] מקובצי הסיפורים המאוחרים יותר של מעשיות רבי נחמן מברסלב. הסיפור מתאר בן מלך אשר משתגע לחשוב שהוא תרנגול הודו, ולכן עליו לשבת עירום מתחת לשולחן וללקט פירורים. המלך סובל צער רב

39 ראו את הדיון בתוך: מרק, 'על מקורותיו של "ספר המעשים"'. דוגמאות לסיפורים כאלה אפשר לראות אצל הנ"ל, **כל סיפורי רבי נחמן מברסלב**, עמ' 136, 391.

40 למשל סיפורים אחרים שיש בברסלב מחלוקת אם רבי נחמן סיפרם. אפשר לראות דוגמאות לכך בסיפורים המובאים שם בעמ' 172-173, 414-416.

41 מנדל פייקאז', **חסידות ברסלב: פרקים בחיי מחוללה בכתביה ובספיחיה**, מהדורה שנייה מורחבת, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ו, עמ' 228-229.

42 מרק, **כל סיפורי רבי נחמן מברסלב**, פרק קלה, עמ' 409.

43 מרק עוסק באריכות בשאלת שייכות סיפור זה, ואחרים עמו, לקורפוס סיפורי רבי נחמן. ראו: שם, עמ' 40-45. ראו גם בתוך: אברהם יצחק גרין, **בעל הייסורים** (תרגם מאנגלית ברוך שראל), עם עובד, תל אביב 1980, עמ' 17, 173. לדברי ליבס, הוא וצבי מרק סבורים שזהו סיפור של רבי נחמן, אף שראה אור לראשונה רק במאה ה־20. יהודה ליבס, 'הסיפור הנחמני: על אוסף הסיפורים ועל סיפור מהפנצר: על כל סיפורי רבי נחמן מברסלב, מהדורה מבוררת על פי כתבי יד מאת צבי מרק', הרצאה על ספר זה שנישאה במכון ון ליר בירושלים, שבט תשע"ה. תוכן ההרצאה זמין במרשתת: https://liebes.huji.ac.il/yehudaliebes/files/marksipurim.pdf. ראו גם את הערתו של ליבס על קרבת המעשה בבן מלך לאפיזודה המסופרת בספרו של יעקב פרנק, **דברי האדון** (תרגמה מפולנית פאניה שלום), [חמו"ל], ירושלים 1997, עמ' 246; יהודה ליבס, 'התיקון הכללי של רבי נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות', **ציון**, מה (תש"ם), עמ' 229. על ספר דברי האדון ראו: רחל אליאור, 'ספר דברי האדון ליעקב פרנק: אוטומיתוגרפיה מיסטית, ניהיליזם דתי וחזון החירות המשיחי כריאליזציה של מיתוס ומטפורה', בתוך: הנ"ל (עורכת), **החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה**, ב, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשס"א, עמ' 471-475. עוד על גלגולי סיפור זה ראו בתוך: רעות ברוש, 'עיקר התרנגול הוא הקול? קריאה בסיפור "האברך שחשב שהוא תרנגול" לרבי דוד מקשאנוב, לאור מחלוקת צאנז-סדיגורה', **דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה**, 89 (2020), עמ' 435-459.

44 רבי שמואל הורוויץ, **מעשיות ומשלים, סיפורים נפלאים**, הוצאת המחבר, ירושלים תרצ"ה, עמ' סא-סב.

45 הנ"ל, **סיפורים נפלאים: חלק א מספר כוכבי אור**, פרק ד, משל חמישי, דפוס צוקרמן, ירושלים תרצ"ה.

מהתנהגות בנו ומזמן את רופאיו לטפל בנער, אולם אלה אינם מצליחים למצוא לו מזור. חכם אחד בלבד מבטיח שיצליח לטפל בו. כדי לעשות זאת הוא מתפשט ויושב עם הנער מתחת לשולחן ונכנס עמו בדברים. בשיחה עם הנער הוא מצליח לשכנע אותו שגם הוא הינדיק ומראה לו כיצד הוא יכול להישאר הינדיק גם כשהוא לבוש, ואז יושב ליד השולחן, ולבסוף אוכל מאכלי בני אדם.[46]

דומה שכל נמשל אפשרי כבר הוצע לסיפור מפורסם זה, וכולם כאחד תקפים ואינם מתאימים באותה המידה.[47] המשל מובן, אולי, למבינים, אבל הקורא הרגיל נבוך מול הסיום, ובה בעת מוזמן ומעורב. כל קורא מוזמן להציע את פרשנותו ומעורב בניסיון לעמוד על פשר הסיפור.

ייתכן כי מעשה תלמודי עומד בבסיס סיפורו של רבי נחמן:

> שָׁאַל בֶּן אַלְמָנָה אַחַת אֶת רַבִּי אֱלִיעֶזֶר: אַבָּא אוֹמֵר: 'הַשְׁקֵינִי מַיִם' וְאִימָּא אוֹמֶרֶת: 'הַשְׁקֵינִי מַיִם', אֵיזֶה מֵהֶם קוֹדֵם? אָמַר לֵיהּ: הַנַּח כְּבוֹד אִמְּךָ וַעֲשֵׂה כְּבוֹד אָבִיךָ, שֶׁאַתָּה וְאִמְּךָ חַיָּיבִים בִּכְבוֹד אָבִיךָ. בָּא לִפְנֵי רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ, אָמַר לוֹ כָּךְ. אָמַר לוֹ: רַבִּי, נִתְגָּרְשָׁה מַהוּ? אָמַר לֵיהּ: מִבֵּין רִיסֵי עֵינֶיךָ נִיכָּר שֶׁבֶּן אַלְמָנָה אַתָּה. הַטֵּל לָהֶן מַיִם בְּסֵפֶל וְקַעְקֵעַ לָהֶן כְּתַרְנְגוֹלִין.[48]

בן האלמנה חשף את נסיבות חייו הקשות דרך השאלה ההלכתית. המציאות הדמיונית, המציאות שהוא התגעגע אליה, של דילמת כיבוד אביו ואמו זה על חשבון זה, ניכרה לרבי יהושע מבין ריסי עיניו. רבי יהושע השכיל לזהות את מצוקת השואל דרך האופן שהוא שאל את שאלתו, ואולי ממצבן של עיניו, שריסיהן נשרו מרוב בכי. אולם רבי יהושע לא התמודד עם אבלו של התלמיד, וגם לא בדיוק עונה על שאלתו ההלכתית על אודות מי משני ההורים קודם במצוות כיבוד אב ואם, אלא ענה לו במעין משל מן החי, ושמא אף בבדיחות הדעת, והציע לו להציע לפניהם את המים ולקרוא להם כתרנגולים, או לפי אחת הפרשנויות: להימנע מלהתערב בקשר ביניהם.[49]

46 למרבה הפליאה, תופעת התחזות בני נוער לעופות היא נירוזה אשר הולכת ותופסת תאוצה במזרח הרחוק. ראו: Yan Zhuang, 'Why Some Young People in Chania Pretend to Be Birds?', *New York Times*, 31.7.2024, https://nyti.ms/3Yvn4f4.

47 'הסיפור פרוש לפנינו, במרחק של זמן ובפערים של תרבות מעולמם של רבי נחמן וחסידיו, יכולים אנו להתבונן בסיפור זה, כמבינים את נמשלו, מתוך מציאות חיינו העכשווית. אין עלינו חובת הכלתה של מציאות זו אל תוך עולם התורות והמושגים של מספר הסיפור, רבי נחמן. חירות הקריאה הופכת אותנו ל"מבינים" של הנמשל מתוך מאגר סמלים שבתודעתנו אשר באמצעותם מתעצב הסיפור'. ראו: יהודית בר־יש"ע, **מסע בסיפורי חסידים**, ידיעות ספרים, תל אביב 2011, עמ' 110.

48 בבלי, קידושין לא ע"א.

49 בסיפור זה עסקו גם אלה: יונה פרנקל, **סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה: קובץ מחקרים**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2001, עמ' 66-67; יהודה ברנדס ועמיחי ברהולץ, **אגדה למעשה**, א: **עיונים בסוגיות משפחה חברה ועבודת השם**, בית מורשה בירושלים, ירושלים 2005, עמ' 86-100; שולמית ולר ואחרים, **מעשה אורג: סיפורים והקשרים במסכת קידושין**, כרמל, ירושלים 2023, עמ' 60-62. למיטב ידיעתי, טרם הוצע הקשר בין סיפור זה ל'מעשה מההינדיק'.

מרכיבים אחדים, כמה מהם חשובים, אשר יחזרו ב'מעשה מההינדיק' כבר נמצאים במעשה התלמודי: הבן המתלבט בנוגע להוריו והתרנגול החכם המשכיל לפתור בדרך מחוכמת את הסבך הרגשי, בלי להתנשא על הילד־התלמיד אלא באמצעות חבירה לעולמו הדמיוני. גם היות רבי יהושע התנא השני ששמע את שאלת היתום דומה לניסיונות רופאים אחרים לרפא את בן המלך משיגעונו.

בין ההינדיק להירשל

סיפור פשוט היה הרומן השני שפרסם עגנון.[50] להבדיל מרוב כתביו עד אז, מדובר ברומן רֵאליסטי שמתרחש על רקע המציאות החברתית של גליציה היהודית בראשית המאה ה־20, בעיירה שבוש, כינויה הספרותי של בוצ'אץ'. במרכזו עומדים קשריהן של משפחת הורוביץ, משפחת חנוונים עירונית, ושל משפחת צימליך, בעלי אחוזה כפרית סמוכה. המשפחות נקשרות בקשרי נישואים, ובלב הרומן עומדת פרשת נישואי הירשל הורוביץ למינה צימליך.

הירשל הורוביץ, בחור כבן 17 שעזב זה לא כבר את בית המדרש ומשמש עוזר בחנותם של הוריו, מתאהב בבלומה, בת קרובים שבאה לגור בבית משפחת הורוביץ לאחר פטירת הוריה, אך בפועל מועסקת שם כמשרתת. ההתקרבות בין בלומה להירשל אינה מוצאת חן בעיני צירל, אימו הדעתנית, וביוזמתה, בהסכמת ברוך מאיר בעלה הכנוע, הירשל משודך למינה, נישא לה, והיא נכנסת להריון.

הירשל מתקשה לקבל את רוע הגזֵרה. רגליו נושאות אותו בלילות אל הבית שעברה בלומה להתגורר בו, והוא מניח את ראשו על כפות המנעול ובוכה. עם חלוף הזמן גוברת מצוקתו של הירשל עד שבאחד הימים הוא נמלט מתפילת השחרית לשדה, משתטח על הארץ וקורא 'גע גע גע'. הוא מובא לביתו במצב של התמוטטות נפשית ו'שיגעונו' נהיה שיחת היום בעיר ומיוחס לשיגעון 'תורשתי', שקיים במשפחת אמו, מאז קילל אותה צדיק חמישה דורות קודם לכן.

צירל וברוך מאיר פונים במצוקתם לאשפז את הירשל בסנטוריום המפורסם של הד"ר לנגזם. שם, בטיפולו המסור של הרופא ובשיטותיו הייחודיות, מושבת להירשל שפיות דעתו. לאחר ההחלמה (כביכול[51]) הירשל חוזר לביתו, לאשתו ולבנו שנולד בהעדרו, ואף נולד לו בן שני.[52]

כאמור, קווי דמיון רבים קושרים בין הירשל ומעשיו לפרטי הסיפור על אודות בן המלך שהשתגע. היצירה **סיפור פשוט** מורכבת ורבת־פנים; עשרות חוקרים שעסקו בה מזוויות שונות, ובוודאי אין היא גרסה מורחבת של סיפורו של רבי נחמן. בכל זאת, מן הבחינה

50 עגנון, **סיפור פשוט**.

51 השאלה אם אכן החלים הירשל היא אחת השאלות הפרשניות הנכבדות הנגזרות מסופו הפתוח של הסיפור, וראו להלן בפרק 'מהו ריפוי', סעיף ו: 'מה סוף הסיפור?' וכן על אודות אסטרטגיות הסיום של עגנון בתוך: מיכל ארבל, **תם ונשלם**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2008, עמ' 130-140.

52 לאור, **חיי עגנון**, עמ' 271-272.

הפשוטה ביותר, קווי העלילה העיקריים של הסיפור דומים, ודמיון זה מזמן תשומת לב: מעשה בבן נורמטיבי לתרבות שהוא משתייך אליה, אשר מאבד את שפיות דעתו, למרבה צערם של הוריו. הרופאים ה'שגרתיים' מתייאשים מלרפא את החולה, ורק רופא אחד ומיוחד מוצא דרך חדשה ויצירתית לרפא אותו, ובמרכזה קשב עדין ושיח נרטיבי. העיסוק בשיגעון, שבספרות שנות השלושים היה מרכזי בהשפעת התפשטות כתבי פרויד, כקו עלילה מרכזי הוא בחירה מיוחדת אשר מפגישה את שני הסיפורים הללו ומזמינה השוואה.

העיסוק בשיגעון ובמקומו בחברה הנורמטיבית לא התחדש בשנות השלושים; עוד ברנסנס יוחסה לשיגעון משמעות שחורגת ממגבלות הסדר החברתי, יכולת להצביע על אמת עמוקה יותר.[53] את היכולת הזאת הִשתיקה עלייתה של התבונה בנאורות. בטכניקות הטיפול ובעצם הגדרות השיגעון אפשר לראות מכשירים של שליטה. הקשבה לקולו של השיגעון ולתמונת העולם החלופית שהוא מבקש להציג תחשוף עומקים אישיים וחברתיים. הרופאים בשני הסיפורים מבינים בצורה כזו או אחרת נקודה זו בדיוק: את החולה יש להבין, לתת לו קול, שפה והקשר, ולא לכפות עליו חזרה ל'נורמליות'.

תרנגול

אולם לא בכך הדמיון שבין שני הסיפורים מסתיים. בולט מכולם הוא מוטיב התרנגול, המלווה את השתגעותו של הירשל בכל שלביה.[54] מוטיב התרנגול מבטא ומסמל גם את פרצי האלימות הכבושה של הירשל, זו העצמית וזו המוחצנת, את הגבריות המרוסנת או המסורסת ואף את יחסו המורכב לתרבות היהודית בורגנית במופעיה.[55] התרנגול הוא סמל להירשל, ובו בזמן לאויבו המושבע.

בן המלך המשתגע לחשוב שהוא הינדיק מבטא בבחירתו כמה מרכיבים אפשריים, אופייניים או אפשריים לבני הנעורים: התרנגול מוציא מן הכוח אל הפועל את פוטנציאל הפראיות, הגופניות המתפרצת והלא מרוסנת, בדיקת האפשרויות הגלומות ב'גבריות'.[56] בו בזמן יש בבחירה בעוף זה דווקא מעין חזרה אל הראשוניות, התפרקות

53 מישל פוקו, **תולדות השיגעון בעידן התבונה** (תרגם מצרפתית אהרן אמיר), כתר, תל אביב 1986. על אודות הרקע לכתיבת הספר והתקבלותו ראו: Jean Khalfa, 'Introduction', in: Michel Foucault, *History of Madness*, Routledge, New York 2009, pp. xiiv-xxv.

54 אחר מוטיב זה לכל שלביו והתפתחויותיו עקב לב חקק, 'מוטיב התרנגול ב"סיפור פשוט" לש"י עגנון', **הספרות**, ד, 4 (תשל"ד), עמ' 713-725. תשומת לב ופרשנות למוטיב זה ייחד גם גרשון שקד, **אמנות הסיפור של עגנון**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1973. הודפס מחדש בתוך: זיוה שמיר, דן לאור ועוזי שביט (עורכים), **מבעד לפשטות: על 'סיפור פשוט' של ש"י עגנון בראי הביקורת**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1996, עמ' 50-51; וראו גם את דבריה של בר־יש"ע, **מסע בסיפורי חסידים**, עמ' 111.

55 על כל אלה ועוד עמדו שקד, שם; וחקק, 'מוטיב התרנגול'.

56 ושמא התרנגול קשור דווקא לשכל שאבד בסיפור, כמו בברכת השחר 'הנותן לשכווי בינה להבחין בין יום ובין לילה'. ראו בתוך: יעקב טירקל, 'על שכוי שלא היה ולא נברא', **בית מקרא: כתב־עת לחקר המקרא ועולמו**, כו, ד, פז (תשמ"א), עמ' 353-357.

ממוסכמות הנימוסים והמעמדות המתבטאים בוודאי ליד שולחן המלך. אך הבחירה בתרנגול מתנסחת במערך של תת־התנהגויות, מעשים מגובשים סביב רשת ציפיות מסוימת, מוסכמות של תרבותו של בן המלך בנוגע לתרנגול.[57] בבחירה לדמות לתרנגול ולהישאר מתחת לשולחן, יש התרסה כלפי האב, המלך, ופגיעה במעמדו ובתדמיתו, ולבסוף יש בה גם שבירת מערכת הנימוסים כולה של בני האדם היושבים ליד השולחן באשר הם.

התרנגול הוא סמל רב־ממדי בשני הסיפורים.[58] עם זאת, יש שוני אשר מבדל בין שני גיבורי הסיפורים: בן המלך מתמזג עם סמל התרנגול, נהיה הינדיק. שיגעונו מתבטא באי־יכולתו להבדיל בינו ובין הסמל ובין התנהגויותיו ובין ההתנהגות שהוא מייחס לתרנגול. הירשל מתבונן בתרנגול מבחוץ ומדגיש בכמה מקומות את בידולו מן התרנגול, עד כדי כך שאותן הכרזות הן ביטוי לאי־שפיותו. כך למשל עולה מהרהורו של הירשל: 'מכל מקום טוב שלא צעקתי, שאיני יודע אם הייתי צועק כבן אדם או קורא כתרנגול. ואם הייתי קורא כתרנגול, מה היו הבריות אומרים, דעתו של זה נטרפה'.[59]

הירשל מבין כי קיים פער בין בני האדם לתרנגולים וגם כי אם יבחר בדרך זו, הוא עלול להשתגע וכן לשלם מחיר חברתי גבוה. השמעת הקול, שהוא לא ידע לבדל אותה משם העצם בפסקה שציטטתי לעיל, נעשית אות לשיגעון. ההיגיון של הירשל הוא הכושל בהרהור זה באי־סימטרייה: אדם שקורא כמו תרנגול נחשב מטורף, ואילו תרנגול שנובח כמו כלב אינו נחשב שוטה.

רגע השיא הפומבי ביותר של השתגעותו של הירשל, מציאתו על ידי משלחת החיפוש ביער, נסב על נושא התרנגול: 'פתאום קרא ואמר, אל תשחטוני אל תשחטוני, אני איני תרנגול, אני איני תרנגול'.[60]

שיגעונו של הירשל נחשף לחלוטין דווקא בשיח מגובש ובטענה תקפה, אך עצם הצורך לטעון טענת אמת בנוגע למציאות הוא הוכחה לאי־שפיותו. מיד אחרי כן יתפרקו דברי הירשל מן התקפות ומן הגיבוש כאחד.

57 על פי אחת הפרשנויות שהצעתי, הטיפול של החכם בבן המלך נסב בין השאר על מעין התמקחות בשדה זה: מהי מערכת ההתנהגויות שעוד מאפשרת לקרוא לבן המלך הינדיק.

58 יוסף אבן, 'הערות אחדות לסיפור פשוט', **מאזניים**, כט (תשל"ט) – נדפס שוב בתוך: שמיר, לאור ושביט (עורכים), **מבעד לפשטות**, עמ' 65-67 – מציע לראות בתרנגול בו בזמן 'מהות אירציונאלית, שאין לעולם לתרגמה ללא שארית למושג מופשט וחד משמעי', מעבר להיות מעין שעון מעורר הכופה סדר, הוא גם 'בעל חיים נמוך, המבליט את האופי האנימלי הצורם, שעה שהוא משמיע את קולו הבלתי־ערב בלילות ללא־שנת' – סמל ל'אימת הלילה הפולש אל ביתו הפרוץ לקולות ולרחשים זרים'.

59 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' רטו.

60 שם, עמ' ריח.

אכילה והפרעה

שני הצעירים מביאים לידי ביטוי את סטייתם מהנורמה בין השאר באמצעות התייחסות לאכילה ולרצון לחרוג מהנהוג בנושא אכילה ומאכלים בחברה שהם חברים בה.

בן המלך חושב שעליו 'לישב ערום תחת השולחן ולגרור חתיכות לחם ועצמות כמו הינדיק'. המעבר לאכילת שאריות הוא הפגנת פרי השינוי שלו מאדם לתרנגול, ממש כמו הלבוש והישיבה מתחת לשולחן. שם הפועל 'לגרור', המתאר את אכילת בן המלך, מעלה על הדעת את האפשרות שהאכילה לוותה גם ברעש צורם, שנועד אולי להבליט את חריגותו של בן המלך ולהתריס כנגד הסדר הקיים והמלך העומד בראשו.

הירשל מהרהר בכמה נקודות מפתח באכילה ובמשמעויותיה, ובייחוד באפשרות להיות צמחוני.[61] הוא מתבדל מן הכלל באמצעות הימנעות מן האכילה תוך כדי סעודה. ער לצרכיו הגופניים ולרעב שהוא שרוי בו, הוא נזכר בחוברת שקרא ימים אחדים קודם לכן בשבח הצמחונות ומתרץ לעצמו בכך את הימנעותו מאכילה (זו תחזיק מעמד זמן קצר בלבד, עד שתבוא לשולחן פשטידה שתעורר את תאבונו). תאבונו הגסטרונומי של הירשל הוא ביטוי גלוי לתיאבון המיני שלו, שהוא בוש להזכיר אותו אפילו בפני עצמו.[62] את כל אלה הירשל כורך יחד בהרהורו על אודות דודו המשוגע, שמא לא היה אלא צמחוני לא מובן, ובהרהורו על יחסיות מצבי השיגעון והשפיות מבחינה בין־דורית.

לבוש ופשיטתו

שני הגיבורים פושטים את בגדיהם בעת השתגעותם. הבגדים הם צורך הגוף שלא יצטנן, אך בוודאי גם מוסכמה חברתית, אשר מכתיבה מה לובשים וכיצד ובאילו הקשרים. פשיטת הבגד בפומבי או לבישתו שלא כשורה או מחוץ להקשר היא חריגה חריפה מהמסגרת החברתית, הנחשבת ביטוי בוטה ביותר ליציאה מן המסגרת. פשיטת בגד מסוים, שולי וקטן ככל שיהיה, יכולה לבטא שינוי פנימי או חברתי חריף ולעתים לא הפיך ('הוריד את הכיפה').

בן המלך מבטא את שיגעונו קודם כול בכך שהוא 'צריך לישב ערום תחת השולחן'. תודעתו המסוכסכת של הנער מבהירה לו שהתפשטותו הכרחית. ברור שאם הוא תרנגול, הוא חייב לא להיות לבוש בבגדי אדם, אבל דומה שברור כמעט באותה מידה כי אם יישאר לבוש, לא יבטא במלוא חריפותו את המסר אשר עליו להעביר לסביבתו. התפשטותו מזעזעת את הסביבה. כאשר החכם ניגש אליו להתחיל בתהליך, חלק מרכזי בהזדהות

61 שם, עמ' קכח. את נושא הצמחונות בכתבי עגנון חקרה ביסודיות לי רנה, **עגנון והצמחונות: עיונים ביצירותיו של ש"י עגנון מן ההיבט הצמחוני**, רשפים, תל אביב 1993. עוד יש לציין את עבודתה של רות נצר, 'השיגעון ושירת הקבצנים הסומים', בתוך ספרה **השלם ושברו, סמל ספרות שירה, כינוס מאמרים ממבט פסיכולוגית המעמקים של יונג**, כרמל, ירושלים 2009, עמ' 194, 225.

62 זה פשרו של המשפט החותם את הפסקה המצוטטת כאן, וזה פשר פרשת הערת אמו 'מודה אתה שפשטידה טעימה היא'. ראו עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' קכט.

ובהסרת הגבולות ביניהם כולל את התפשטות החכם. השלבים הראשונים בתהליך שהחכם עושה נסב על לבישת הכותונת והמכנסיים (ודווקא בסדר זה).[63]

הירשל גדל בחברה שייחסה חשיבות ללבוש הולם ומכובד ואפילו עודף, כגון כובע, מקטורן ועניבה, והפנים את ערכיה. הוא מודע לבגדיו, ובגדיו ביטאו בעיניו את מצבו ואת מעמדו החברתיים: 'הירשל היה לבוש נאים, אלא כאדם שאינו רגיל לבוא בין הבריות היה ממשמש בבגדיו שמא נשמטה עניבתו'.[64]

כלפי חוץ היה הירשל מותאם לסביבתו, אולי אף מעט יותר מזה ('לבוש נאים'), אולם הוא מרגיש חוסר ביטחון, וזה מביאו למשמש בבגדיו, ודווקא באלה המבטאים את מעמדו המיוחד,[65] וסופו שהוא נראה נלעג או אף מלוכלך ('כמי שנכנס פרעש בין בגדיו'). בהמשך אותו מפגש הבגדים מקבלים משמעות חברתית נוספת כשהירשל מפחד כי מראהו יחשיד אותו כגנב.[66]

דווקא היכולת להכיל את העיוות במצבם התקין של הבגדים אמורה להעיד על התנהגות חברתית תקינה, אולם הירשל שוגה בפיענוח ההקשר ומרמז על תפיסות נסתרות ועמוקות יותר של מצבו, ומשתמש 'לא נכון' בכיסי מכנסיו, וסופו שהוא חושף במקום להסתיר (באמציות חשיפת פנים כיסיו – עדות לכך שאין לו מה להסתיר...).

עוד קודם לכן, מתוך רצון לתאר את יחסו של הירשל לבלומה כנדיב ורגיש, המספר מתאר (באירוניה ובה גם ביקורת חברתית) כיצד 'נקמט צוואורון כותנתו בשעת הגיהוץ אינו בא עמה בטרוניא'.[67]

נקודה נוספת שבגדיו של הירשל נידונים בה לעומת ציפיות החברה היא 'התגרה' שאירעה לפני החופה; זקן שאחז בחזקה על המקום המכובד בבית הכנסת שהיה נהוג להושיב בו חתנים לא אִפשר להירשל לשבת שם: 'אמר, איני רואה בו צורת חתן. לפי שהירשל לא חבש שטריימל בשבת שלפני חופתו'.[68]

הבגד, כובע במקרה זה, מלמד על קבלת המסגרת החברתית ועל מעמדו של חובשו. הירשל, צעיר מודרני (יחסית), אינו חובש את הכובע הטקסי בשבת שלפני חתונתו, ועל כן הזקן, המייצג את החברה ואת ההיאחזות במסורת העבר, שולל ממנו את הכבוד שבישיבה במקום המיוחד.

גם ב'סצנת ההשתגעות' הירשל עוסק בבגדיו, ובייחוד בכובעו ובנעליו. תחילה הוא אומר לעצמו שאם יגביהה את כובעו בפני עצי היער, אלה 'מניחים לך לעבור בשלום'.

63 ראו גם את דבריה של בר־יש"ע, **מסע בסיפורי חסידים**, עמ' 111, המזהים גם שמץ של מחאה חברתית כאן.

64 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' קד.

65 העניבה היא בוודאי בגד חסר תכלית שכל מטרתו לבטא את מעמדו של הלובש. ראו עוד בתוך: Daniel Harris, 'Neckties', *The American Scholar*, 71, 2 (Spring 2002), pp. 79-84. בנוגע לפוזמקאות כמבטאי מעמד גבוה ראו את האנקדוטה שסיפר עגנון על ברנר וציין אותה בתור הבדיחה היחידה שהוא שמע מפיו, עגנון, **מעצמי אל עצמי**, עמ' 124.

66 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' קו.

67 שם, עמ' סא.

68 שם, עמ' קמו.

אחרי כן הוא נזכר בחזרתו לביתו לעת ערב, כשחלץ את נעליו ואפילו אשתו לא הרגישה ואז חולץ את נעלו האחת.[69] בהמשך הבוקר כובעו נשמט מראש, ותחתיו הוא חובש את נעלו החלוצה לראשו. כל אותו הזמן הירשל מתרץ לעצמו את מעשיו.[70]

להבדיל מבן המלך, המתמסר כולו למעשי השיגעון, הירשל נאבק. בתודעתו הוא מתרץ לעצמו את מעשיו ומתבדל מן המשוגעים בדורות הקודמים של משפחתו. את אי־חזרתו ליישוב הוא מתרץ דווקא בשייכותו לחברת בני האדם המקפידים על נימוסים טובים ועל מראה מהוגן, ומכחיש בכך את רצונו לפרוש במעשיו מחברה זו.

כאשר בני המשפחה המודאגים מתחילים לחפש את הירשל הנעדר מביתו הם גובים את עדויות המתפללים בבית המדרש הקטן.[71] הצד השווה ביניהם הוא כי כולם מקבלים את המוסכמה שעטיפתו של אדם – בגדיו ואופן לבישתם – מעידה על שפיותו.

לאחר שיתרפא הירשל וישוב לביתו יציין המספר כבדרך אגב, אולי ברמז לשינוי שחל בהירשל: 'הירשל אינו פנוי לעסקי מלבושים'.[72]

צער ההורים

השפעת שיגעונו של הבן על הוריו היא עניין מרכזי בשני הסיפורים. אמנם ב'מעשה בבן מלך שנפל לשיגעון' נכתב רק 'והמלך היה בצער גדול מזה', אולם די בכך כדי לשרטט עולם שלם של רגשות ויחסים.[73] ראשית, המלך ער ומגיב למצבו של בנו. די בכך כדי לשרטט תמונה של אדם שנושא במשרה רמה, אך מרגיש רגשות כלפי בנו, מצבו של בנו מעוררו לתגובה, אפילו תגובה עזה ('גדול'). מנגד, יש בסיס לסברה ששיגעונו של הבן הוא מעין קריאה לעזרה או לתשומת לב מאביו, שבימים כתיקונם עסוק מכדי לבטא כלפיו את רגשותיו. קריאה חשדנית יותר תציע: 'המלך בצער גדול מזה', כלפי עצמו, מעמדו ותדמיתו, אשר נפגעים ממעשי בנו.

ברוך מאיר וצירל הורביץ, הוריו של הירשל, מגיבים קשת של תגובות רגשיות למצבו. כבר בעת החיפושים אחרי הירשל מתועדת תגובתו הרגשית הראשונה של אביו, והפער בינה ובין מה שאמו קולטת.[74] צירל, שאישיותה מורכבת ומסובכת הרבה יותר משל ברוך מאיר, על פני השטח לפחות, מגיבה למחלת בנה תגובה מורכבת; זו באה לידי ביטוי

69 שם, עמ' רטו.

70 שם, עמ' רטז-ריז.

71 שם, עמ' ריז.

72 שם, עמ' רסו.

73 הצירוף העברי 'בצער גדול' נזכר פעמים אחדות בספרות המדרש. מעניין במיוחד ההקשר באיכה רבה, פתיחתאות: 'פתח יעקב ואמר רבש"ע לא עשרים שנה עמדתי בבית לבן וכשיצאתי מביתו פגע בי עשו הרשע ובקש להרוג את בני ומסרתי עצמי למיתה עליהם, ועכשיו נמסרו ביד אויביהם כצאן לטבחה, לאחר שגדלתם כאפרוחים של תרנגולים וסבלתי עליהם צער גידול בנים, כי רוב ימי הייתי בצער גדול בעבורם, ועתה לא תזכור לי זאת לרחם על בני'. ההדגשה שלי.

74 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' ריז.

בתיאור מחשבותיה בזמן נסיעתם לבית המרפא בלמברג.[75] צירל, במודע או שלא במודע, מבקשת לדחוק את הירשל אל 'קוטב מינה' והרחק מ'קוטב בלומה'. במודע או שלא במודע היא חושפת בהרהוריה את אחת הסיבות העמוקות לקרע בלב בנה. שרטוטה הגרוטסקי של צירל – המלווה את בנה לאשפוז נפשי, אבל עגומה בגלל עסקי החנות – חושף רובד נוסף, אירוני, אשר למחלת הירשל. בשלב מאוחר יותר יוצע שמקורה בהיעדר אהבת אם מספקת.[76]

כאשר צירל וברוך מאיר חוזרים מלמברג, ששם אשפזו את הירשל לטיפול בבית הד"ר לנגזם, מצבם מתואר בפירוט: ערב רב של דאגה וצער, עלבון ובושה, פחד וחרטה. בני הזוג הורביץ מאופיינים ב'רוח נמוכה ונפש נכאה',[77] אולם מהר מאוד מתברר שהבושה היא המחוללת את מצבם הירוד. הבושה, הערך המוביל והאיום המרכזי של החברה הבורגנית, ובטבורה בני הזוג הורביץ נעוצים, מכה בהם בעוצמה רבה. תיאור חזרתם בקרון היא מארג של רגש ואירוניה. הם יושבים 'בדודים' והוגים בעלבונם, נפרדים זה מזה. עם זאת, תיאור ישיבתם בנפרד – 'הוא בקרן זוית אחת והיא בקרן זוית אחת' – אינו אלא עיבוד אירוני של תיאור המדרש את מעמד תפילת יצחק ורבקה להיפקדות בבנים.[78] בהמשך הדברים ברוך מאיר וצירל נדרשים להנמקות שונות לשיגעונו של הירשל (קללת הצדיק, נטישת לימוד התורה)[79] כדי להתחמק מאשמתם שלהם.

בכך מצבם של הורי הירשל שונה בתכלית ממצבו של המלך שבמשל, הנעלם מן הסיפור לאחר אזכורו היחיד. אמנם אפשר לקרוא את נוכחותו הנסתרת של המלך מאחורי כל נימוס ונימוס שבנו מורד בו, ובוודאי באזכור האכילה מעל השולחן (הלוא הוא שולחנו של המלך), אבל המלך ורגשותיו נזכרים פעם אחת בלבד.

הרופאים האחרים

בשני הסיפורים נעשים ניסיונות ריפוי ראשונים, קונוונציונליים, בטרם ייקרא לפעולה המרפא המיוחד, החכם או ד"ר לנגזם. ב'מעשה בבן מלך שנפל לשיגעון' הרופאים אינם מתוארים בפעולתם אלא רק בתגובתם לכישלונם במעשה הריפוי: 'וכל הרופאים נואשו

75 שם, עמ' רכ.

76 שם, עמ' רלג.

77 נפש נמוכה היא תכונה חיובית דווקא, שמיוחסת לבניו של אברהם אבינו. ראו למשל אבות דרבי נתן נוסח ב, מה, ג. רוח נכאה נזכרת בספר משלי כהיפוכו של 'לב שמח' (טו, יג; יז, כב; יח, יד). עגנון בלבל בין שני המונחים, אולי כדי לציין את בלבול הזוג הורוביץ.

78 ראו את דברי רש"י לבראשית כה כא: 'זֶה עוֹמֵד בְּזָוִית זוֹ וּמִתְפַּלֵּל וְזוֹ עוֹמֶדֶת בְּזָוִית זוֹ וּמִתְפַּלֶּלֶת'.

79 ריבוי ההנמקות לשיגעונו של הירשל עורר את תשומת לבם של קוראים ומבקרים רבים. ראו למשל: זיוה שמיר, **ש"י עולמות – ריבוי פנים ביצירת עגנון**, ספרא והקיבוץ המאוחד, תל אביב 2011, עמ' 89-142. ראו גם עמוס עוז, **שתיקת השמים – עגנון משתומם על אלוהים**, כתר, תל אביב 1993, עמ' 39-72; מלכה שקד, 'האם היה הירשל משוגע – לקראת ראייה פלוראליסטית של העלילה ב"סיפור פשוט"', **הספרות**, 32 (1983), עמ' 132-147.

מלעזור לו ולרפאו מזה'. תגובתם של הרופאים היא על גבול הרגש: ייאוש. המוטיבציה של הרופאים כפולה: 'לעזור [...] ולרפאו'. הרופאים רואים במצבו של בן המלך מצוקה שמייסרת אותו וזועקת עזרה, מחלה שיש לרפאה. הסיפור רומז שהרופאים ניסו על בן המלך את דרכי הטיפול השגורות, הרחבות. הרופאים, כך נרמז, מתייחסים לבן המלך יחס כללי, אובייקטיבי, סינקרטי. אין הם מאבחנים את מצבו המדויק ואת שורשיו, אולי בשל כך נכשל ניסיונם לטפל בו. בסיפור אין נזכרים שיחה או אבחון מסוים, אלא יש אמירות כלליות בלבד.

אל הירשל מובא תחילה רופא 'רגיל'.[80] הרופא בודק אותו בדיקה גופנית ('בעיניו ובדופקו') ובדיקה קוגניטיבית אשר 'בוחנת את שכלו' באמצעות סדרת שאלות שגרתיות ('כמה שנותיו של הקיסר?'), אולם איננו מתעניין במצבו או בצורה שהוא מספר ומתאר אותו. בהמשך הדברים, כאשר יבוא הירשל לד"ר לנגזם, תנוסח הביקורת על הרופאים האחרים ניסוח חד יותר: 'הוא לא בחן את שכלו של הירשל בחידות ולא שאלו כמה שנותיו של הקיסר'.[81]

עד שבא חכם אחד

עוד נקודת דמיון מרכזית בין שני הסיפורים היא החכם העומד כנגד כל הרופאים. בפרטי דרכי הטיפול של החכם ושל לנגזם אעסוק בפרק הבא של מאמר זה. בשלב זה אציין רק כמה מנקודות הדמיון החיצוניות בין שתי הדמויות.

ב'מעשה בבן מלך שנפל לשיגעון' מי שמצליח לבסוף לרפא את בן המלך מכונה חכם, וכל האחרים מכונים רופאים. דומה שכוונת הדבר כפולה: החכם, שאולי אינו רופא בהכשרתו, אינו מחויב ואינו מעוגן במוסכמות הרפואה בגישתו לרפא את מחלת בן המלך. בכל זאת הוא משתמש בחוכמתו, ביכולתו להגיב למציאות הקיימת, ולא בהשכלתו כרופא, בכפיית תבניות שהוא למד על המציאות. פעולתו הראשונה של החכם בסיפור היא תגובה ותרופה לצערו של המלך: 'והמלך היה בצער גדול מזה. עד שבא חכם אחד ואמר'. הופעתו של החכם, ובוודאי התחייבותו, הן מרפא לצערו של המלך. החכם מתחייב אישית לרפא את בן המלך: 'אני מקבל על עצמי לרפאותו'. הקבלה העצמית, ההתחייבות הגובלת בסיכון צווארו, כבר הן מרפא ותגובה לעמדת הרופאים האחרים ש'נואשו'. עוד נקודה בנוגע לחכם היא כי הוא שיזם את הפנייה למלך בנכונות לרפא את בנו.

ד"ר לנגזם אינו מכנה את עצמו בכינוי אחר משאר הרופאים, אבל בהחלט מתבדל מהם.[82] לנגזם בחר במקצועו בגלל רתיעתו מיחסם של רופאים בני דורו לחולים.[83] ביסוד

80 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' ריט.

81 שם, עמ' רכא.

82 שם.

83 מעניין שבסיפור מודגש השיוך הלאומי: 'רופאי האומות [...] מזלזלים בכבוד ישראל'. במעשה מבן המלך הנושא הלאומי אינו נזכר כלל, וההצבעה על החכם כיהודי בולטת בהיעדרה.

הצלחתו כרופא עומד יחסו אל החולים שלו כבני אדם ואל הנפש כמוקד עניין מרכזי לחולִי ולריפוי, כמו הגוף לפחות. מול ביטחונו העצמי של החכם, המתחייב מראש לרפא את בן המלך, בולטת גם הצטנעותו של לנגזם, 'ויש מהם שהחזיר לבריאותם'.

להבדיל מהחכם, שלא ברור מה מושך אותו לרצות ולהתחייב לרפא את בן המלך, מלבד נאמנותו למלך והאתגר בהצלחה במקום שנכשלו אחרים, מפורט יחסו של לנגזם להירשל: 'ענווה והכנעה ועצבות [...] משכו לבו של הרופא הזקן אחריו לאהבו'. בבסיס עבודת הריפוי של לנגזם עומדת אהבת החולה.

השפה והדיבור

בין מרכיבי השתגעותו של בן המלך בולט בהיעדרו מרכיב עיקרי: בן המלך מתפשט מבגדיו, יורד ויושב מתחת לשולחן ואוכל כדרך שהתרנגולים אוכלים, אולם אינו מקרקר כתרנגול. בן המלך שומר על ערוץ השפה פתוח. ההבדל הראשון בין החכם ובין הרופאים שנואשו הוא אבחנתו שערוץ השיחה עודנו פתוח כדי לפעול לריפוי בן המלך.

נושא השפה ותשומת הלב לנקודות שהיא מתפרקת בה חשובים מאוד בספרו של אמן השפה עגנון. **סיפור פשוט** זרוע התייחסויות לשפה ברבדיה השונים, חיקויי שפה למיניה, שיבושי שפה, שימושי שפה, משחקי מילים וציטוט ועוד־ועוד. הירשל עצמו פועל בשפה ומודע אליה, ובתוך כל אלה גם השתגעותו מעוצבת בהתפוררות השפה.

איתות ראשון לאי־תקינות השפה, ועל כן גם אי־תקינות הדעת, הירשל משגר בבוקר יום השתגעותו, סמוך להשכמתו ממיטתו. רגע לפני שהוא נפרד ממינה ויוצא לבית הכנסת היא מבקשת ממנו לומר ל'נערה', שהיא קמה וזקוקה לעזרה.[84]

הדיבור עצמו, יכולתו של הירשל להעביר ולקלוט מסרים, משתבש. הירשל, המבקר את מינה כמי שאינה עומדת בדיבורה, שם לב לפער קטן בין מוסכמות הלשון ('איני צריכה דבר') ובין ההתנהלות הטכנית מעשית ('אמור בבקשה לנערה שאני קמה'). הירשל נאחז בפער זה, וסופו שהמסר עצמו 'נופל בסדק', והוא שוכח את תוכן הדברים מרוב תשומת לב למבנה הקלוקל בהעברתו. לאחר שמינה חוזרת על המסר באוזניו הוא שוב מתייחס אליו 'לא נכון' ומתפעל התפעלות יתר מן הדיווח על הפעולה היום־יומית והשגורה ביותר, הַקימה.

מיד אחרי כן הירשל מאבד גם את פרטי השפה ואת מוסכמותיה ומתדרדר לחיקוי צלילי של המציאות, טרום שפה.[85] שמו של התרנגול ושם הפועל 'לשחוט' נעלמו מהשפה של הירשל, והוא נאלץ להיעזר בחיקויים אונומטופאיים כדי להחליפם. הסימן הראשון לאובדן השפיות הוא אובדן פרטי השפה.

עוד סימן שמעיד על אובדן האיזון של הירשל מתרחש בדרכו לבית הכנסת, גם הוא קשור לענייני שפה ודיבור.[86] אין הוא בדיוק שיבוש של השפה אלא תשומת לב לכפילות

84 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' ריא.
85 שם.
86 שם, עמ' ריב.

המשמעות המשונה שהשפה עצמה משמשת בה, וביתר דיוק שמותיהם של בני האדם. הירשל רואה יונה מגוונת ומיד מופיע לפניו אדם ששמו יונה.[87] שמו של יונה אמור להיות מטפורה שחוקה ביותר, והופעת העוף שהשאיל לו את שמו כמבשר את בואו היא עניין משונה שמצביע על תפקוד מהופך של השפה. אעיר כי להבדיל מן הפסקה שנידונה למעלה. כאן השיבוש הוא של המציאות, של הסיפור, ושל הסגירה המוזרה של הפער בין המתואר בו ובין השפה המשמשת לכך. הכותב והקוראים נשאבים אל תוך התמיהות על מוזרותה של השפה.

לאחר שהירשל מחליף דברים (הגיוניים למדי) עם טויבר הוא ממשיך ומהרהר, והרהורו חושף רובד נוסף בבסיס שיבושי הלשון וההתרחשויות המפתיעות, הנדירות, המאתגרות את הסבירות הסטטיסטית וההגיונית.[88] דומה ומדומה, שפה ומציאות, הומוארוטיקה והומופוביה משמשים בערבובייה שלמה בתוך הרהור יחיד זה. הירשל, עצור ועזוב ומלא פחדים ואשמה, מסתיר מעצמו אפילו בשיח הפנימי את אפשרות המשיכה לידיו של יונה טויבר וממהר להימלט לדימויים מעולם החי.

ההתרסה החברתית

לעומת מוטיב הדיבור הסתום של ההינדיק והמפורש של הירשל, פני הדברים שונים בנוגע להתרסה החברתית.

ההינדיק יושב מתחת לשולחן המלכותי, ולא בלול התרנגולים, מכיוון שמטרת השתגעותו היא פירוק המבנה החברתי המלא מתחים שהוא כלוא בו מיום היוולדו והתרסה כנגד העומד בראש מבנה זה – אביו המלך. ואכן, 'המלך בצער גדול מזה', המטרה מושגת. התרסה זו רמוזה גם בחלופה שדעתו המעורפלת של בן המלך מציעה ('וצריך לשבת') ובריפוי שהחכם מציע לו באמצעות הסטת המוסכמות ('אתה חושב שאי אפשר ללבוש כותנות ולהיות הינדיק?') בחזרה אל הנורמה, דווקא בהצגתן כנורמה אפשרית בתוך הנורמה החדשה.

במקרה של הירשל הדברים עמומים יותר. השתגעותו סובלת מריבוי נימוקים:[89] הוא משתגע כאפשרות מילוט מיחסיו עם מינה ('אין לי אלא להוציא דבר מגונה מפי ואני נפטר ממנה לעולמים' הוא מהרהר עוד בסעודת האירוסים הרשמית,[90] ואחרי כן הוא אומר לה דברים שרומזים לכיוון זה[91]), ואין ספק כי אכן, המשולש הלא פתיר אשר הירשל לכוד בתוכו, בין מינה לבלומה, מייצר בו לחץ נפשי כביר. הוא משתגע גם בשל קללת הצדיק

87 ייתכן גם שפשר השם 'טויבר', שם משפחתו של יונה, 'חירש', קשור להצבעה על השפה, על תפקודה ועל שיבושיו. ראו את פרשנותו של אבן, 'הערות אחדות לסיפור פשוט', עמ' 70.

88 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' ריג.

89 ראו לעיל הערה 79.

90 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' קכג.

91 שם, עמ' קעג-קעד.

הרודפת את משפחת צירל,[92] שאפשר גם לקרוא אותה כליקוי גנטי. בני העיר חושבים שהירשל מעמיד פני משוגע כדי לקבל פטור מגיוס לצבא הקיסר,[93] ואולי נפש האומן הנסתרת בו נמעכת מתחת להווי החיים המונוטוני של החנווני. בשלב מסוים נרמז גם כי לאמו של הירשל וליחסיה המורכבים רגשית עמו יש משקל בהשתגעותו.[94] הפרקים שלקראת תיאור השתגעות הירשל מתארים גם את התדרדרות בריאותו ועצביו, חוסר שינה וחוסר מנוחה מתמשכים, שיכולים להציע גם מחלת נפש ועצבים של ממש.[95]

אפשרות אחרת, מקבילה לכל אלה ולא סותרת אותם, היא האפשרות שהשתגעותו של הירשל היא ביקורת על המסגרת החברתית שהוא גדל ופועל בתוכה. שבוש של סוף המאה ה־19 ותחילת המאה ה־20[96] היא חברה יהודית דחוסה ולוחצת, הממשטרת את חבריה סביב סולם ערכים מוגדר מאוד, ובראשו ערכי ההצלחה הכלכלית והמהוגנות, שאך זה המירו את הערכים המסורתיים של התורה ומצוותיה. כלי האכיפה של החברה הם הרכילות, הביזיון והסנקציה הכלכלית, וכלי התגמול שלה הם הערכה, קבלה, התרוועעות וסימני כבוד חברתיים. אפשר לשרטט ציר של החברה השבושית, מסבסטיאן מונטאג, ראש האזרחים, עד אחרון הקבצנים והמסכנים החיים בה, וכולם נענשים ומתוגמלים במעמד ובביקורת חברתית. הסולם שאזרחי העיירה ואורחיהם, הנוטשים לאמריקא והנשארים מאחור, נמדדים ומדורגים בו הוא בעיקר סולם ההצלחה הכלכלית־חברתית.

הדמות המגלמת יותר מכול את ערכיה של שבוש היא צירל. 'צירל יודעת להתנהג עם הבריות. חנותה חוננתה דעת, מלקוחותיה לוקחת לקח'.[97] צירל אינה בוחלת בדבר. עולמה כולו מופנה אל שורת הרווח. כל ביטויי החיבה והכבוד אינם אלא חישוב ארוך טווח שנועד להגביר את מכירות החנות ואת קהל לקוחותיה הקבועים.

באחד המשפטים המצוטטים ביותר בסיפור כולו המספר עצמו רומז לאפשרות הביקורת החברתית המרומזת בעולמו הפנימי של הירשל, ובה בעת הוא מסייג אותה: 'כמה שנותיו של הירשל, שש עשרה, וכבר הכיר שהעולם הזה לא כל מה שיש בו הוא טוב. יש אומרים שכל הצרה משום שהעולם חלוק לעניים ולעשירים. אפשר שדבר זה צרה, מכל מקום לא עיקר הצרה. עיקר הצרה היא שהכל בא במכאוב'.[98]

92 שם, עמ' סו: 'זקן זקנה (של צירל) התגרה ברב העיר שהתנהג בחסידות יתרה, פעם אחת עשה הרב מעשה שנראה כשגעון אמר להם הזקן לבני העיר כמדומה אני שדעתו של הרב נטרפה, אמר להם הרב דעתו ודעת בניו נטרפה. אף על פי שנחלק עליו הרב לשם שמים נתקיימה קללתו [...] מכאן ואילך לא היה דור באותה משפחה שאין בו משוגע'.

93 שם, עמ' ריח-ריט, ושוב בעמ' רכד-רכה.

94 ראו: שם עמ' רלג: 'כבר נתיישן קולו של הרופא, ברם העצב המתוק היה מחלחל מגרונו ועוטף את הירשל כשירי רננות, אלו שירי רננות שהירשל לא שמעם בעריסתו. יודעת היתה צירל שאין קולה נאה לפיכך לא שרה לפני בנה כדרך האמהות'.

95 על ריבוי ההנמקות לשיגעונו של הירשל עמדו רבים. ראו: לעיל הערה 79.

96 מלחמת רוסיה-יפן הנזכרת ברקע הרומן התרחשה בשנים 1904-1907. ברוך קורצוויל, **מסכת הרומאן: שני מחזורי מסות על שמואל יוסף עגנון ועל תולדות הרומאן האירופי**, שוקן, ירושלים 1953, עמ' 35-46.

97 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' ס.

98 שם, עמ' סא.

מהו ריפוי? החכם והירשל בבית לנגזם

בטרם נעסוק בפעולות הטיפול הנגקטות בשני הסיפורים, יש לעמוד על מקומו התרפויטי של הסיפור במשנת רבי נחמן: הסיפור כתיקון.[99] כאמור, רבי נחמן מבין היטב את מקומו המעורר של הסיפור. הסיפור בעיני רבי נחמן אינו רק בידור אסקפיסטי או דרך נעימה או מוסווית היטב להעביר מסר, פשוט או מסובך. הסיפור הוא 'חומר פעיל' אשר מעורר את נפש השומע לתגובה ולשינוי. עצם השימוש בסיפור בתור ערוץ לתקשר באמצעותו הוא בחירה דינמית, הרואה במאזין שותף פעיל ומלא בתהליך שהסיפור יוצר.

החכם מתפשט ומצטרף לבן המלך, ממתין שהוא ישאל ראשון לפשר הדבר, ואז שואל אותו כהד: 'מי אתה ומה אתה עושה כאן?' שלושה מרכיבים עיקריים אפשר לזהות בפעולת הטיפול של החכם: ההזדהות וההצטרפות, העברת היוזמה אל המטופל, והקשבה לאופן שהוא מתאר את מצבו.

אחרי כן, מרכיב אחר מרכיב, החכם מחזיר את בן המלך אל טווח המוסכמה, אל ההתנהגות והנימוס המקובלים. עד שבסופו של דבר הוא חוזר לחברת בני האדם ומתנהג כמותם.

החכם אינו 'מטפל' בבן המלך במובן הרפואי הקלאסי, מעביר אותו תהליך תרופתי או גופני. החכם גם לא ממש מאבחן את בן המלך, מצביע על שורש המצוקה לפי הסימנים הניתנים לאיסוף. לחכם יש יעד, ואליו הוא חותר ב'טיפול', נורמה שאליה הוא שואף להביא את בן המלך, והואגורם לבן המלך להזדהות אִתו כדי 'לאמן' אותו לתוך טווח ההתנהגות הנורמלי, בלי לטפל טיפול עומק גלוי בשורשי הבעיה.

אפשר כמובן להציע שהבעיה היא זו בדיוק. בן המלך זקוק לתשומת לב, כזו או אחרת: בן שיח, מישהו שמוכן לשמוע את דיווחו על עולמו הפנימי או מישהו שיוכל הוא עצמו לזהות כמי שחווה את העולם כמוהו. על פי קריאה זו, עיקר הטיפול מסתיים בשיחתם הקצרה הראשונה של החכם ובן המלך ('מי אתה ומה אתה עושה כאן?' 'אני הינדיק', 'גם אני הינדיק') ושאר ה'אימון' לנורמה אינו אלא בנייה ואיסוף של תוצאות הטיפול המוצלח.

בקיצוניות האחרת אפשר להציע שדווקא אותו אימון התנהגותי הוא המרכיב העיקרי בטיפול.[100] עיקר שיטה זו הוא בטענה שכדי ליצור שינוי במטופל יש צורך בשינוי תפיסת

99 שג"ר, 'מבוא לסיפורי מעשיות', עמ' 26-31.

100 להלן יבוא פירוט של מרכיבים בטיפול החכם בבן המלך המקבילים למרכיבים עיקריים בשיטות מרכזיות של הטיפול הקוגניטיבי־התנהגותי (CBT). ראו על אודות השיטה בתוך: צופי מרום, איה גלבוע־שכטמן, נילי מור ויוסף מאיירס (עורכים), **טיפול קוגניטיבי־התנהגותי במבוגרים: עקרונות טיפוליים**, דיונון, מודיעין 2011; Aaron T. Beck, Cognitive *Therapy and the Emotional Disorders*, Plume, New York 1979; Gillian Butler, Melanie Fennell, and Ann Hackmann, *Cognitive-Behavioral Therapy for Anxiety Disorders*, The Guilford Press, New York 2008; Arthur Freeman and Frank M. Dattilio (eds.), *Cognitive-Behavioral Strategies in Crisis Intervention* (3rd ed.), The Guilford Press, New York 2007.

המציאות בד בבד עם שינוי בהתנהגות המטופל, ולכן יש צורך גם בלמידה ובתרגול של התנהגויות חדשות. החכם, על פי קריאה זו, מתחיל את הטיפול ב'הערכה' – הוא שואל את בן המלך מה תיאורו שלו למצבו. אחרי כן החכם עובר ל'הבניה קוגניטיבית' מסוימת של בן המלך.[101] בשלב זה החכם מגדיר מחדש את טווח ההתנהגות שבן המלך יכול להימצא בו ובכל זאת לשמור על שלמות תמונת עולמו, להיחשב הינדיק. מכאן החכם עובר ל'חשיפה במציאות' ול'הקהיה שיטתית', לביצוע בפועל על עצמו ועל בן המלך את הפעולות שרק רגע קודם לכן נחשבו לא אפשריות או כאלה שינפצו את עולמו ההינדיקי של בן המלך.[102]

הצד השווה לשתי הקריאות הוא שלאחר ששמע החכם את תיאור בן המלך את מצבו הוא נהיה פעיל מאוד, כמעט דורסני, ומוליך את בן המלך בחזרה אל 'נורמה התנהגותית'. גורם לו, שלב אחר שלב, להפסיק להתנהג כמו הינדיק. התהייה דלעיל על אודות תקפות ההצהרה 'וכך התנהג עמו עד שריפא אותו לגמרי', שורשה בתפיסת העולם הרואה באדם יצור קוגניטיבי בעיקרו, שגם אם יסגל, או יאולץ לסגל, התנהגות חיצונית נורמטיבית, לא יחשב בריא עד שיטופל שורשה הנפשי של הבעיה.

כמעט כל פרשניו הרבים מאוד של **סיפור פשוט** מציעים, איש לשיטתו, פרשנות לתהליך הטיפול של הד"ר לנגזם בהירשל.[103] היו ששמו במוקד את תהליך תיקון חוויית העיירה, סיפוריו המתרפקים של הרופא על העיר אשר הוא גדל בה, שהיא אולי שבוש עצמה, המביאה את הירשל לכדי התפייסות עם שבוש, לצד טיפוח 'נוגדני רומנטיקה' – בהגחכתה באמצעות ניתוח 'רומני המשרתות' שהרופא נותן לחולה לקרוא ובוחן אותו על הפרטים האבסורדיים של תוכנם. כל זאת מלווה גם בעבודה אשר מתישה את הגוף ומביאה אותו לידי מנוחה שלמה.

בדבריי להלן אבקש להשתמש בקרבה בין שני הסיפורים כדי להציע קריאה אפשרית אשר מזהה את טכניקת הטיפול שלנגזם מפעיל, המתבססת על עקרונות הבסיס שהחכם מתווה בסיפורו של רבי נחמן.

התפשטות

הפעולה הראשונה שהחכם נוקט במגעו עם בן המלך היא ההזדהות הפיזית: 'והלך והפשיט גם כן את עצמו ערום וישב תחת השולחן אצל בן המלך הנ"ל, וגם כן גרר פרורים ועצמות'.

101 החכם מדלג על השלבים המפעילים בגלוי את הצד הקוגניטיבי של בן המלך, 'פסיכו־הדרכה' ו'ניטור'. ראו יונתן הפרט, 'יסודות הטיפול הקוגניטיבי־התנהגותי', בתוך: מרום, גלבוע־שכטמן, מור ומאיירס (עורכים), שם, עמ' 1-16.

102 כמובן אין כאן טענה שרבי נחמן מתאר טיפול CBT לכל פרטיו ודקדוקיו, אך הדמיון לכמה משלבי התהליך מעניין.

103 מעניין שדווקא דב סדן לא טיפל כמעט כלל בנקודה זו במאמרו 'מבית לפשטות' (תרצ"ו), ראו: דב סדן, **על שי עגנון**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ט, עמ' 32-35. במאמרו הגיב סדן אחת התגובות הביקורתיות המעמיקות הראשונות לסיפור וזיהה בו קווים עיקריים.

ברובד הפשוט ביותר החכם מחקה את פעולות בן המלך כדי לרכוש את אמונו. לא ברור אם כבר בשלב זה יש לו תכנית טיפול מלאה, מפת דרכים אשר מכתיבה את מעשיו, אולם דומה כי ברור לו שהצעד הראשון חייב להיות הסרת המחיצות ההיירכיות המציבות את המטפל בעמדה שיפוטית אוטומטית כלפי מטופלו. ברובד פנימי ועמוק יותר החכם מזהה את ביקורתו של בן המלך על החברה שהוא מורד בה, במוסכמותיה ובהתנהלותה, ובפשיטת הבגדים הוא מסמל את התפרקותו מכל אלה.

ייתכן גם שברובד פנימי ועמוק עוד יותר החכם זקוק להתפשטות לא כמניפולציה או אמצעי להשגת קִרבה לבן המלך אלא לשם הבנתו העמוקה, המזדהה, את מקומו ואת מצבו של החולה. דברים שרואים מעל השולחן שונים מאוד ממראה העולם מתחתיו, ואין דרך להבינם ללא ירידה זו.

לנגזם אינו מאמץ את התנהגויותיו ומחוותיו של הירשל, אבל כאמור לעיל, עוד מראשית הטיפול הוא נמנע מלשפוט, למדוד ולאבחן אותו.[104]

שאלות הרופאים, שנועדו כביכול לאבחן את מצבו של החולה, מקבעות אגב אורחא גם את הפער בין הרופא לחולה ומנסחות את המסגרת הנורמטיבית הסובבת את שניהם ('שנותיו של הקיסר'). לנגזם מתפרק משני מרכיבים אלה גם יחד.

הזדהות – אבחון

הצעד הבא שהחכם נוקט הוא פנייה אל בן המלך, אך רק לאחר שזה יזם את הקשר וניסח אגב כך את השפה, הממשית והמטפורית, אשר יתנהל בה הקשר ביניהם. בן המלך משיב לשאלה 'ומה אתה עושה פה?' בתשובה נחרצת: 'אני הינדיק!' אף שאפשר לראות בתשובה זו בעיה, פסיכוזה, יש בה גם רמז אפשרי לפתרון הבעיה, שכן התשובה ניתנת בשפת בני האדם, מתוך התחשבות במוסכמות ובמסגרות מסוימות, ואף הטון המרומז שהיא נאמרת בו, שמינית שבשמינית של גאווה, היא סימן מעודד. בכל אלה עוד ישתמש החכם.

פנייתו הראשונה של לנגזם אל הירשל דומה מאוד לפניית החכם לבן המלך: 'נתן לו שלום ושאל, ואתה מה לך? כרופא שטיפל עם כמה חולים ולבסוף מביאים לפניו בריא שאינו חסר כלום'.[105]

סתמיות שאלתו של הד"ר לנגזם, ובייחוד וי"ו ההמשך או ההיפוך בראשה, מהדהדות בפרשנות המספר, המהדהדת אולי את תוככי תודעתו של הירשל עצמו: הרופא מדבר עמו כדרך שמדברים עם אדם בריא. בכך, במילים ראשונות אלה, בשאלת האבחון הבסיסית ביותר, נקבעים עקרונות הטיפול והיחסים בין לנגזם להירשל. לנגזם אינו שופט ואינו מאבחן את הירשל, ולכן אינו מקבע אותו במצבו.[106]

104 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' רכא.
105 שם.
106 שם, עמ' רכב.

ערוץ התקשורת האופטימי, המכבד, הוא הערוץ שהם יוכלו לתקשר בו זה עם זה, אולם לנגזם אינו מסתפק בתקשורת קצרה זו ואורג מסכת של קשרים עם הירשל. ראשית, הוא נקשר להירשל בקשר רגשי, שגם הוא מבוסס כנראה על הזדהות וזיהוי של דמיון.[107] לנגזם ממשיך לנצל את ערוץ התקשורת הפתוח בינו ובין הירשל ו'היה יושב ומספר עמו לעורר לבו'.[108] מנקודה זו ואילך לנגזם פוצח ברצף סיפורי זיכרונותיו מעיירתו, הדומים חלקית לסיפוריו של עגנון עצמו על אודות בוצ'אץ'. אף כאן יש קרבה מסוימת לפעולתו של החכם כלפי בן המלך: לנגזם משים את עצמו, ואולי חושף שכזה הוא באמת, כבן עיר קטנה שבתודעתו שרוי בה, ממש כמצבו של הירשל.

ואכן, מיד אחרי כן מתואר תיאור שיכול להתאים אולי גם לבן המלך: 'אילו שאלו את הירשל כיצד הוא מרפא אותך היה משיב בתמיהה וכי ברפואה הוא עוסק? אף על פי כן הרגיש שרפואה באה לו מידו'.[109]

מרכיב יסוד במעשה הריפוי, עוד לפני ההתאמה לנורמה, הוא מתן הרגשת הנורמליות שבעצם קיומו של אדם אחר במצב דומה.

הזדהות: 'החכם ההינדיק'

ממש במרכזו של הסיפור הברסלבי עומד משפט פשוט אבל חידתי: 'אז אמר החכם ההינדיק', ודוק: החכם אינו משים את עצמו כהינדיק או מרפא את בן המלך השוגה בדמיונותיו על אודות היותו הינדיק. החכם הוא חכם הינדיק. דומה שבמידת־מה זה סוד קסמו והצלחתו של החכם הזה דווקא, במקום שנכשלו הרופאים הקודמים. הוא מצליח להיות הינדיק ממש, להזדהות עם מטופלו ואולי אף לזהות בתוך תוכו את ה'מקום ההינדיקי', את גרעין השיגעון הפנימי, ומתוכו לגייס את הדרוש לו כדי לרפא את החולה, או למצער לרקום אתו קשרי אמון והדדיות.

לנגזם רוחש להירשל חיבה מן הרגע הראשון.[110] ייתכן שחיבה זו נובעת מהזדהות מסוימת. בהמשך הטיפול לנגזם משוחח עם הירשל על עיירת מוצאו, שגם אם אין נאמר הדבר במפורש, היא דומה דמיון מעניין לשבוש, עירו של הירשל.[111] בהמשך הדברים מתברר לקורא שאשתו של הרופא שמה קץ לחייה מחמת אהבה נכזבת לאחר, גם בתחום זה – אהבת הירשל למי שאינה יכולה להיות שלו – הרופא מסוגל להזדהות עם הירשל.

107 שם.
108 שם, עמ' רכו.
109 שם, עמ' רכז.
110 שם, עמ' רכא.
111 שם, עמ' רכו-רכז, רלב-רלג.

מה סוף הסיפור?

כאמור, המעשה בבן המלך מסתיים בקביעה החידתית: 'וכן התנהג עמו עד שריפא אותו לגמרי'. משפט פתוח זה מאפשר קריאות מקבילות. הקריאה הפשוטה היא שבן המלך נרפא לחלוטין מאשליית היותו תרנגול וחזר להבין את זהותו ואת מקומו ולתפקד. מגמת הריפוי וההדרגתיות המתפתחת שהחכם נוקט מזמינות גם את הפרשנות שלפיה סיגל בן המלך את ההתנהלות החיצונית של אדם נורמטיבי, אולם בתוך תוכו המשיך להאמין שהוא הינדיק, אלא שלמד מחברו החכם־ההינדיק כי יש הינדיקים אשר מתנהגים כך. אפשרות קיצונית עוד יותר היא שמשפט זה אירוני: אין דבר כזה אדם נורמטיבי, כל אחד הוא הינדיק כזה או אחר, וכל מרחב הנימוס הוא העמדת פנים מלאכותית שכל בני האדם נוהגים אלה כלפי אלה, וכולם בתוך תוכם חיות עצמאיות. האדם המתפקד הוא זה המבין אמת זו ואינו נאבק בה עוד.

סיפור פשוט נחשב קושיה של ממש בשאלת סיגורו בעיני פרשנים רבים.[112] המספר עצמו מעיר על כך בהערה לא אופיינית שחותמת את הסיפור: 'תם מעשה הירשל ומעשה מינה, אבל מעשי בלומה לא תמו [...] כמה דיו נשפוך וכמה קולמוסים נשבר לכתוב את מעשיהם. אלוקים בשמיים יודע אימתי'.[113] **סיפור פשוט** אינו בנוי במבנה של סיגור. אחת השאלות הנותרות פתוחות בסופו של הסיפור היא אם נרפא הירשל מחוליו באמת או רק סיגל התנהגות שמחפה על מחלתו.

לא הכול רואים בד"ר לנגזם דמות מפתח בתהליך ריפויו של הירשל.[114] בין הגישות המבקשות לזהות את הטיפול שלנגזם מעניק להירשל בולטת בקיצוניותה פרשנות מירון, הרואה בלנגזם את מי שמציב תזה 'אנטי־פרוידיאנית', ואולי אפילו תזה שחותרת נגד עקרונות הרפואה המערבית כולה, המחייבת דיאגנוזה, זיהוי המחלה ושורשיה, לפני טיפול. שיטתו של לנגזם מתוארת במילים האלה: 'תראפיה סבילה, המטיפה לאי התערבות או להתערבות מזערית ועקיפה במצבו הנפשי של החולה'.[115] על פי פרשנות זו, עצם 'מעשה הסיגור' – הבאתה של עלילה מורכבת ורבת־פנים כעלילת רומן לכדי סיום הקושר את כל קצותיה – הוא מעשה שגובל בלא אפשרי. במטלת ענקים זו התקשה עגנון מאוד כל הקריירה הספרותית שלו; גם את **סיפור פשוט** הוא התקשה לסגור בפשטות, ובמובן מסוים זה אחד מנושאיו הנסתרים של הסיפור.

כמו שטען מירון, לנגזם מרפא את הירשל, ופסיכולוגיסטית – גם את יוצרו, עגנון עצמו, מן הצורך בסיגור מושלם, בסוף ברור ומוחלט, רומנטי. עגנון, משנה בסופו של **סיפור**

112 שירה חדד, 'סיפור ללא שם: קריאה ב"סיפור פשוט" מאת ש"י עגנון', **אות**, 3 (סתיו 2013), עמ' 155-156.

113 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' רלו.

114 א. ב. יהושע, 'נקודת ההתרה בעלילה כמפתח לפירוש היצירה', **עלי שיח**, 10-11 (תשמ"א), עמ' 78.

115 הכוונה כאן לגישתו הפרשנית המרכזית של דן מירון, **הרופא המדומה, עיונים בסיפורת היהודית הקלאסית**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1995, עמ' 184.

פשוט, ובאמצעות סוף זה – את אופן כתיבתו, ועובר לכתוב 'ספרות שאינה חובשת אלא חושפת, שאינה מאזנת כאבים וממתיקה אותם אלא ממקדת כאבים ומחדדת אותם על מנת שלא יהיה ניתן להדחיקם ולהשכיחם'.[116]

דומה שכוחם של הדברים יפה גם לסיפורו של רבי נחמן. סופו של הסיפור חפוז, קטוע וכללי מכיוון שהוא מאפשר גם אפשרות קריאה אשר לפיה לא באמת נרפא בן המלך רפואת אמת, אלא רק השלים עם מצבו. המשל אינו באמת מובן למבינים מכיוון שאין אפשרות אמת לפענח את משלי הקיום המורכבים.[117]

ריבוי הפרשנויות האפשריות לסיום הוא חלק מהותי ממשמעותו ומשקף את התפיסה שאין אמת אחת בנוגע לנפש האדם.[118] כך גם נטען שהסיום הפתוח מבטא את ההכרה כי בעולם המודרני 'אין לבדידותו של האדם מוצא ואין לה תקנה'.[119] הסיום הפתוח מעלה שאלות מהותיות על טיבה של ה'נורמליות' והיחס בינה ובין ה'שיגעון'. העמימות הזאת משקפת תפיסה מורכבת של בריאות הנפש, שאינה מחייבת ריפוי מוחלט אלא מאפשרת קיום בתוך מתח מתמיד בין הפנימי לחיצוני.[120]

ייתכן שהסיום הפתוח בשני הסיפורים משקף גם תפיסה רחבה יותר של תפקיד הספרות. עגנון משתמש בסיום זה כדי לחולל מעבר מ'ספרות שחובשת' ל'ספרות שחושפת', כזו שאינה מבקשת לפתור ולהרגיע אלא להציף ולחדד שאלות.[121] גם הסיום החידתי של רבי נחמן מזמין את הקורא להמשיך להתמודד עם שאלות של זהות, נורמליות וריפוי בלי לספק תשובות חד־משמעיות.[122]

בשני המקרים פתיחותו של הסיום אינה עניין טכני או סגנוני בלבד אלא היא ביטוי מהותי לתפיסת עולם אשר מכירה במורכבות נפש האדם ובמגבלות היכולת שלנו להבין ולרפא אותה לחלוטין.

מטא־מחשבות סבוכות על סיפור פשוט

שני הסיפורים מסתיימים בהערות מטא־פואטיות אשר מזמינות את הקורא להרהר במשמעות הסיפור ובתפקידו. 'המשל מובן למבינים' נאמר בסוף סיפורו של רבי נחמן. לא ברור אם האמירה שייכת למסורת מסירה של סיפורי רבי נחמן או שהיא תוספת מאוחרת של המוציא לאור, אך אותה אי־ודאות מייחדת גם את 'סיפורנו הפשוט' בסיומו של עגנון. שני הסופים הם ביטויים אשר מערערים על פשטות הסיפור ועל יכולתנו להבינו עד תום.

116 שם, עמ' 234.
117 שג"ר, 'מבוא לסיפורי מעשיות', עמ' 15-16.
118 שקד, 'האם היה הירשל משוגע', עמ' 145.
119 אריאל הירשפלד, **לקרוא את ש"י עגנון**, אחוזת בית, תל אביב 2011, עמ' 130.
120 יהושע, 'נקודת ההתרה', עמ' 82.
121 מירון, **הרופא המדומה**, עמ' 234.
122 בר־יש"ע, **מסע בסיפורי חסידים**, עמ' 112.

שתי ההערות הללו מרמזות על תפיסה מורכבת של תפקיד הסיפור ושל יחסי המספר והקורא.[123]

רבי נחמן הנרטיבי, באמירתו 'והנמשל מובן למבינים',[124] מציע כי הסיפור אינו רק משל דידקטי שנועד להעביר מסר מוגדר, אלא טקסט רב־משמעי אשר הבנתו תלויה ביכולתו של הקורא להבין את עומקיו.[125] זוהי הזמנה לקריאה פעילה ומעורבת, שבבסיסה ההנחה כי המשמעות נוצרת במפגש בין הטקסט לקורא. כך, כשם שהחכם בסיפור מתפשט ויורד אל מתחת לשולחן כדי להבין את בן המלך, גם הקורא נדרש 'להתפשט' ממוסכמותיו כדי להבין את משמעויות הסיפור.[126]

עגנון, בכותרת **סיפור פשוט** ובהתייחסויות החוזרות לפשטות זו כל היצירה, מייצר אירוניה מתוחכמת אשר מדגישה דווקא את מורכבותו של הסיפור.[127] כשם שד"ר לנגזם מטפל בהירשל באמצעות סיפורים וספרים, כך גם הסיפור עצמו משמש כלי טיפול עבור הקורא, המאפשר לו להתבונן במורכבות החיים ובשבריריות נפש האדם.[128]

שני הסיפורים מציעים תפיסה של ספרות כמרחב טיפולי־טרנספורמטיבי. במקרה של רבי נחמן זה מרחב של תיקון נפשי־רוחני,[129] ובמקרה של עגנון זה מרחב של הבנה והכלה של מורכבות האדם.[130] בשני המקרים, המספר מזוהה במידה מסוימת עם דמות המטפל – החכם או ד"ר לנגזם – המשתמש בכוחו של הסיפור כדי לחולל שינוי בנפש השומע או הקורא.[131]

הסיפור החסידי עסוק בנבכיה הפנימיים של נפש האדם, עגנון שינה שלד נרטיבי דומה לבחינה מעמיקה של חברה ומתחיה, של מרכיבים שונים במארג המשפחתי ובשיגעון והחלמה. עבור החסידים מילא הסיפור שסיפר הצדיק תפקיד של תיקון העולם, יישוב סתירותיו וחשיפת האור הגנוז בתוכו. עבור הקורא המודרני הסיפור חושף את שבריהם של האדם ושל העולם ומעורר רגשות תמיהה והשתוממות מולם, אם הצליח מעשה הסיגור והותר סיבוכה של העלילה, ובוודאי אם לאו.

123 אברהם בנד, 'עגנון מגלה פני פרויד', **מאזניים**, סב (תשמ"ט), עמ' 19.
124 כאמור, ייתכן כי הוא תוספת מאוחרת של רבי שמואל הורוויץ. ראו: הנ"ל, **מעשיות ומשלים**.
125 שג"ר, 'מבוא לסיפורי מעשיות', עמ' 12-13.
126 בר־יש"ע, **מסע בסיפורי חסידים**, עמ' 110.
127 מירון, **הרופא המדומה**, עמ' 161.
128 רחל צורן, '"שיטת הריפוי" של ד"ר לנגזם ב"סיפור פשוט" לש"י עגנון: האומנם ביבליותרפיה?', **שיחות**, ה (1991), עמ' 211.
129 צבי מרק, **מיסטיקה ושיגעון ביצירת רבי נחמן מברסלב**, עם עובד, תל אביב 2004, עמ' 156.
130 הירשפלד, **לקרוא את ש"י עגנון**, עמ' 95.
131 שמיר, **ש"י עולמות**, עמ' 190.

על אודות המחבר

ד"ר צחי כהן הוא חוקר ומרצה בתחומי ספרות חז"ל, ספרות עברית ותרבות. שימש כראש המסלול ללימודי יהדות בקמפוס ירושלים וראש תחום פיתוח הערכה חלופית בפקולטה לחינוך, חברה ורוח בקריה האקדמית אונו. בעברו שימש כעוזר הוראה ומחקר באוניברסיטה העברית, וכמרצה במכללת הרצוג להכשרת מורים ובקריה האקדמית אונו. לצד זאת, הוא ערך את כתב העת להיסטוריה **סגולה**. מפרסומיו המרכזיים: **פסוק לי פסוקך**, רסלינג, 2021; **למה דומה קולנוע?**, כרמל, 2021 ומאמרים רבים בחקר ספרות חז"ל, כתבי עגנון ותחומי תרבות שונים.

אפקט בלומה: פואטיקה של הפרעה ב**סיפור פשוט** לעגנון

מיכל פלס־אלמגור

תקציר

במאמר זה אני מציעה בחינה מחודשת של הרומן **סיפור פשוט** לש"י עגנון, מתוך הסטת מוקד המחקר מדמותו של הירשל לדמותה של בלומה נאכט. דרך ציר עלילתה של בלומה אני מגדירה במאמר זה מחדש את המונח 'שיבוש', לא רק כמטפורה לעיירה היהודית או כשיבוש בין־דורי, אלא כעיקרון פואטי מארגן וטכניקה מודרניסטית של הפרעות. באמצעות הדיאלוג המכונן בין בלומה לאביה אני חושפת במאמר פרדיגמה חלופית של קריאה על בסיס מרחק ביקורתי והשהיית נחמה; זו מערערת על מודל הקריאה הרגשי והפסיבי המצופה מן הדמויות. קריאה זו מציבה את בלומה כדמות סְפִּית: היא קרובה אך משרתת; הדמות המגיעה מבחוץ אל הבית ומשבשת את הסדר המגדרי־בורגני בעיירה היהודית, ובה חלק מההיסטוריה המשובשת של המשפחה והפרת השידוך בדור ההורים. המאמר עוסק בחלקו המרכזי בתפקיד המספר העגנוני, המשתמש בטכניקות של שבירת 'הקיר הרביעי' וקיטוע כדי לייצר אפקט של ניכור, או שבירה, נוסח ברטולט ברכט, הפועל ברומן כטכניקה ספרותית מודרניסטית אשר מאלצת את הקורא להשתומם על הנסיבות החברתיות המשובשות. לטענתי, עזיבתה של בלומה אינה משמשת תיקון אלא פועלת במה שאני מכנה 'שיבוש של השיבוש' – לעומת השיבוש ההיסטורי־חברתי־מגדרי מתוך מבט ביקורתי ופעולה. בדרך זו מתברר כי סיום הרומן נעדר קתרזיס מכוון, וזה מותיר את הקורא בחוסר נוחות שמעורר למחשבה ביקורתית על האפשרות להימלט מצרתו בתוך מציאות היסטורית־חברתית מורכבת.

מילות מפתח: מודרניזם עברי, סיפור פשוט, פרפורמנס, שיבוש, שמואל יוסף עגנון

מבוא

בפתח הרומן האהוב של עגנון **סיפור פשוט** אנו מתוודעים לסיפורה של בלומה היתומה, הנוסעת לקרוביה בעיירה שיבוש. רבות דובר במחקר ב'שיבוש', שמה הספרותי של בוצ'אץ', כמטפורה לעיירה היהודית המשובשת, ששם נולד וגדל עגנון.[1] אך טרם הייתה התייחסות לשיבוש בתור טכניקה ספרותית מודרניסטית אשר מעצבת את הרומן ואת פרדיגמות הקריאה שעגנון מציב

1 רוחמה אלבג, 'בוצ'אץ' ב"סיפור פשוט" כדגם לעיצוב המרחב ברומנים של עגנון', **בקורת ופרשנות: כתב־עת בין־תחומי לחקר ספרות ותרבות**, 35-36 (תשס"ב), עמ' 167-183.

באמצעות דמותה של בלומה. אנו למדים כי בלומה בקיאה במלאכת הבית, אך גם כי אביה חיים נאכט הנחיל לה ירושה אשר מצוטטת תדיר בחקר עגנון: 'יודע אני בתי שאיני מנחיל לך עושר ונכסים, אבל אני מלמדך לקרוא בספרים, בזמן שעולמו של אדם חשוך בעדו קורא בספר ורואה עולם אחר'.[2] אנו מבינים כי הספרים משמשים לאב, שירד מנכסיו ונפל לבטלה, נתיב מפלט, ומאפשרים לו הפוגה מן המציאות המשובשת וחלון לעולמות אחרים.

אך הדיאלוג בין השניים אינו מסתיים בנקודה זו, ובלומה מציעה לאב פרדיגמת עמדה חלופית, אקטיבית, שנותרה עד כה בשולי הפרשנות, וזו חושפת קונפליקט יסודי בין השניים: 'אביה שהיה מרקיב את הדפים בדמעותיו היה מתמה על בתו שקוראת ואינה מתפעלת. כאן ראוי לבכות, כאן ראוי לקונן [...] מה תשובה היתה בלומה משיבה לאביה בשעה שהיה אביה מרצה לפניה צרתו של זה. אמרה לו, אבא מפני מה עשה כך, אילו היה עושה אחרת היה ממלט עצמו מצרתו'.[3]

האב נשאב בדרך של מימזיס לתוך סבלן של הדמויות והיה 'מרקיב את הדפים בדמעותיו', ואילו בלומה מציבה חלופה לקריאה של סיפור המעשה, או השיבוש, מתוך מרחק ביקורתי אשר מנוסח בתור אסתטיקה מודרניסטית שמאפיינת את דמותה העצמאית. לטענתי, בלומה מציגה כאן פרדיגמת קריאה שעוסקת במרחק ביקורתי שבבסיסו הרעיון שסיפור ניתן לשינוי, ולא בהזדהות של חוויה, והדבר יתבטא בהמשך הדברים כשתעזוב את בית הורוביץ לאחר ש'ראתה מה שראתה' ו'בין כך ובין כך נמלכה לשנות את מקומה'.[4] בדרך זו בלומה מפריעה את מודל הקריאה המתמסר לשיבוש ולכאב שהוא מביא עִמו וכן את המבנה המגדרי המצופה ממנה: היא מסרבת לתפקיד הקוראת הפסיבית ומאמצת מבט שמנכס לעצמו סמכות פרשנית אקטיבית אשר מפרקת את מנגנוני הפעולה בטקסט. דרך דיאלוג זה, השולי כביכול, עגנון מעמיד שתי אפשרויות קריאה ברומן ובשיבושי העלילה שיצר: האחת, קריאה נוסח הנטורליזם האירופי, אשר מזהה את רצף האירועים ומזדהה עִמו הזדהות פסיבית; והאחרת, קריאה מתוך עמדה של ריחוק ביקורתי או הזרה, אשר צופה בשיבוש מתוך עמדה לימינלית שמצויה בה בעת בתוך העלילה ומחוצה לה ושואלת כיצד יכול להימלט מצרתו.

במאמר זה אני בוחנת את השיבוש ב**סיפור פשוט** לא רק כתמה או כתמונת עולם אלא כטכניקה ספרותית של הפרעה אשר אני מכנה 'אפקט בלומה'. השיבוש היסודי ברומן מתנסח כמצב היסטורי מתמשך של שיבושי שידוד מטעמי ממון, אשר נמצא בזיקה לרומן ההיסטורי נוסח לוקאץ', שגורלות פרטיים משקפים בו את המערכת החברתית כולה.[5] אני רואה בבלומה ופיתוח ציר עלילתה את הערוץ המודרניסטי של הרומן: לא דמות

2 שמואל יוסף עגנון, **סיפור פשוט**, שוקן, תל אביב 1993, עמ' 19. הציטוטים מתוך ספר זה מובאים באדיבות הוצאת שוקן וברשותה. © כל הזכויות שמורות להוצאת שוקן. הודעה זו חלה על כל הציטוטים מתוך הספר המובאים במאמר.

3 שם. ההדגשה שלי.

4 שם, עמ' 39.

5 Georg Lukács, *The Historical Novel*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ 1978

שנבלעת בהיגיון הנטורליסטי של שיבוש אלא דמות שפועלת בתוכו, ובה בעת קוראת אותו מתוך עמדה ביקורתית שמטרתה הנעה לפעולה. בלומה אינה רק דמות אשר מגיעה לעולם משובש; היא ה'זרה' המגיעה מן החוץ, במונחיו של ולטר בנימין, ועומדת על הסף שבין שיבוש הסדר המגדרי והמשפחתי הקיים לפוטנציאל התיקון לשיבוש שנעשה בדור הקודם.[6] נוכחותה חושפת שה'שיבוש' אינו גזרת גורל אלא מצב היסטורי־חברתי אשר נוצר מרצף פעולות של מה שנכנה, בעקבות בלומה, סוכני שיבוש: מצירל דרך ברוך־מאיר עד גילדרהורן והעיירה כולה, ש'לא לעזה בשידוך'. דרך דמותה של בלומה אנו מזהים את הממד המודרניסטי של הרומן: השיבוש אינו רק תמה או מצב אלא טכניקה ספרותית פרפורמטיבית אשר נעה בין קריאה לפעולה.

במסורת המחקר **סיפור פשוט** נחשב רומן רֵאליסטי, ואולי אף הראליסטי ביותר שכתב עגנון. להבדיל מ**ספר המעשים** (1932), שיש בו על פי רוב התערבות של התרחשות פנטסטית, או הרומן המוקדם יותר של עגנון **הכנסת כלה** (1931), שעולם העבר החסידי במרכזו, **סיפור פשוט**, כמו שהראה דן לאור, מתרחש בזמן ההיסטורי של ראשית המאה ה־20, ככל הנראה בשנים 1904-1907, ובחברה היהודית המתוארת חל תהליך של מודרניזציה.[7] הסיווג של הרומן כשייך לסוגה הראליסטית וזיקתו לרומן האירופי של המאה ה־19 החל מיד עם פרסומו בשנת 1935 והתפתח במשך השנים. ברוך קורצווייל בדק את היסודות האפיים בתבנית הראליסטית ברומן, ומצא בה את הביקורת החברתית,[8] ואילו גרשון שקד הציע קריאה בראֵליזם העגנוני ועמד על דרכי העיצוב של הרומן מתוך דגש על המתח (או התזמור) בין מוטיבים רומאנסיים ומוטיבים נובליסטיים.[9] שניהם ראו ברומן את 'ההתגבשות האמיתית של הצורה הספרותית שהיתה אופיינית לסיפור האירופי מימי בלזאק וסטנדהאל ועד לטולסטוי וגו''.[10]

פרשנים מן השנים האחרונות המשיכו מגמה זו מתוך הסטת העדשה לבחינת התא המשפחתי. מיכל ארבל קשרה בין ההידרדרות המוסרית של בוצ'אץ למשבר ההורות של צירל וברוך־מאיר,[11] ואילו שירה חדד ונורית ברנע־ברנהיים עסקו בשמות הילדים של

6 ולטר בנימין, 'מהו התיאטרון האפי?' **ביקורת ומראית עין: מבחר כתבים על ספרות ותיאטרון, כתבים**, ב (תרגמה מגרמנית טלי קונס; ערך והוסיף הערות גלילי שחר), רסלינג, תל אביב 2015, עמ' 49-58 ובעיקר עמוד 53.

7 דן לאור, **חיי עגנון**, שוקן, תל אביב 1993, עמ' 273-275.

8 ראו: ברוך קורצווייל, 'בעיית הדורות בסיפורי עגנון', בתוך: זיוה שמיר, דן לאור ועוזי שביט (עורכים), **מבעד לפשטות**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1996, עמ' 13-21.

9 גרשון שקד, 'בת המלך וסעודת האם', שם, עמ' 26-57.

10 קורצווייל, 'בעיית הדורות בסיפורי עגנון', עמ' 13. מצוטט גם בתוך: שקד, 'בת המלך וסעודת האם', עמ' 26, כתשתית של קריאתו. עוד על הגלוי והסמוי ביצירת עגנון ראו: דב סדן, 'מבית לפשטות', בתוך: שמיר, לאור ושביט (עורכים), **מבעד לפשטות**, עמ' 9-12; דבורה שריבום, '"כפל פירוש" ל"סיפור פשוט": הסתירות, הנגלה, הנסתר והמתעתע בספרו של עגנון', **ביוונים חדשים; כתב עת לענייני ציונות, יהדות, מדיניות, חברה ותרבות**, 13 (תשס"ו), עמ' 124-131.

11 Michal Arbel, 'A Simple Story: Szybusz and the Crisis of Parenting', *Prooftexts*, 37 (2019), pp. 578-606

מינה והירשל, כלומר משולם והתינוק ללא שם, ובגופניות של מינה, בהתאמה.[12] התשתית הראליסטית של הרומן נקשרה גם לקריאות הפסיכולוגיסטיות של הרומן, שעל פי רוב התרכזו בדמותו (ובנפשו) של הירשל. דן מירון הציע קריאה מעמיקה בשיטות הטיפול של ד"ר לנגזם כעיסוק פסיכואנליטי נעדר עומק ממשי,[13] ואילו ניצה בן דב ביקשה לברר את היעדר המימוש של האהבה ואת השיבוש היסודי בהשתדכותו של הירשל למינה במקום לבלומה.[14] חיים באר העמיק את תפיסת השיבוש והראה כיצד ייעודה של בלומה לחדר המשרתת מתקיים לא רק במסגרת העלילה או בשיבוש הבין־דורי אלא גם ברובד הלשוני, המתבטא בטוויית אינטרקסטואליות עם המקורות.[15]

מחקרים חשובים אלה קוראים את השיבוש – בהיותו סמל, מוטיב, משבר הורות או רובד אינטרטקסטואלי – כייצוג של העיירה היהודית המשובשת בדרך של אסתטיקה ראליסטית. במאמר זה אני מציעה קריאה אלטרנטיבית שחושפת את הממד המודרניסטי הנמצא ברומן; זו מתעצבת דרך טכניקה של הפרעות בדרכי הסיפר. טכניקה זו מתגלה דרך ציר עלילתה של בלומה והשיבוש המגדרי שהיא מציבה כדמות אשר פועלת בעולם המיוצג מצד אחד וכדמות הקוראת את המתרחש בו מצד אחר. אורי ש' כהן כבר עמד על הכתיבה המודרניסטית החבויה של עגנון בנוגע לעיירה היהודית שיבוש. בקריאה את הרומן המאוחר של עגנון **אורח נטה ללון**, שהמספר שמואל יוסף שב בו לעיר הולדתו שיבוש, טען כהן כי הכתיבה המודרניסטית מתבטאת ב'שבר ופרגמנטציה המכונסים מתחת לתשתית הראליסטית לעין ברובד הטקסטואלי'. בעיני כהן, האובד המודרניסטי מתגלה דרך העיסוק של עגנון במוות ובאובדן עם חזרתו לאירופה.[16] בהמשך להבחנתו של כהן, אני מבקשת להראות כי הסגנון הפרגמנטרי שעסוק באי־המשכיות – או כמו שנראה, בהיעדר קתרזיס או אי־השלמה – כבר מצוי ברומן המוקדם שלו **סיפור פשוט**. אך מימד הזמן משתנה: אם ב**אורח נטה ללון** הפרגנטריות עוסקת בשבר הבית שהיה, סיפורה של בלומה עוסק בבית שמעולם לא נבנה, שכן שידוכה להירשל לא התממש. זאת ועוד, סיפורה מייצר שברים וסדקים בתוך המסגרת הנטורליסטית של הרומן ומתנגד לקתרזיס במובן של אי־נחת בתמונת הסיום, כאשר סיפורה עוד מבקש להיכתב. אין זה מקרה אולי כי עגנון שב לבלומה ב**אורח נטה ללון** ושוב ממקם אותה בתור שולייים שמפריעים למרכז, דמות שמייצרת קיטוע או שיבוש: 'ומה נעשה לה לבלומה נאכט? כל מה שאירע לה לבלומה הוא ספר בפני עצמו. אלקים יודע אימתי נכתוב אותו. ועכשיו נחזור לענייננו'.[17]

12 שירה חדד, 'סיפור ללא שם: קריאה ב"סיפור פשוט" מאת ש"י עגנון', **אות כתב עת לספרות ולתיאוריה**, 3 (סתיו 2013), עמ' 155-182; **נורית ברנע ברנהיים**, "גַּלִּי אֶת דַּדַּיִךְ" קריאה של טעם וריח ב"סיפור פשוט"', **שם**, **10** (**סתיו 2020**), **עמ' 83-117.**

13 דן מירון, **הרופא המדומה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1995, עמ' 161-235.

14 ניצה בן דב, **אהבות לא מאושרות**, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 199-238.

15 חיים באר, 'פנים אחרות: עיון ב"סיפור פשוט" של ש"י עגנון', בתוך: גיל וייסבלאי (עורך), **ספר רפאל וייזר: עיונים בכתבי יד, בארכיונים וביצירת ש"י עגנון**, מנגד, ישראל 2020, עמ' 221-242.

16 Uri S. Cohen, 'Agnon's Modernity: Death and Modernism in S.Y. Agnon's A Guest for the Night', *Modernism/ modernity*, 13, 4 (November 2006), pp. 657-671

17 ש"י עגנון, **אורח נטה ללון**, שוקן, ירושלים ותל אביב 1998, עמ' 238-241.

על פי רוב, עלילת הרומן מסופרת כשדמותו של הירשל הורוביץ מצויה במרכז. הירשל נתן עינו בבלומה, שהגיעה לבית משפחת הורוביץ ונתקבלה בו כמשרתת. השניים התאהבו, אך צירל, אמו של הירשל, עמדה בדרכם, והירשל נשתדך למינה צימליך, בת למשפחה אמידה. בלומה עזבה את בית הורוביץ כדי 'שלא תצטרך לשמש בפניי המחותנים' ומצאה עבודה כמטפלת בביתה של תרצה מזל, גיבורת הסיפור 'בדמי ידיה'. הירשל ומינה נישאו, ולאחר נישואיהם לקה הירשל, שלִבו עוד היה משוך אחר בלומה, בשיגעון ונשלח לבית המרפא. באותו זמן ילדה מינה את בנם הראשון. לימים הוא שב לשיבוש ולנישואיו, ולזוג נולד בן שני. בחתימת הסיפור שב עגנון אל בלומה: 'תם סיפורם של הירשל ובלומה אך סיפורה של בלומה עוד לא תם. מי יודע אימתי נספרו'. בלומה נעלמת לאחר השליש הראשון של הרומן, אך אני רואה בדמותה, הפותחת וסוגרת את הרומן, צל אשר ממשיך לרחף על העלילה לכל אורכה ויש להעמיק בה כדי להבין את השיבוש ברומן על שלושת ממדיו: תמה, מצב וטכניקה ספרותית שבוחנת את היחס בין הספרות לעולם המציאות שהיא מתכתבת אתו.[18]

אם כן, סיפורה של בלומה, שטרם קיבל תשומת לב מספקת במחקר, מאפשר להגדיר את השיבוש כעיקרון פואטי מארגן של הפרעה. לשם כך אני מבקשת להיעזר במונח Verfremdungseffekt של המחזאי, הבימאי והתאורטיקן הגרמני ברטולט ברכט, אשר היה בן תקופתו של עגנון ופעל בברלין בשנים שהתגורר בה עגנון.[19] ה־Verfremdungseffekt,

18 פנייתי לבלומה עומדת בזיקה לעבודתו של אלכס וולוך, שטען כי דמויות משניות אינן רכיב שולי אלא מרכיב מבני שחושף את חלוקת תשומת הלב והמשמעות ברומן; לפיכך הדיון בדמות המשנית הוא דרך מרכזית להבין את הפואטיקה של היצירה עצמה. בעיני וולוך, הדמויות המשניות הן 'הפרולטריון של הרומן', ודמותה של בלומה עוזרת להבין – ובה בעת להפר – את הסדר הפנימי של העיירה המשובשת ולחשוף את טכניקות השיבוש של עגנון ברובד האסתטי. Alex Woloch, *The One vs. the Many: Minor Characters and the Space of the Protagonist in the Novel*, Princeton University Press, Princeton 2003.

19 התרגום הרווח ל־Verfremdungseffekt לאנגלית הוא The Alienations Effect. המונח נהיה מוכר עם פרסומה של המהדורה האנגלית *Brecht on Theatre*, שתרגם ג'ון וילט (Willett), אשר נכללו בה כתבים של ברכט על התאטרון האפי. מונח זה תורגם לימים לעברית לצירוף 'אפקט הניכור'. פרשנים רבים עסקו בבעייתיות של המונח – ותרגומו, שכן השימוש במילה 'ניכור' יצר הבנה שגויה של התאטרון האפי של ברכט, כזה השואף להרגשה של התנכרות בין הצופה ליצירה. למעשה, כמו שהראו חוקרי ברכט מוקדמים ומאוחרים מתחומי הפילוסופיה, הרטוריקה והתאטרון, המונח Verfremdungseffekt טומן בחובו את הכפילות של קירוב והרחקה וממדים של הזדהות, שלעתים סירב ברכט עצמו להכיר בהם. לדוגמה, ההצגה **אופרה בגרוש**, שברכט ראה בה ביקורת נוקבת על התרבות הבורגנית בגרמניה, זכתה להצלחה כבירה בקרב הקהל הגרמני, ולא יצרה את האפקט של הכעס והמהפכה אשר כיוון אליה ברכט. התרגום לאנגלית (ולשפות אחרות) תרם לכינונו של המונח בתור כזה שמעורר ריחוק או ניכור והעלה שאלות בנוגע למונחים 'הזדהות' ו'הזרה' בתאטרון האפי של ברכט. רבות נכתב על הנושא, ולכן אציין כמה טקסטים מרכזיים: Bertolt Brecht, *Brecht on Theater: The Development of an Aesthetic* (trans. from German by John Willett), Hill and Wang, New York 1964, pp. 179-208; Ernst Bloch, '"Entfremdung, Verfremdung":

שתרגומו המקובל 'ניכור', אינו עוסק באפקט ההזרה (defamiliarization) כמו שתיאר אותו שקלובסקי.[20] שני התאורטיקנים מבקשים לעשות את המוּכר זר בתהליך הקליטה של הקורא ונשענים על אסתטיקה של קיטוע, ואולם מטרותיהם שונות בתכלית: שקלובסקי מבקש להאט את תהליך הקליטה הקורא ושם דגש על הממד האסתטי כדי להשיב את הקורא ליצירת האמנות עצמה, ואילו ברכט פונה לאסתטיקה פרפורמטיבית במופע, שמטרתה לחשוף את מנגנוני הכוח הפוליטיים ואת המצב ההיסטורי־חברתי הנסתר מאחורי ה'טבעי', כלומר ייצוג נטורליסטי של המציאות שתפקידו לעורר הזדהות.[21] כדי לייצר זאת נקט ברכט טכניקות אסתטיות של קיטועים והפרעות שמאירים על השיבוש לא כדרמה אלא כתאטרון אפי: הנרטיב נבנה ומתפרק דרך קול, ג'סטה, דמות של מספר והיעדר קתרזיס, שמטרתו להותיר את הקהל בחוסר נוחות מול אי־הצדק החברתי ולהניעו לפעולה.[22] כמו בלומה, ברכט ביקש לייצר תגובה בקהל שתקרא תיגר על את המתרחש על בימת הסיפור ותבחן את סיפור המעשה בביקורתיות, מתוך מרחק והשתוממות: 'הצופה אומר: לא חשבתי על זה מעולם – לא זו הדרך [...] – הסבל של האדם הזה מדבר אליי משום שאין זה הכרחי – זו אמנות גדולה: שום דבר אינו מובן מאליו בה – אני צוחק כשהם בוכים, אני בוכה כשהם צוחקים'.[23] הדגש של ברכט אינו ביצירת אירוניה דרמטית בלבד, אל התזכורת התמידית כי העלילה המוצגת אינה חלק מסדר 'טבעי', אלא בגדר עלילה אפשרית, שאפשר להתנגד לה או לפרוץ מתוכה. אציע כי בתנועה המנוגדת אשר שרטט ברכט בין הצחוק לבכי נוצר מרחב לימינלי, סְפִי, שמאפשר מבט ביקורתי על הסיפור כפתח לשינוי, שהקורא, כמו בלומה, יכול להשתומם בו מן הסדר המוצג ולשאול: 'מדוע עשה כך? אילו היה עושה אחרת, היה ממלט עצמו מצרתו'.

כדי להאיר את 'אפקט בלומה' כטכניקה מודרניסטית של שיבוש ברומן, אנוע במאמר דרך ארבע תחנות: תחילה אעסוק בשימוש של עגנון בפיגורה של 'שיבוש' ברומן בתור

Alienation, Estrangement' (trans. by Anne Halley and Darko Suvin), *The Drama Review: TDR*, 15, 1 (Autumn, 1970), pp. 120-125; Terry Eagleton, 'Brecht and Rhetoric', *New Literary History* 16, 3 (Spring 1985), pp. 633-638; John J. White, *Brecht's Dramatic Theory*, Camden House, New York 2004; Dafna Ben-Shaul, 'Dual Aspects of Illusion and Alienation in Brecht's Thought', in: Gad Kaynar and Linda Ben-Zvi (eds.), *Bertolt Brecht: Performance and Philosophy*, The Yulanda and David Katz Faculty of the Arts, Tel Aviv University, Tel Aviv 2005, pp, 83-100.

20 Viktor Shkolvsly, 'Art as Technique', in: David Lodge (ed.), *Modern Criticism and Theory*, Longman, London and New York 1988, pp. 15-30

21 גד קינר עומד על בעייתיות התרגום והמתח שבין הזר למוכר במונח Verfremdungseffekt הברכטיאני במסתו 'הטכניקה האפית כעמדה אתית', **מטעם**, 27: **ספר ברכט** (ספטמבר 2011), עמ' 200-214.

22 עבודתי והבנתי את התאטרון של ברכט נסמכת במידה רבה על מסתו המכוננת של בנימין 'מהו התיאטרון האפי?', עמ' 49-58. בנימין פירט שם את חלקי התאטרון האפי שאני מציבה עִמם את יצירתו של עגנון בדיאלוג.

23 Brecht, *Brecht on Theater*, p. 71 (התרגום לעברית – שלי, כך גם ההדגשה).

אלמנט שנתן לעיירה היהודית המדומיינת את שמה. אחרי כן אבחן את השיבוש הבין־דורי, הנקשר בשיבוש מעמדי, דרך הגעתה של בלומה לבית הורוביץ ופריסת עוגותיה, תוך כדי התמקדות בפרפורמנס של קול ומחווה: שינוי קולה של צירל וחיבורו ל'בת קול' והג'סטה של אחיזת היד, אותה אני קוראת כפעולת דיבור ביצועית ודרכה מתגלה תפיסתה העצמית של בלומה כעגונה, השואלת אם היא 'בת חורין' כי ידיו של הירשל אסורות. דרך כך אעסוק בתפקידו של המספר העגנוני במסגרת סיפורה של בלומה, המשתמש בטכניקות של 'שבירת הקיר הרביעי' בגלגולו המודרניסטי שמשנה את המוכר לזר ואת הזר למוכר; ולבסוף אנתח את סיום הרומן כהיעדר קתרזיס שתפקידו לעורר השתוממות, בהשאלה מברכט, על נסיבות השיבוש בעין ביקורתית, ואטען כי הגעתה של בלומה אינה 'תיקון' אלא פועלת כהפרעה של הסדר המשובש. 'אפקט בלומה' הוא מימוש לפרקטיקת הקריאה שהיא מציעה בתחילת הרומן לעומת מעשי השיבוש: היא עוזבת את בית הורוביץ, ובכך נמלטת מצרתה.

השיבוש העגנוני כטכניקה ספרותית

מהו השיבוש של עגנון וכיצד דמותה של בלומה משמשת בו דמות סְפִּית שמייצרת בה בעת הזדהות וריחוק ביקורתי? כדי להבין את 'אפקט בלומה' כטכניקה פרפורמטיבית של הפרעה ברובד של הטקסט, עלינו תחילה לעמוד על השיבוש של עגנון המתעצב בשני אופנים: הראשון, כמקום, כלומר המרחב הגאוגרפי של העיירה היהודית אשר בלומה מגיעה אליו; והשני, כנרטיב שהוא המנוע של העלילה, המגדיר את סיפורה מרגע עמידתה על סף דלת הכניסה לבית הורוביץ.

כמקום גאוגרפי, שיבוש, כמו שדובר רבות, היא תאומתה הספרותית של בוצ'אץ' הממשית, עיר הולדתו של עגנון. אך להבדיל מהרומן הראליסטי, שלב טולסטוי מעמיד בו לפנינו את מוסקווה ואת סנט פטרבורג ואונורה דה בלזק – את פריז, עגנון מעניק לעיירה שלו מעמד של לימינלי, או סְפִּי, המצויה בין המציאות לדמיון. זוהי עיר בדיונית מוכרת אך זרה: שיבוש היא בה בעת בוצ'אץ', עיירה מסוימת בגליציה אשר עגנון שב אליה בחייו ובכתביו, וגם לא בוצ'אץ', אלא שיבוש, ייצוג בדיוני למקום המסומן בממשותו אך לא ממשי. בכך אני רואה בעיצוב המרחב של עגנון אסתטיקה מודרניסטית שנשענת על אלמנטים פרפורמטיביים ולא נרטיביים: הבדיוניות של שיבוש מציעה מודרניזם תאטרלי קרוב ליוקנפאטאופה (Yoknapatawpha), המחוז המומצא של ויליאם פוקנר, שאינו מתיימר לשרטט את העיר הממשית. בכך הוא מרחיב את מסורת הרומן המודניסטי האירופי שביקש להקביל בין התנועה בעיר ותנועת המחשבה דוגמת 'ליוטננט גוסטל' של ארתור שניצלר (Schnitzler), בסיפור שמתרחש בווינה ומסמן בחקר המודרניזם את תחילתו של זרם התודעה, או המרחבים העירוניים של ג'יימס ג'ויס (Joyce) בדבלין, וירג'יניה וולף (Woolf) בלונדון ואלפרד דובלין (Döblin) בברלין. במובן זה אני רואה בשיבוש במה שנענית לתכתיבי המסורת של התאטרון הברכטיאני: מרחב סְפִּי אשר

מסמן את העולם הממשי אך רחוק ממנו ומייצר במכוון מייצרת משחקיות תאטרלית שבין בדיון למציאות. בדרך זה הרומן, ששיבוש במרכזו, נהיה אתר פרפורמטיבי שעגנון מציב עליו סיפורים מתקופות שונות ומתפתח כבית טרנסצנדנטלי אשר רבות מהדמויות שאנו פוגשים בסיפורים מאוחרים יותר יוצאות ממנו ושבות אליו. שיבוש אינה פיגורה סמלית בלבד: בעיצובה הספרותי, כמקום שמצוי בין הפיגורטיבי לממשי עשה ממנה עגנון מרחב פרפורמטיבי אשר בה בעת בורא את העיירה היהודית הראליסטית ומפריע את העולם הנטורליסטי המיוצג שהיא מדמה.

בוצ'אץ' ההיסטורית, או הביוגרפית, מהדהדת את התנועה הפרפורמטיבית שעסק בה עגנון, בתור מרחב של שינויים גאוגרפיים שחלו לנוכח תזוזת הגבולות באירופה טרם ולאחר מלחמת העולם הראשונה. ראשית, הניעוּת שהביאה רכבת הנוסעים שהחלה לפעול במאה ה־19 אפשרה לבני העיירה להגר למקומות אחרים, כמו דודו של הירשל שעבר לאמריקה, נסיעתה של מינה להתחנך בלמברג, ורעשי המסילה שבלומה שומעת עם השחר הראשון שלה בשיבוש, שכן 'רצועה של מסילת הברזל יוצאת מסטניסלב ונכנסת לשיבוש ורכבת יוצאת ורכבת נכנסת פעמיים ביום'.[24] שנית, גם מי שהיה מצוי בבוצ'אץ' ההיסטורית ולא שינה את מקומו הפך נודד מבחינה גאו־פוליטית אף שמעולם לא עזב את ביתו. לדוגמה, עד תחילת מלחמת העולם הראשונה, התקופה **שסיפור פשוט** מתרחש בה, הייתה בוצ'אץ' חלק מהאימפריה האוסטרו־הונגרית, ובשנות המלחמה ואחרי כן – גם חלק מרוסיה, הרפובליקה העממית של מערב אוקראינה, פולין וברית המועצות.

שיבוש שבה ונזכרת בסיפורי עגנון, וכמוה גם הדמויות המקושרות אליה. **בסיפור פשוט** בלומה תעזוב את בית הורוביץ ותעבור לשמש בביתם של תרצה ועקביה מזל, מסיפורו הידוע של עגנון 'בדמי ימיה'. הירשל עצמו מייחל כי בלומה תהיה אקטיבית כמו תרצה, שהייתה מאז לאם ובלומה מטפלת בתינוקה. דמויות אחרות בכתבי עגנון מקורן בשיבוש, ונדמה כי ככל שעגנון, או המספר בן דמותו שעונה לא פעם לשם שמואל יוסף, מדבר על 'בן עירי', הוא מזמין את הקורא לחשוב על שיבוש, **שסיפור פשוט** העמיד אותה על במת היצירה. מרחב סְפִי זה הוא שמגדיר את דמותה של בלומה: כמו שיבוש עצמה, היא עומדת על הסף – בין פנים לחוץ, בין קרובה למשרתת – וכמו שמיד נראה, מרגע עמידתה על סף דלת בית הורוביץ, סיפורה מתעצב כקריאה ביקורתית של השיבוש מבפנים.

הגעתה של בלומה: שיבוש הבית או השבת הסדר?

הגעתה של בלומה לבית הורוביץ, כמיקרוקוסמוס של העולם המשובש, מציפה את שיבושי העבר שקדמו לסיפור אהבתם של הירשל ובלומה, ובפרט השיבוש הבין־דורי. מתברר כי בין שתי המשפחות קיימת היסטוריה של עוול: אביו של הירשל, ברוך־מאיר, היה אמור להינשא למירל, אִמה של בלומה, וביטל את האירוסים ברגע של זחיחות דעת כשנתן לו

24 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' 6.

שמעון הירש קלינגר את צירל בתו. הפרת האירוסים הייתה שיבוש של הסדר, והייתה תגובה לשיבוש מסדר אחר: אחיה של צירל דעתו השתבשה עליו. מקרה זה עשה אותה בחברה היהודית שידוך מסדר נמוך או אישה שאי אפשר לשדכה כלל. התערבותו של קלינגר, ששמו מעיד על עיסוקו בחומר ובמטבעות מצלצלים, שיבשה את חייה של מירל, והיא נפטרה מן העולם, ובתה בלומה הגיעה לשיבוש והתאהבה בבנם של בעלי הבית.

בעיית הדורות העסיקה חוקרים רבים; הם עמדו על ביטול האירוסים בין מירל לברוך־מאיר כהפרת הסדר, ועל הגעתה של בלומה כאפשרות לתיקון.[25] שאלת התיקון וכישלונו שסדן, קורצווייל ושקד מזהים נקשרת על פי רוב בדמותו של הירשל, שנישא לבסוף למינה צימליך, ובשאלה למי משתי הנשים היה עליו להשתדך.[26] הסטת העדשה לדמותה של בלומה מאפשרת לנו לחשוב על בעיית הדורות והתערבותה של צירל בסיפורי האהבה ברומן כפעולה של שיבוש. סיפורה של בלומה מתעצב מול שיבוש זה כאמצעי פואטי אשר נע בין שביל מרכזי לדרכים צדדיות, שעגנון מתווה: המשרתת הגיבורה המתאהבת בבנם של בעל הבית, והוא משיב לה אהבה, וכאשר חוצצים ביניהם ומשדכים אותו לאחרת היא בוחרת לעזוב. נראה כי ביום הגעתה לבית הורוביץ לא הייתה לה אחיזה בעולם, ויש לה בעזיבתה, ובכך היא מתווה סדר חדש. אם נשוב לעולם המונחים שהיא טווה עבורנו בדיאלוג עם אביה, היא מסרבת לשרת את אהובה בהיותו נשוי לאחרת, ובכך נמלטת מצרתה.

כדי להבין תהליך זה עלינו לבחון מקרוב את יום הגעתה של בלומה לבית הורוביץ; הזרה המגיעה מבחוץ ופוגשת את בעלת הבית. בתמונה זו בלומה עומדת עם חפציה מול צירל, אשר מקבלת אותה בפנים צוננות:

> עלתה בלומה על העגלה ונסעה לשבוש. הגיעה אצל קרוביה, באה והניחה את מטלטליה על גבי כסא וישבה לצדם.
> נכנסת צירל הורוביץ וראתה פנים חדשות. נטלתה בקצה סנטרה, ושאלתה, מי את בתי ומה את מבקשת כאן?
> עמדה בלומה מכסאה ואמרה, בתו של חיים אני. עכשיו שאמי מתה ואין לי לא אב ולא אם באתי אצלכם שמשפחתנו אתם.
> קימצה צירל את פיה ושתקה.
> השפילה בלומה את עיניה ואחזה את מטלטליה כמי שנאחז בשלו במקום שאין לו אחיזה אחרת.[27]

25 ברוך קורצווייל ראה בבעיית הדורות 'דוגמה לתפיסה חדשה של הסיפור החברתי', שיש בניסיון (הכושל) של הפרט למרוד בחוקים שהחברה כופה עליו. כמו דב סדן, קורצווייל שייך את בעיית הדורות אל סוגיית הגורל, אשר לפיה היה אמור הירשל לתקן את מעשי אביו, כמו תרצה מזל, שמרדה בחברה ונישאה לאהוב נעוריה של אִמהּ, וזו אף נזכרת כדמות ברומן. בן דב, **אהבות לא מאושרות**, עמ' 199-238.

26 עמוס עוז, **שתיקת השמיים: עגנון משתומם על אלוהים**, כתר, ירושלים 1993, עמ' 39-72. עוד על עיצוב דמותה של מינה ראו: ברנע־ברנהיים, 'גַּלִּי אֶת דַּדַּיִךְ', עמ' 83-117.

27 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' 5.

פגישתן של צירל ובלומה מחולקת לשני סוגים של דיאלוגים: מילולי ולא מילולי. הדיאלוג המילולי משמש כמעשה של תקשורת גלויה, אינפורמטיבי, והג'סטות הגופניות והקוליות מסגירות את יחסי הכוח בין השתיים: צירל משנה את קולה ובוחנת את היתומה תוך כדי שהיא אוחזת בסנטרה, ומראה בכך כי אינה מרוצה מהגעתה של בלומה לביתם. בלומה, שנותרה ללא כול, משפילה את עיניה מתוך הבנה כי היא תלויה לחלוטין בחסדי בעלת הבית. עמידתה של בלומה בחדר כלשהו בבית המיועד לכניסת זרים היא ביטוי למרחבי סף או ספיות (threshold); ומיכאיל בכטין מגדיר אותם בחקר הרומן לימינליות שמצויה בין חוץ ובין פנים. מרחבים כאלה, המיוצגים באמצעות דלתות, חלונות ומסדרונות, מגלמים רגעי עימות בין ניסיון העבר לאפשרויות חדשות. זו נקודת מעבר או צומת שמאפשר תנועה ממצב אחד למצב אחר, מעולם אחד למשנהו.[28] בעיני בלומה, שעם כניסתה של צירל התרוממה מיד מהכסא, ההשתהות במרחב הכניסה מייצרת חוויה של תלישות, שאין בה אחיזה בעולם. המספר אינו מפרט באיזה חדר בבית השתיים נמצאות, אך אפשר להניח כי זהו חדר כניסה כלשהו, המיועד לכניסת זרים. על דרך הדיאלוג, מנכיח המספר את סף הדלת עליו עומדת בלומה באופן מטאפורי בזמן שצירל נוטלת את סנטרה. מפתן הבית, אם כן, אינו רק מרחב סמלי אלא איתות של יחסי כוח וסדר חברתי: צירל משאירה את בלומה תלויה בין החוץ לפנים ומסמנת סימון פרפורמטיבי שיתומה זו נתונה לחסדיה. התאטרליות של הרגע הזה באה לידי ביטוי גם בקימוץ הפה של צירל ובשתיקתה. איננו יודעים כיצד צירל נראית, אך אנו למדים כי פיה אינו רק סוכן של מוטיב האכילה, שעל חשיבותו הצביע גרשון שקד, אלא גם משמש מדיום פרפורמטיבי של קימוץ השפתיים, שתיקה, דיבור, וכמו שנראה כעת – שינוי קול.

המתח גובר כשצירל מדברת על אביה של בלומה:

> אף אביך עליו השלום נטרד קודם זמנו. חבל עליו שמת. מושלם גדול היה. שמעתי שכל ימיו היה הוגה בספרים, ואף אותך ודאי הדריך בדרך זו. אני איני בקיאה בדברים כגון אלו, אלא הלוואי שהיו מלמדין אותך דברים שאשה צריכה לדעת.
> תוך כדי דבריה שינתה צירל את קולה ואמרה, היום הרי אי את חוזרת לעירך ומחר נתייעץ על ענייניך, שמא נמצא עצה להשיא לך.[29]

הדיאלוג מעצים את יחסי הכוח בין בעלת הבית ליתומה, ובכך מסגיר את דעותיה הקדומות של צירל על בלומה כאישה אשר קוראת ספרים: אין היא יודעת את המלאכה שאישה צריכה לדעת. כמו שהראה חיים באר, לשונו של המספר, המשתמשת בשם הפועל 'להשיא', מסגירה את הקונפליקט שעתיד לבוא: צירל מתכננת להשיא לבלומה עצה – לא בעל.[30]

28 Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics* (ed. Caryl Emerson), University of Minnesota, Minneapolis 1984

29 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' 6. ההדגשה שלי.

30 חיים באר ראה בהגעתה של בלומה אפשרות לתיקון מסדר תאולוגי גבוה, אשר עניינו העוול שנעשה בדור הקודם והפרת האירוסים בין ברוך מאיר למירל. ראו: באר, 'פנים אחרות', עמ' 221–242.

שינוי הקול מעבה את הפרפורמטיביות של הסצנה ומדגיש את חשיבותו של הקול המדבר בעיצוב גורלה של בלומה. אך בהמשך הדברים יתברר כי בלומה יודעת לקרוא ספרים וגם את מלאכת הבית: היא דמות פועלת וגם יודעת לקרוא את המצב שהיא נמצאת בו, לראות ולהבין את המתרחש בעיניים מפוכחות ולהחליט לפיו. קולה של צירל, שהיא משנה אותו לפי מי שמצוי מולה, אינו רק אקט סמלי אלא מעשה שיביא לשינוי גורלות. נדמה כי בשינוי קולה היא שינתה גם את מסלול הקול של הנבואה, ובכך התירה את הירשל מבלומה, 'שהיתה בבחינת תאומתו', ולאחר שהביאה את מינה – ליציאתה של 'בת קול [ש]אמרה בת גדליה להירשל'.[31]

המשכו של הדיון בעניניה של בלומה מתקיים בבוקר שלמחרת, שאז בלומה קמה מוקדם כדי להתקין ארוחת בוקר ולסדר את העוגות שהביאה כדי להרשים את בעלת הבית. גרשון שקד עמד על חשיבותו של מוטיב הסעודה בתזמור המוטיבים ביצירה וקשר את תאוות האכילה עם דמותה של צירל מחד וחוסר מימוש העצמי של הגיבור הירשל מאידך. אך כיצד העוגות משתתפות בכינון יחסי הכוח בין בלומה לצירל ושאלת השיבוש שאנו עוסקים בו? כיצד המתח שבין הדיאלוג המילולי, הנקשר עם הציר הראליסטי של הרומן, תורם לאלמנטים לא מילוליים שמתוארים מפי המספר המפריעים – או עומדים באירוניה – למילים המדוברות, כגון תנועת עיניה של בלומה והטעמת הקול של צירל? הסבת תשומת הלב אל האלמנטים הקשורים בממד הביצועי של הטקסט חושפת את המתח בין העין לקול ומעצבת את יחסי הכוח בדיאלוג בין שתי הנשים ובין בני הבית. היחסים האלה באים לידי ביטוי בתגובה השונה של כל דמות למראה בלומה ועוגותיה ומשמשים מעין צמת דרכים לגורלה של בלומה בבית הורוביץ כשכל אחת מהדמויות מגיעה משביל מטאפורי אחר בכניסתם למטבח: ברוך מאיר 'הביט בעינים יפות על בלומה ועל עוגותיה' והתווה נתיב המקבל אותה אל הבית. לאחריו הוסיף הירשל 'עוגות נאות אני רואה', ובכך העמיק את האפשרות לכניסתה כבת משפחה.[32] תגובתם של ברוך מאיר והירשל, אם כן, מתוארת דרך פעלים הנקשרים במבט הסתכלות כגון 'הביט' ו'רואה'. אך לעומתם, צירל מתוארת ברובד הסונורי, קרי, דרך הצליל שבוקע בדיבורה. קולה משתנה בגוון שלו ומשנה את הדינמיקה ואת התקבלותה של בלומה אל הבית מקרובה למשרתת:

> פירסה צירל פרוסה קטנה, טעמה ואמרה, מי אופה עוגות אלה? את? נסתכלה בלומה בפניה ואמרה, לא אני. אך היא פירסה פרוסה ואכלה ואמרה, אף אני יכולה לאפות עוגות כאלו.
> שינתה צירל את קולה ואמרה, ברוך השם שאין אנו אופי עוגות וכעכים ורקיקים. די לנו בלחם זול.
> השפילה בלומה את עיניה וקול העוגות מפוצץ והולך.[33]

31 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' 51.
32 שם, עמ' 7.
33 שם. ההדגשה שלי.

המתח בין הקול המדבר של צירל ובין המבט המושפל של בלומה מעצב את יחסי הכוח בין שתי הנשים ומעורר תמיהה בנוגע לתגובתה של צירל: מדוע אין היא שמחה למראה העוגות? הלוא 'כל שמחתה של צירל סעודה נאה'.[34] גרשון שקד עמד על מרכזיותו של מוטיב האכילה של צירל, אשר אוכלת לתאווה ועסוקה בממון, בספירת מצלצלים ובמעמד חברתי, אך במקרה זה צירל שוקלת את צעדיה מול העוגות היפות שפרסה בלומה על שולחנה. לעומת השיבוש בהגעתה של הזרה המאיימת אל ביתה, המספר העגנוני משתמש בשינוי קולה של צירל כמעין איתות לאופן שבו היא מציגה את עצמה כמי שמסתפקת בלחם זול. להבדיל ממילים, פעולתה מתבהרת מתגובתה המושפלת של בלומה, המורידה את עיניה למשמע קול לעיסת העוגות.[35] במובן הזה, בלומה מגלמת מה שראתה ננסי ארמסטרונג בתור כתיבה מחדש של המרחב הביתי כדרך להביע את המוסר הפנימי שלה ולהתקומם נגד סדר פטריארכלי חיצוני, שצירל הורוביץ מייצגת אותו.[36] באותו רגע נדמה כי דווקא הירשל הוא שעומד לצַדה של בלומה; אך בהמשך הדברים יתברר כי גם ההתרסה – כשהוא לוחש על אוזנה של אמו בקול גבוה, שיישמע: 'מודה את אמא שעוגות אלו טעימות'[37] – היא הצגה, מחווה ריקה שאינה תואמת את בחירותיו של הירשל, אשר כל הרומן בוחר שלא לבחור, ובכך משמר את הסדר המשובש.

התגובות המנוגדות של הירשל וצירל לעוגותיה של בלומה מכניסות את הקוראים ללב הקונפליקט שעתיד להתפתח בנוגע לאהבתם של הירשל ובלומה ולאופן שהגעתה של בלומה לבית הורוביץ עבור צירל משבשת את הסדר ומשיבה אותו בעת ובעונה אחת: היא משבשת את הסדר מכיוון שהירשל עתיד להתאהב בה ולסכן את תכניותיה לשדך אותו ממניעים של ממון ויוקרה חברתית. בכך צירל ממשיכה את דרכו של אביה, אשר פיתה את ברוך־מאיר להפר את אירוסיו למירל ושידך אותו לצירל. בה בעת, עבודתה כמשרתת, שנחשבה תחילה שיבוש, משיבה את הסדר בבית הורוביץ על כנו. כמו שהמספר מתאר בדרך של מבע משולב עם תודעתה של צירל: 'מיום שבאה בלומה חזר העולם לתפקידו, כאילו כל עתות השנה חקוקות למעלה למעלה מן הכירה. תבשיל תבשיל בעונתו, תבשיל תבשיל וטעמו. בלומה זו, אלוקים בשמיים יודע מהיכן לה כל זה'.[38]

אם כן, הגעתה של בלומה קשורה דווקא בהשבת הסדר שבבסיסו מצוי יחס הפוך: אם תינשא להירשל, תשבש את תכניותיה של צירל אך תשיב למסלול את סדרי הלב, שכן היא 'היתה בבחינת תאומתו', והוא 'בבחינת תאומה'. בהישארותה של בלומה כמשרתת נשמר הסדר המעמדי, אך ישתבשו רצונו של הירשל וכן דעתו. בכך, ברמה התמטית

34 שם, עמ' 22.

35 צליל לעיסת העוגות ישוב בסעודת האירוסין של מינה והירשל אצל משפחת צימליך. על הכפילות של הביטוי ראו בהמשך.

36 Nancy Armstrong, *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel*, Oxford University Press, New York 1987

37 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' 8.

38 שם, עמ' 22.

השיבוש ב**סיפור פשוט** מעגלי. תחילתו בהפרת האירוסים של מירל וברוך מאיר, והמשכו בהתערבותה של צירל באהבתם של בלומה והירשל שלבבותיהם היו מתואמים. הכפלת השיבוש מאירה את הכפילות המצויה בו: דרכו האחת היא לקטוע את ההמשכיות, כמו שקטעו קלינגר בשעתו וצירל בשעתה שני סיפורי אהבה והכניסו זוגות אחרים בנישואים, אך דרכו האחרת היא החזרתיות על מעשה הקטיעה, שמראה כי השיבוש עתיד לחזור, אם לא יכירו בגלוי באדם ששיבש את הדרך. מבחינה לשונית, מעגלי השיבוש ביצירה מהדהדים את השורש העברי שב"ש, שהיפוך אותיותיו באות הראשונה והאחרונה שין מותיר את השורש ש־ב־ש זהה מבחינה ויזואלית וצלילית ומשכפל את המשמעות של המילה שְׁבַּשׁ או שָׁבַשׁ. מול השיבוש ומעגליותו בלשון ובעלילה ב**סיפור פשוט** ניצבת דמותה של בלומה. היא מצויה בתוך העולם המשובש, אך גם זרה לו; מן הבחינה התמטית דמותה מציעה אפשרות של תיקון דווקא, אך בזיקה לאי־מימושו הנרטיבי בלומה פועלת כסוכנת של שיבוש הפואטיקה הראליסטית, כבימה שמאפשרת למספר העגנוני לקרוא תיגר את המוסכמות המוסריות והספרותיות. יש בה מן השיבוש, ובה בעת היכרות עם סדר אחר.

המְספר העגנוני והפניה אל הקורא: שבירת הקיר הרביעי

העולם הראליסטי של **סיפור פשוט** מאפשר לעגנון לטוות את המתח בעניין הגעתה של בלומה, הזרה מבחוץ, לבית משפחת הורוביץ. כמו שראינו, ברובד זה הוא משתמש בתבניות המוכרות של המלודרמה, כגון הזוג הצעיר המאוהב, האם החוסמת את אהבתם, האישה החדשה העשירה התופסת את מקומה של הענייה וכן הלאה. אך לצִדן, דרכי הסיפר של עגנון משתמשות בטכניקה מודרניסטית של פריצת 'הקיר הרביעי' של הרומן, שעניינה לנהל דיאלוג עם הקורא על המתרחש בעלילה ואופן קליטתו את הסיפור.

פנייה אל הקוראים בפרוזה אפשר למצוא עם צמיחתו של הרומן של המאה ה־18 והמאה ה־19. המחבר יכול לתקשר עם הקוראים באמצעות דמות בדויה ברומן – כמו במקרה של טריסטם שנדי (**חייו ודעותיו של טריסטם שנדי, ג'נטלמן**), ללורנס סטרן (1759-1967), 'קלריסה, או סיפורה של עלמה צעירה' לסמואל ריצ'רדסון (1748) ואחרים – או באמצעות המספר או המחבר המובלע, בלשונו של וולפגנג איסר, ה'משוחח' עם הקורא מאחורי גבן של הדמויות.[39] פניות כאלה שייכות לסוגה של המטאפיקשן, ספרות שמודעת לעצמה, מסיבים את תשומת לב הקוראים אל מעשה היצירה, ובכך מעלים שאלות בנוגע ליחסים שבין מציאות לבדיון.[40] אך ברומן הראליסטי של המאה ה־19 צמחו אמצעי הסיפר

39 איזר וולפגנג, **מעשה הקריאה: תיאוריה של תגובה אסתטית**, מאגנס, ירושלים 2006.

40 אני נסמכת על הגדרתה של פטריסיה וואו את תחום המטא־פיקשן בתור ספרות שמודעות לעצמה ואת התפתחותה – כחלק מהמסורת של הרומן. ראו: Patricia Waugh, *Metafiction: The Theory and Practice of Self-conscious Fiction*, Methuen, London and New York 1984, pp. 2-7. על הרטוריקה של הרומן ביחסי מחברים-קוראים ראו: Virginie Iché and Sandrine Sorlin, 'Introduction: Addressing Readers: New Theoretical Perspectives', in: Idem (eds.) *The*

מתוך אמונה שהפרוזה יכולה לייצג עולם היסטורי יציב משותף לקהל הקוראים. ברומן המודרניסטי לעומת זאת שבירת המוסכמות הספרותיות של הרומן ההיסטורי ושאלות בנוגע לסמכות המחבר צמחו כתגובה לשבר או משבר האמונה בעולם כזה שהתחולל במעבר מן המאה ה־19 למאה ה־20 ואפיין את המחצית הראשונה של המאה ה־20 לפני ואחרי מלחמת העולם הראשונה.

שטפן קרן בוחן את התפתחות תפקיד המספר מן התקופה הראליסטית אל העידן המודרניסטי ומדגיש את המעבר מסמכות מוחלטת לנקודת מבט מקוטעת.[41] לשיטתו, סופרים ראליסטים נטו להשתמש בקול אחד ואמין שמספק יציבות פרשנית ואילו המודרניסטים הציגו טכניקות חדשניות, כגון מיקוד נרטיבי (focal point) אחד סדרתי כדי לשקף את מגבלות התודעה האנושית. סופרים כמו הנרי ג׳יימס וויירג׳יניה וולף השתמשו בפוליפוניה, קרי, ריבוי קולות, ובהטרוגלוסיה, כלומר, רב־לשוניות, כדי לתפוס עולם פלורליסטי שלעתים קרובות הידיעה סובייקטיבית או חלקית בו ומשקפת מורכבות פנימית ואת החוויה האישית הנבדלת. אי־הוודאות האפיסטמולוגית באה לידי ביטוי בדמותו הרבגונית של המספר, שיש לה ראייה רחבה אך מוגבלת. אצל ברכט, כתיאורטיקן וכבימאי, המספר מצוי כדמות על הבמה שעניינה לקטוע את העלילה ולהציע הרהור, או התבוננות על המתרחש, שמטרתה, כמו אצל עגנון, למקם את הקורא בתוך מרחב דיאלוגי של פרספקטיבות מרובות. להבדיל משבירת ׳הקיר הרביעי׳ הראליסטית, שתפקידה להגביר את הרגשת ההזדהות של הקורא עם הנאמר, שבירת ׳הקיר הרביעי׳ בפואטיקה העגנונית פועלת בדרך שונה: מטרתה לקטוע את ההזדהות ולאלץ את הקורא להשתומם ממה שנדמה כמובן מאליו.

מרטין בובר היה מן הראשונים שתיארו את חשיבתו של את המספר העגנוני כמספר אפי; את העמדה הזאת פיתח ברוך קורצווייל בעבודתו על האלמנטים האפיים ביצירת עגנון. המספר העגנוני כמספר אפי מהדהד את התפיסה של ברכט של קטיעת הנרטיב הדרמטי־עלילתי לטובת הסגנון האפיזודי, הבא לידי ביטוי בקטיעה של ציר העלילה המרכזי באמצעות הכנסת סיפורים משניים. לדברי בובר, ׳על שלושה דברים עומדת מהות המספר: על תחושת המעשים בבחינת מאורעות, על זכירתם בבחינת מאורעות ועל היכולת להרצותם בבחינת מאורעות, – תפיסה אפית, זכרון אפי, ותיאור אפי׳.[42] בובר ראה בבוצ׳אץ׳, הלוא היא שיבוש הספרותית, את הגרעין המרכזי לזיכרון האפי של עגנון, שממנו צמחו

Rhetoric of Literary Communication: From Classical English Novels to Contemporary Digital Fiction, Routledge, New York 2022, pp. 2-22. להרחבה על פרקטיקת הפנייה לקוראים ועל אינטרפלציה בספרות העברית ובספרות האמריקנית בהקשר פוסט־מודרני ראו: חן אדלסברג, ״׳הצטרף אלי, הקורא, ואל תחשוש ללבך׳: יחסים בין מחבר/ת וקורא/ת כפועל יוצא של אינטרפלציה׳, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2018.

41 Stephen Kern, *The Modernist Novel: A Critical Introduction*, Cambridge University Press, New York 2011, particularly chapter seven: ‘The Narrator’, pp. 179-201

42 מרטין בובר, ׳המספר׳, **מאזניים**, ז, ה (תרצ״ח), עמ׳ 604-606. הציטוט מעמ׳ 605.

שלל המאורעות. הממד האפי שזיהה בובר ביצירת עגנון התפתח בקרב הפרשנים; הם ראו במספר העגנוני את המבטא, את המספר האפי במובנו האריסטוטלי, של תיאור מאורעות ומקיים, במונחים ספרותיים, זיקה למספר היודע־כול של הרומן ההיסטורי לשיטתו של גאורג לוקאץ'.[43] המחקר עמד על עמדתו האירונית של המספר העגנוני; אך **בסיפור פשוט** לטענתי יש להבין את עמדת המספר לא רק כמי שמצוי באירוניה כלפי הדמויות אלא כמי שמפריע את העלילה ומייצר עצירות, שבירות, רגעים של Unterbrechung, שבירה נוסח ברכט, שמחייבים את הקוראים להשתומם על המצב הסיפורי והמתרחש בו. לפיכך המספר העגנוני **בסיפור פשוט** אינו רק מתאר אירועים אלא הוא מעמיד מצבים, משוטט בהם כמעין *flâneur* בנימיני, דמות שמצויה בה בעת מחוץ לסיפור ובתוכו. דמות מספרת זו אינה רק משוררת את האפוס של העבר או מעמיקה את הפסיכולוגיזציה של הדמויות אלא עניינה בשיבוש אסתטי שיוצר קירוב והרחקה: ההפרעות של המספר אינן מאפשרות לקוראים להתרווח ולהרגיש הקלה. השיבוש, בהפרעותיו לעלילה, מפריע גם לרצף הקריאה, ובעיקר מפריע בבניית העמדה האתית של הקוראים מול המתרחש ומחייב שינוי גם ברגע החזרה של הקוראים אל העלילה. המספר משתתף בהפרעותיו במה שאני מכנה, בעקבות ברכט, הדיאלקטיקה של ההזרה: הוא עושה את המוכר זר ואת הזר – מוכר.

כיצד מתארגן קולו של המספר ב**סיפור פשוט**? כיצד הוא מפריע לעלילה? באיזו מידה הוא חיצוני לעלילה ובאיזו מידה הוא חלק מהקהילה? המספר של עגנון ברומן מצוי על הסף שבין המספר בגוף שלישי ובין היותו דמות על במת הסיפור. על פי רוב, הפנייה הישירה אל הקורא נעשית בגוף שני, ואולם המספר של **סיפור פשוט** משתמש בגוף ראשון רבים. כך הוא מייצר אפקט כפול של מי שהוא חלק מהקהילה אך מצוי מחוצה לה; יודע יותר מהדמויות אך בו בזמן הוא גם חלק מעולמן. אותה הימצאות על הסף מתרחשת גם מול הקוראים. הכינוי 'אנחנו' מתייחס לא רק לדעות הקדומות השולטות בקרב בני קהילת שיבוש, העיירה היהודית, והמשמעות (או הפרשנות) שהם נותנים למתרחש, אלא גם לקהל הקוראים. בדרך זו המספר העגנוני מהדהד את הדיאלוגיות הכפולה שביקש ברכט להתוות בשימושו בדמות במספר כ־storyteller, כמי שעוסק בקיטוע או הפרעה, המצוי בתוך אותו 'אנחנו', כמספר בגוף ראשון, ובה בעת כמספר בגוף שלישי, אשר מגיב למתרחש בטכניקות של קיטוע או הפרעה שתפקידה, אם נשוב למונחיו של ברכט, ללמד את הקוראים להשתומם על הנסיבות שהדמויות פועלות בהן.[44]

43 גיאורג' לוקאץ', **הרומן ההיסטורי – התפתחות המגמות והצורות בענפי הספרות** (תרגם מהונגרית אריה סולה), הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה 1955.

44 ברכט עסק בהשתוממות מסוג זה בעבודתו עם השחקנים במה שמוכר במילים 'סצנת הרחוב', שיש בה תאונה, ועל הדמות לדווח עליה: השחקן פועל כעד שמדווח על התרחשות שכבר קרתה ומציג את תמצית הפעולות של אלה שהיו מעורבים בה, תוך כדי הצגת ההקשר הרחב יותר של פעולתם ומתוך הרגשה של אחריות חברתית־פוליטית, משל זומן לתת עדות בבית המשפט, ראו: Bertolt Brecht, 'The Street Scene: A Basic Model for an Epic Theatre', in: John Willett (trans. and ed.), *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic*, Methuen, London 1964, pp. 121-129.

פעולת המספר ב**סיפור פשוט** כפולה, שכן הוא בונה את 'הקיר הרביעי' של העולם הראליסטי, המיוצג – ושובר אותו בו בזמן – באמצעות שימוש בטכניקות ספרותיות כמו פנייה את הקוראים ושימוש בלשון רבים, דיאלוגים וג'סטות אשר מוסיפים על המתרחש בציר הראליסטי ומצויים באירוניה לעומתו. אבקש אפוא להבין את דמות המספר באמצעות שני הצירים שפתחתי עִמם את דבריי. המספר ב**סיפור פשוט**, כמספר ראליסטי, תורם בבניית העולם הבדיוני שמציג לפנינו את אותה 'עלילת משרתות'. אך בה בעת הוא משמש דמות פרשנית וביטוי ספרותי ל־Verfrendungseffekt, שחושפת את המנוע הפוליטי־חברתי בבסיס פעולותיהן של הדמויות דרך הפרעות ושיבושים. בכך הוא מחייב את הקוראים להתחבט לא רק במבנה הפוליטי־חברתי המשובש בעיירה שלפניהם אלא גם בעולם החורג מספרות ומה הם יכולים לעשות כדי להימלט מצרתם. אם כן, כיצד המספר העגנוני מייצר ב**סיפור פשוט** זיקה לאפקט הניכור הברכטיאני, וכיצד הדבר מפריע לעולם הבדיוני? כדי להבין את המספר כדמות מארגנת ומפריעה אתמקד בשתי דוגמאות אשר המספר נהיה בהן לדעתי דמות דידקטית שעניינה לייצר בו בזמן הזדהות וביקורתיות: קיצוץ השכר של בלומה והגעתה של מינה לבית הורוביץ.

כזכור, בלומה מגיעה, וצירל הקצתה לה את מקומה של המשרתת. בלומה הוכנסה לבית לא כבת משפחה (כמו במקרה של **מרים** של ברדיצ'בסקי), ובצירוף תאוותה לאוכל ומצלצלים, מתעצבת דמותה כמי שעסוקה בכסף, בממון ובמעמד. אך כשמתברר '[כי] הואיל והיא [בלומה] קרובה ואינה משרתת לא קיצצה לה [צירל] שכר',[45] המספר העגנוני פורץ את גבולות 'הקיר הרביעי' ופונה אל הקורא:

> לכאורה קיפוח שכר יש בדבר, אבל מי שמביט בפנים העניין רואה שהאמת עם צירל, שהרי כשתגיע בלומה לפרקה ויבוא אדם לישא אותה, כלום תתרוצץ צירל על פתחי חברות צדקה ותאמר תנו נדוניא לקרובתי, אלא ודאי שהיא בעצמה תעניק לה כמספר השנים שעבדה, ואם שידוך הגון הוא תכפיל לה מתנתה.[46]

הפנייה אל הקוראים חורגת מגבולות המבע המשולב של המספר עם תודעתה של צירל. המספר עומד כדמות נפרדת וממקם את מעשיה של צירל בתוך הקשר היסטורי־תרבותי מסוים, ודרך כך מאיר על הגינותה של צירל, ומעמת את הקורא עם הפער בין מה שנדמה למראית עין וכיצד הדברים בפועל. טכניקה זו של הפניה לקורא משמשת כהפרעה ברכטיאנית בכך שהיא אינה מאפשרת לקורא לבנות את דמותה של צירל כ'רעה' אלא מצביעה על הגינותה בנסיבות ההיסטוריות במסגרתן היא פועלת.[47] באמצעות דמות

45 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' 8.

46 שם, עמ' 9.

47 בדרך זו מהדהד עגנון את הטכניקה הפרפורמטיבית של ברכט במחזה **מעגל הגיר הקווקזי**. בלב המחזה מצויה דמותה של גרושה, משרתת ענייה אשר מצילה את בנו התינוק של המושל, שנרצח במרד הנסיכים בדוכס. גרושה נמלטת עם הילד להרים ואף נאבקת עליו בבית המשפט לאחר שוך המהפכה במה שנהיה מעין משפט שלמה, ובו גרושה מעדיפה את טובת הילד יותר מכול. ברכט

המספר עגנון מעמת את הקורא עם המתח בין הגלוי לסמוי ועם המנגנונים הפוליטיים־חברתיים המעצבים את העולם הבדיוני ושולטים במציאות החורגת ממנו, מחוץ לבימת הסיפור. להבדיל מרומנים ראליסטיים, כגון **אנה קארנינה**, עגנון לא רק תיאר את המצב הפוליטי־חברתי אלא עצר את הקורא מהסקת מסקנות שגויה בנוגע לדרכיה של צירל כדי לעורר לחשיבה ביקורתית דרך מורכבות דמותה וחתר תחת סיווגים ארכיטיפים של 'רעה' או 'טובה': צירל אינה מקבלת את בלומה כבת משפחה, אך נוהגת בה בהגינות יחסית לתקופה.

ידו המכוונת של המספר שבה ומפציעה עם הגעתה של מינה לבית הורוביץ. כשאנו שומעים על כוונתה של צירל להביא את מינה, הרומן מכוון לכך שאנו הקוראים נתנגד לכך. הלוא בלומה היא 'בבחינת תאומתו' של הירשל, והתערבותה של צירל מעוררת התרעמות על האם, המחבלת באהבתם של האוהבים הצעירים. על כן המספר פורץ את גבולות 'הקיר הרביעי' ומתריע: 'אנחנו לא נספר בגנותה של מינה כדי לבוא לידי שבחה של בלומה'.[48] הוא מוסיף: 'אף מינה ריבה נאה וחסודה' ומתאר אותה כנערה תמימה וחרוצה, אשר אינה ערה כלל לתפקיד שהיא ממלאת עבור צירל, המבקשת להפריד בין הירשל לבלומה. באמצעות הפנייה אל הקוראים והשימוש בגוף ראשון רבים המספר העגנוני חושף את טבע מחשבתו של האדם כמודל של השוואה: כדי לדבר בשבחה של בלומה עלינו לדבר בגנותה של מינה. המספר מצביע בהתערבותו על עוד שני שיבושים: האחד, כלפי מינה, שאינה מודעת לדרמה שלתוכה נכנסה; והאחר, השיבוש בתודעתו של הקורא, שבהתניה אוטומטית ידבר בגנותה של האחת כדי להאדיר את האחרת. בדרך זו הפנייה של דמות המספר אל הקורא מפריעה לרצף הקריאה ומייצרת רגע רפלקסיבי של הקורא, הנדרש להתבונן לא רק במתרחש אלא גם בעצמו. זו למעשה שבירה של הציר הדרמטי־עלילתי, באמצעות הציר האפי שהמחבר חורג בו מגבולות ההתרחשות העלילתית וחושף לפני הקורא את תגובתו לעולם הבדיוני ולהתנהלותו בעולם הממשי.

בשני המקרים המספר פונה אל הקורא בגוף ראשון רבים, וכך מדגיש את המתח בין תדמית למציאות בנוגע לנורמות חברתיות, ארכיטיפים ספרותיים, וניואנסים שחותרים תחת מנגנוני העיצוב של הרומן הראליסטי. המספר העגנוני ב**סיפור פשוט** מתגלה כדמות שמקדמת את העלילה ובו בזמן ומפריעה לה. עגנון מרחיב את מנעד המופעים של המספר כדמות סְפִית אשר מצויה בחוץ ובפנים: הוא נע בין מספר היודע־כול המשתלב בתודעת הדמויות בדרך של מבע משולב לדמות על במת הסיפור שמביעה את עמדתה כלפי המתרחש,

ביקש בהנחיות הבימוי שלו לחתור תחת סיווגה של גרושה כ'טובה' וכך השק שנשאה עמה דווקא גדל ולא הצטמצם מכיוון שהייתה גונבת. בכך, ביקש ברכט להצביע על מורכבות הטבע האנושי, וכן לנפץ את הדעות הקדומות של הצופה, שלא יחשוב שמי שהציל תינוק אינו יכול לגנוב. על יישום המודל האפי של ברכט ראו: Bertolt Brecht, 'A Model for Epic Theater', in: Toby Cole and Helen Krich Chinoy (eds.), *Directors on Directing: A Source Book of the Modern Theater*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1963, pp. 234-244.

48 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' 35.

ובכך שוברת את 'הקיר הרביעי' של העולם הבדיוני. בדרך שמעצבת את תודעת הקוראים ומעוררת אותם לחשיבה ביקורתית כלפי הנעשה. להבדיל מהמספר של הרומן הבריטי של המאה ה־18, כמספרו של סטרן ב**טריסטם שנדי**, הפונה אל הקורא כדי ליצור עמו שותפות סוד, שעשוע או אינטימיות של 'אנחנו שיודעים יותר מן הדמויות' – המספר העגנוני פונה אל הקורא כדי לעצור אותו ולהפנות אליו את אצבעו. כך לדוגמה סטרן פונה אל הקוראת ומפנה אותה לפרק הקודם, ובכך מקרב אותה ליצירה, אך אין הוא מעמת את הקוראים עם הדרך שהם קוראים את ושבויים בתוך נורמות פוליטיות, חברתיות ומגדריות. עגנון לעומתו מאמץ טכניקות מודרניסטיות נוסח ברכט, ואלה מפריעות לעולם המיוצג. מספר זה מפציע בנוגע לדמותה של בלומה, שהיא הזרה המשבשת את בית הורוביץ כמיקרוקוסמוס לעיירה כולה. בפעולתה היא מציבה מנגנון חלופי של התפתחות מול השיבוש ומפריעה את התפיסה המקובלת של צירל כדמות אקטיבית והירשל כדמות פסיבית. אם צירל ממשיכה את דרכו של אביה בשיבוש יחסיהם של בלומה והירשל, והירשל ממשיך בהיעדר הבחירה מול רצון אמו, ובלומה מציבה אפשרות אחרת של התמודדות עם השיבוש:

> בלומה ראתה את מה שראתה. מביאתה של מינה למדה את שניתן ללמוד. עדיין לא שמעה במפורש אבל ליבה הגיד לה.
> תמיהה בלומה על עצמה שאין היא מתמרמרת ואינה מתרעמת. כל זמן שניתן לה לתקן מה שעיוו אחרים אינה מתדיינת עם עצמה, כל זמן שדעתה צלולה וליבה שלם אינה זועמת. אלא מה היא מבקשת, לשנות את ענייניה עד שלא יבואו המחותנים ותצטרך לשמש לפניהם. בין כך ובין כך נמלכה לשנות את מקומה.[49]

הירשל וצירל שניהם ממשיכים את מעגלי השיבוש, ואילו בלומה פורצת מתוכו החוצה, באמצעות המעשה הסימבולי – עזיבת בית משפחת הורוביץ. כמו בציפייה שלה מהדמויות שבספרים, היא נמלטת מצרתה, משנה את מקומה ועוברת לשמש בבית אחר: בביתם של תרצה ועקביה מזל. במילים אחרות, בלומה 'מפריעה' לסדר המשובש ברומן, ובכך מציעה אפיק שאני מכנה בעקבות עגנון 'והיה העקוב למישור', כלומר פעולה אשר משבשת את הסדר המשובש ומייצרת סדר, גם אם חלקי, בציר עלילתה של בלומה. אני טוענת כי בדרך זו דמותה של בלומה לא רק משקפת את האפשרות להתנגד לשיבוש אלא גם מדגישה את המחיר שהתנגדות זו גובה: ביציאה מבית הורוביץ בלומה אינה רק נמלטת מצרתה אלא גם מוותרת על הנדוניה שהייתה עתידה צירל לתת לה. בעזיבתה שרטט עגנון ציר ביקורתי של דמות אשר מסרבת להמשיך את מעגל השיבוש של בית הורוביץ ופותחת מעגל אפשרויות חדש. ביום הגעתה של בלומה לבית הורוביץ היא עמדה מול צירל מושפלת, כמי שאין לה אחיזה, ודמותה התבגרה והתפתחה והפריעה לא רק לסדר החברתי אלא גם לסדר המגדרי, כאישה אשר משנה את מקומה.

49 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' 39.

בלומה – מותרת או אסורה? הג'סטה כפעולת דיבור

> עם הגעתה של בלומה לבית משפחת מזל היא מסדרת את חדרה ומהרהרת: 'כלום נגזר עליי להיות משרתת כל ימי? וכי בשביל שנסתלקתי מבית צירל נסתלקו קיווי (תקוותיי)? [...] אמרה בלומה בליבה, וכי בשביל שהירשל משוך אחר אמו צריכה אני להתייאש. אם ידיו אסורות אני בת חורין. בלומה עצמה לא ידעה מה פירוש הדברים, אם עליה להתיר ידיו או עליה להסתלק'.[50]

מדוע תמהה בלומה אם היא בת חורין? וכיצד הדבר קשור לשאלת ידיו של הירשל, והאם הן אסורות? שאלת האירוסים והתרתם מהדהדת את השאלות המעסיקות את עגנון ביצירתו בנוגע לשיבושים בהקשר של אירוסים, נישואים וגירושים מראשית יצירתו; מהסיפור 'עגונות', שבעקבותיו שינה שמואל יוסף את משפחתו לעגנון, דרך הגט של טוני ומיכאל הרטמן ב'פנים אחרות', עד שמירת הסוד כתיקון ב'והיה העקוב למישור'. בכל אחד מהסיפורים הללו מתקיים שיבוש בתוך מערכת יחסים ומייצר מרחב לימינלי בין איחוד להתרה. חיים באר הראה בקריאתו את **סיפור פשוט** כי סצנת ההשתגעות של הירשל מהדהדת את טקס החליצה המשחרר אדם ממחויבות לאישה. באר קושר בין תשוקתו של הירשל לבלומה ובין השיגעון שהוא לוקה בו, מתוך דגש על יצירת המחויבות בין השניים, שנזקקה להתרה. פירוש זה מתחזק בשל הבלבול שבלומה שרויה בו בדבר ידיו האסורות של הירשל. הביטוי 'ידיו אסורות' משמש במסגרת העלילה כמטפורה לאירוסיו של הירשל עם מינה, אך הידיים, כמו שהראתה ניצה בן דב, תופסות חלק נרחב בכינון היחסים בין בלומה להירשל וכן ביחסיו עם מינה.[51] אין הן ביטוי פיגורטיבי בלבד אלא [הן] משתתפות פעילות ביצירת המחויבות של הירשל לבלומה מצד אחד ולמינה מצד אחר. המחויבות הזאת אינה נאמרת במילים – גם לא של המספר – ואבקש, בעקבות ברכט להתחקות על הג'סטה הפיזית של אחיזת היד כרצף של מחוות שמבטאות 'פעולת דיבור', בלשונו של ג'ון ל' אוסטין, שמוסיפה על הסדר החברתי. פעולה זו גם משבשת את הנעשה ומעלה שאלות ברומן בנוגע לאירוסים כמרחב לימינלי של מחויבות בינו ובינה, שכן היד נאחזת פעמיים: בפעם הראשונה בינו ובין בלומה בחדרה, בהיעדר אנשים וללא הכרזות במילים, ובפעם השנייה עם מינה, במסיבה בבית גילדהורן, שגילדהורן רואה בה מחוות אירוסים ומכריז על כך בפומבי במילים.

המודל הקוגניטיבי שרומן כצמן מציע לעיבוד מחוות בקריאה מאפשר לחדד את הטענה הזאת. כצמן מציע להבין מחווה ספרותית לא כאלמנט מלווה בלבד אלא כצומת שהגוף, התודעה והתרבות נפגשים בו: המחווה הגופנית אינה רק פעולה פיזית אלא נשאית של משמעות סמויה, ולעתים אף מפעילה תהליך של עיבוד קוגניטיבי בדמות, המספר והקורא

50 שם, עמ' 41.

51 ניצה בן דב, 'הכף והאצבעות: בין טירוף לשירה ב"סיפור פשוט"', **אהבות לא מאושרות: תסכול אירוטי, אמנות ומוות ביצירת עגנון**, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 199-238.

גם יחד. בו בזמן הוא מדגיש שגם מחווה לשונית – הפנייה, החזרה, שינוי הקול או אופן הניסוח – פועלת כמנגנון גופני משום שהיא מתרגמת תנועה, יחס ועמדה לתוך השפה עצמה.[52] אני סבורה כי בשתי סצנות נטילת היד, המספר מציג את הפעולה הפיזית עצמה ('נתן לו את ידה', 'נטל ידה של מינה') אך משאיר עלום את מה שהיא 'אומרת'. באופן זה הקורא, בדיוק כמו הירשל עצמו, נדרש להבין מה נעשה ולא נעשה מתוך מאגר תרבותי של מחוות המסמלות אירוסים ולא אירוסים; פרֵדה ולא פרֵדה, בלי שהטקסט יספק לו מסגרת חד־משמעית. במעבר מן המחווה הספרותית לג'סטה הפרפורמטיבית נוסח ברכט, שענייניה Verfremdungseffekt, נוכל לבחון איזה רגש אחיזת היד מבטאת ולהפריד בין המחווה, כלומר הפעולה, לג'סטה החברתית־תרבותית שהיא מביעה. זוהי הפרשנות שניתנת לה על ידי הדמויות ותוצאותיה – הן בעולם הבדיוני הן בקריאת הפרשנות המשובשת של הקורא.

כדי להבין את הכפילות במעשה האירוסים עלינו לבחון את פעולת אחיזת היד המתרחשת פעמיים ובספונטניות: פעם אחת עם בלומה בחדרה, כשהוא עומד מולה ואינו יודע מה להגיד, ופעם אחת כמחווה במסיבה אצל גילדהורן, שמביאה לאירוסים של הירשל ומינה.[53] הכפילות של אחיזת היד מצטרפת לשרשרת ההכפלות המדוברות ברומן, הבדיונית והפיגורטיבית. בכפילות הנרטיבית הכוונה לזו של שתי הנשים, לשכפול השיבוש הבין־דורי, לכפילות השיגעון של הירשל ודודו, לשני הילדים הנולדים להירשל ועוד. העיסוק בהכפלות קיים גם בביטוי הלשון של המספר, כגון 'הוכפלה יתמותה', 'כפל חיבתו', 'הוכפלה זריזותו',[54] וכן בכפילות ביטויים ומשפטים דוגמת 'מודה אתה שפשטידה טעימה היא' שצירל אומרת להירשל בארוחת הערב הראשונה אצל צימליך המחותנים המכוונת ליום הגעתה של בלומה. כפי שמעיד המספר, 'שלא זה העיקר, העיקר הוא שדיבור כיוצא בזה אמר הוא [הירשל] במקום אחר ביום שבאה בלומה לביתם פעם ראשונה והביאה עמה עוגות נאות ואמר הוא לאמו מודה את אמא שעוגותיה נאות'.[55] על דרך החזרה, כמו שטען גרשון שקד, עגנון מושך קשרים בין שני הרגעים ברומן שבהם נדמה כי הירשל מערער את עמדת אמו, אך בסופו של דבר מתמסר לה.

דומה היא אחיזת היד הקושרת בין שתי תמונות שנראות חסרות קשר: הראשונה היא המפגש הקצר עם בלומה בחדרה שבבית הורוביץ, והשנייה ישיבתו עם מינה במסיבה אצל גילדהורן. הסצנה שבה נכנס הירשל לחדרה של בלומה אינה הפעם הראשונה שהשניים מחליפים דברים או נמצאים יחד בחדרה. אך בפעם הזאת ה'שיחה' ביניהם מתקיימת לא במילים אלא דרך תנועת הידיים:

52 רומן כצמן, 'מחוות בספרות: תיהלוך קוגניטיבי וסימיוזוס תרבותי בשני מקרי מבחן: "אחות" ו"מעגלי צדק" מאת ש"י עגנון', **מחקרי ירושלים לספרות עברית**, כב (2008), עמ' 407-436; Roman Katsman, *At the Other End of Gesture: Anthropological Poetics of Gesture in Modern Hebrew Literature*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 2008.

53 הכפילות של אחיזת היד מצטרפת להכפלות אחרות ברומן: מינה ובלומה; צירל ומירל; הכפלת השיגעון של הירשל ודודו; הכפלת השם משולם; וכן הרכבות המגיעות ועוזבות את שיבוש 'פעמיים ביום'.

54 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' 13.

55 שם, עמ' 70.

> יום אחד נכנס הירשל אצל בלומה. לא הספיק לדבר עמה עד שנזדעזעה הארץ תחתיו, כאדם שנפתחה לפניו מערה ונתגלו לו כל כלי חמד שבעולם, אין לו אלא לפשוט את ידיו מיד הם ברשותו. אבל ידיו של הירשל נתרפו [...] נבוכים היו שניהם. חתימת השחוק על שפתיה של בלומה נתעלמה. פתאום זקפה שתי ידיה וסידרה את שערה שנסתר מאליו ונתנה לו את ידה ורמזה לו שילך. אבל הוא לא הלך ולא הניח ידה מידו. באותה שעה האדימו פניהם כבני אדם שעשו דבר שאינו הגון. עמדה והוציאה את ידה מידו ויצתה.[56]

אחיזת היד מביעה את מה שהירשל אינו יכול להביע במילים. הושטת ידה של בלומה אל הירשל משמעה 'להתראות', ואילו אחיזתו של הירשל בידה משנה את המשמעות, ובלומה נמלטת מן החדר. המספר אינו מסגיר מה פירושה של אחיזת יד, אך מעיד כי מיד אחרי כן הרהר הירשל במה שעשתה ולא עשתה בלומה ו'אף על פי כן הרגיש שנעשה מעשה'.[57] אבקש להבין את אותו המעשה לנוכח ההקבלה או ההכפלה של אחיזת היד והמקום שלה במתן תוקף לאירוסים של הירשל ובלומה.

בסיפור, האירוסים של הירשל ומינה נקשרים ברצף אירועים שתחילתם באחיזת ידו של הירשל בידה של מינה. השניים יושבים במסיבה של משפחת גילדהורן ומשיחים ביניהם. הירשל נסער בעקבות יחסיו הדוממים עם בלומה וכעסו עליה, והוא מוצא נחמה בשיחה עם מינה, אשר מאזינה לו בקשב רב. מכיוון שהרגיש כי היא מבינה אותו, ותשומת לִבה נתונה לו, אחז בידה. גילדנהורן חלף על פניהם והעיר להם בחיבה, והירשל הרגיש כי בייש את מינה ואת עצמו, קם ואחז בידה בלי לדעת שבפעולה זו ייחתמו אירוסיו:

> קם ונטל ידה של מינה ואחז בה כמה שאחז. דבקה ידה בידו ואור חדש האיר את עיניה, זה האור שהיה גנוז בה מיום שאמרה בת קול בת גדליה להירשל ועכשיו חזר והבהיק בה. מה רצה הירשל בשעה שנטל את ידה? הירשל רצה לומר, איני חייב בעלבונך. לא הספיק לומר עד שבא גילדנהורן וטפח לו על כתפו ואמר, מרוצה אני ממך, כך נאה וכך יאה, גבר בגוברין, כאיש גבורתו.
>
> נתחלחל הירשל והוציא ידו מתוך ידה של מינה. נטל גילדנהורן ידו של הירשל בידו ואמר, איך גראטולירע [גרמנית: אני מברך].
>
> לא הרי איך גראטולירע כהרי ברכת מזל טוב שמברכין חתן לאירוסין [...] וכל האוכלוסיא שלו ראו את דבריו כברכת מזל טוב, שגילדנהורן מברך את הירשל לאירוסיו [...] הקיפו כולם את הירשל ואת מינה, אלו ניענעו את ידה ואלו ניענעו את ידו וברכו אותם ושמחו.[58]

אחיזת היד היא זו שבישרה לגילדנהורן על האירוסים, אם כי הירשל עצמו לא נתכוון לכך כלל. למעשה, הירשל ומינה נתארסו לא באמצעות הצעה מפורשת או מדוברת אלא

56 שם, עמ' 25.
57 שם.
58 שם, עמ' 51-52.

באמצעות ג'סטה פיזית – אחיזת יד אשר מלווה בפרשנותו של גילנדהורן כי בת קול דיברה מגרונו. עגנון שינה את המחווה לאירוע פרשני, ולא רק רגשי: היד האוחזת, היד הנמשכת והיד הנסוגה יוצרות מעין שפה חלופית של מחויבות, היסוס והחמצה. לכן בעזרת כצמן אפשר לטעון שסצנת אחיזת היד ברומן אינה רק 'מה שקורה', אלא צורת משמעות שהגוף עצמו נעשה בה לשון, והלשון ממשיכה את פעולת הגוף.

בפעמיים שהוזכרו נטל הירשל את ידה של האישה, אך בפעם הראשונה הוציאה בלומה ידה מידו, ואילו בפעם השנייה, עם ברכתו של גילדנהורן, התחלחל הירשל והוציא את ידו מידה של מינה. לפנינו כפל משמעות: אחיזת היד בתור מחווה ספרותית עומדת ביחס ישר לרגש של הירשל, שמרגיש קִרבה למינה באותו רגע מכיוון שהיא עזרה לו להשכיח את כעסו על בלומה. אך בתור מחווה פרפורמטיבית היא הובילה לפרשנות מוטעית של בעל הבית, ואילו הקוראים רואים בסצנה אירוניה, שכן הם יודעים כי הג'סטה עומדת ביחס הפוך למה שבפועל התרחש.

פעולת אחיזת היד של הירשל ומינה מחייבת אותנו לשוב לסצנה בחדרה של בלומה ולבחון אותה כאנלוגיה וכאקט של אירוסים.[59] זאת ועוד, אני טוענת כי המחויבות הכפולה של הירשל בעקבות ג'סטות אלה הן שיובילו אותו זמן קצר לאחר נישואיו להתפרצות השיגעון ביער ולמה שזיהה חיים באר כטקס החליצה. אך באר רואה בהתחייבותו של הירשל לבלומה תוצאה של מעשה האבות והפרת האירוסים של אביו לאֵמה של בלומה, ואילו אני טוענת כי אחיזת היד מציבה את הירשל ובלומה במרחב לימינלי אשר 'נעשה [בו] מעשה', אך לא הוכרז עליו כאירוסים. עגנון מראה את הסכנה המצויה באותם מרחבים לימינליים שבין בחירה לחוסר בחירה והשאלה ידיו של מי אסורות ומי בת חורין.

הקטגוריה המשובשת המוכרת מכל בסיפורי עגנון היא העגינות, כמצב סְפִי אשר האישה שידיה אסורות מצויה בו, ואילו בעלה בן חורין. עגנון זיהה עצמו עם קטגוריית העגינות בסיפורו הראשון 'עגונות' וכן בשינוי שם המשפחה שלו מצ'עצ'קעס לעגנון – תחילה כשם עט, ואט־אט החל גם לחתום כך על מכתביו, עד שניטשטשו הגבולות בין שם הספרותי לשם הממשי. 'עגונות' עוסק בשיבוש המגדרי בגלוי, ואילו **סיפור פשוט** מציב את בלומה במצב סְפִי בין בְּלימות לפריחה (blumen). זאת ועוד, להבדיל מהייצוג הנטורליסטי של שיבושי השידוכים, במה שמיכל ארבל רואה שבר בתפקיד ההורות, בלומה ניצבת בו בזמן כדמות פועלת וכדמות קוראת; עגנון מציע לנו דרכה מרחק ביקורתי מן הנעשה ואפשרות לעלילה חלופית. דמותה מתעצבת למול הפרגמנטריות המודרניסטית של אי־סגירה, שכן גורלה של בלומה נותר חידה.

59 לדברי ג'ון אוסטין, שימוש במילים מייצר פעולה בעולם. ראו: ג'ון ל' אוסטין, **איך עושים דברים עם מילים** (תרגם מאנגלית גיא אלגת), רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 29-31. אוסטין נותן כדוגמה את טקסט החתונה כפעולת דיבור אשר משנה את המציאות. בטקסט שלפנינו אנו רואים הגוון של הדבר מכיוון שהפעולה נעשית לא באמצעות מילותיו של הירשל אלא באמצעות הפעולה הפיזית מצד אחד ודיבורו של גילדהורן מצד אחר.

מרגע נישואיהם של הירשל ומינה דמותה של בלומה נעדרת כמעט כליל מהרומן. אף על פי כן, נוכחותה נותרת בעינה, ואנו רואים כי עד סופו של הרומן הירשל ממשיך להגות בה, להזכירה ולחפש את קרבתה. היא נותרת ברומן כנוכחת־נעדרת שבחרה את גורלה להבדיל מהירשל, שעתידו נקבע באמצעות היעדר בחירתו. עם זאת, ברגע אירוסיו, היה הירשל בעצמו נעדר־נוכח, שכן היה עסוק בדיבורו, שרק חיפש אוזנה של אישה מבלי להבחין אם בלומה זו או מינה. כמו שהמספר מתאר את דיברו של הירשל במסיבה בבית גילדהורן: 'ישב הירשל ודיבר. לא השתדל להעלות חנו בעיניה [מינה] כדרך שהיה עושה לפני בלומה. לא הרי מינה כהרי בלומה, ולא שיחתו לפני בלומה כהרי שיחתו לפני מינה, אלא כמה ימים היה יושב ודומם, ומשניתן לו מקום לדבר לא הבחין בין מינה לבלומה'.[60] כפילות זו מהדהדת את תמונת הפתיחה מהסיפור הקצר של עגנון "פנים אחרות". בפתח הסיפור יוצאים טוני ומיכאל הרטמן מבית הדין הרבני ופוגשים בשני מחזריה של טוני, סווירש וטנצר. בדרך זה, מאותת לנו עגנון כי אין לטוני יחסים רציניים עם איש מהם, שכן, היכן שיש שניים, אין אחד. כך גם בהכפלתן של מינה ובלומה: היכן שנטלטל הירשל בדיבורו, הוכרזה לו בחירתו.

'אלקים שבשמיים יודע אימתי': סיום הרומן כהיעדר קתרזיס

שאלה מרכזית שהעסיקה את חוקרי הרומן היא מי היא האישה ה'אמִתית' – מינה או בלומה. בסיום הרומן הירשל ומינה עומדים מעל מיטת בנם השני ומדברים על מהות האהבה. הירשל אינו לוקה עוד בשיגעון, ומשולם, התינוק שלא התפתח דיו, נשלח מן הבית לגור אצל הוריה של מינה בכפר. גרשון שקד הבחין בין המוטיבים הנובליסטיים למוטיבים הרומאנסיים וטען כי בסוף הרומן, משהתפתח הירשל, הוא מקבל עליו, קבלה טרגית, את מוסכמות החברה הבורגנית, כלומר את נישואיו למינה. לעומתו טען עמוס עוז כי בבחירה במינה לא התפשר הירשל אלא בחר באהבה הבוגרת והארוטית.[61] בעקבות ברכט, ברצוני לבחון את התמונה החותמת את הרומן באמצעות המתח בין מה שהקורא 'רואה' ומה שהוא 'שומע' וכביטוי לאנטי־קתרזיס שעניינו להפריע את הרגשת ההתרה.

קתרזיס פירושו שחרור של רגשות באמצעות האמנות, ובפרט דרך הטרגדיה. אריסטו, אשר טבע את המונח, נשען על ההקשר האטימולוגי של המילה, שמשמעותה המילולית היא 'שחרור פיזי שאחריו יש הקלה'. הוא ראה בתחושה הפיזית הזאת את ההשפעה שיש לטרגדיה על הצופה, שאחריה יוכל להעמיק את המחויבות שלו לאתונה, כלומר לפוליס, ושמירת הסדר החברתי הקיים.[62] ברכט ביקש לעורר את הצופים לזהות את הכשל שבסדר

60 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' 51.

61 עוז, **שתיקת השמיים**, עמ' 39-72.

62 **פואטיקה** (תרגמה והוסיפה הערות ומבוא שרה הלפרין), אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן 1977. דורותיאה קרוק עמדה על חלקי הטרגדיה וזיהתה ארבעה יסודות של המהלך הדרמטי: המעשה המביש; חיזיון של סבל אנושי; ידיעה של גורל האדם הנובעת מן הסבל; ואישור מחודש של גדולת

החברתי, הוא חתר תחת השחרור הקתרטי וביקש להשאיר את הצופה בחוסר נוחות בנוגע למעשה היצירה. המטרה של אריסטו הייתה להביא את הצופה לכדי שחרור והתרה, ואילו המטרה של ברכט הייתה להותיר את הקורא עם חוסר נוחות בנוגע לטרגדיה של המציאות ההיסטורית. דרך ברכט אנו רואים כי סופו של **סיפור פשוט** מציג אשליה של התרה מבחינת העלילה עם לידתו של הילד השני החסר שם, ובה בעת משתמש בדיאלוגיות בין הירשל למינה ובהערותיו של המספר כדי לא לאפשר את הרגשת השחרור וההתרה.[63]

כזכור, בתמונה המסיימת את **סיפור פשוט** הירשל ומינה עומדים מעל מיטת בנם, שרק נולד. אחיו הבכור משולם, שלא התפתח כיאות, נשלח לגור עם הוריה של מינה, והילד הבריא נשאר עִמם. כך הם משיחים:

> שאל הירשל את מינה כשעמדו שניהם אצל עריסת הקטן ואמר, מינה במה הגית?
> אמרה מינה, על אחיו של זה שאינו כאן.
> אמר הירשל, טוב שהוא דר עם הזקנים.
> אמרה מינה, אף אני סבורה כך.
> אמר הירשל, סבורה את כך אבל לא מן הטעם שלי.
> אמרה מינה, טעמך מה?
> אמר לה, מפני שאין אהבה מתחלקת לשניים.
> אמרה לו, סבורה הייתי שדרכה של אהבה שהיא גדלה עם כל אחד ואחד.
> הוריד הירשל את ראשון ואמר, לא כי, אלא שהיא באה אם אין מי שחוצץ בינה ובינינו.
> אלקים שבשמיים יודע שלא נתכוון הירשל אלא לאותו תינוק.[64]

הירשל אינו מזכיר את בלומה בשמה, אך בשיח זה, שעניינו אהבה, נוכחותה מורגשת. לכאורה הירשל ומינה מדברים על שליחת משולם לגור עם ההורים, אך ההשוואה בין הילדים והשאלה אם האהבה מתחלקת לשניים מעלה את דמותה של בלומה, שהירשל אינו פוסק מלחשוב עליה. אבל ברצוני להסיט את הדיון מהשאלה באיזו אישה היה צריך הירשל לבחור ולטעון כי המתח הדרמטי בסוף הרומן אינו בחירתו של הירשל במינה אלא תוצאה של המתח הלימינלי בין בחירה להיעדר בחירה. במילותיו של מיכאיל בכטין, ניתן לכנות זאת דו־קוליות שמעידה על חוסר השקט בנפשו של הירשל על אף ניסיונותיו להשקיטה, הבאה לידי ביטוי בטכניקה של דיאלוג ממשי. אילו היה הירשל שקט בבחירתו במינה היינו שקטים גם אנחנו הקוראים. בתמונה כאילו אידיאלית הירשל ומינה עומדים מעל מיטת בנם. הם נראים נשואים באושר, אך נשאר תמיד אותו תינוק שאינו שם, ועבור הירשל נשארת תמיד אותה עלמה שאינה אִתו. אציע כי יותר משעגנון מעוניין בתשובה על שיבוש ובחירה הוא מבקש מאתנו להרהר בשאלה שהירשל עצמו מהרהר בה, ביודעים או

האדם וערכם של חיי אנוש, הבאה באמצעות קתרזיס. ראו: דורותיאה קרוק, **יסודות הטראגדיה** (תרגם מאנגלית אברהם יבין), הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1972.

63 לעניין השמות ברומן והיעדר שמו של הילד השני ראו: חדד, 'סיפור ללא שם', עמ' 155-182.

64 עגנון, **סיפור פשוט**, עמ' 194-195.

שלא ביודעים, על היעדר הבחירה שלו. אך הדיאלוג חושף את הגלוי ואת הסמוי: התדמית של תמונת המשפחה המסודרת (אב, אם ותינוק חדש) מול התדרים התת־קרקעיים שאין מדובר בהם: בלומה שנדחקה לתחתית הרהוריו של הירשל או משולם התינוק, שנשלח לגור עם הזקנים.

'תם מעשה הירשל ומינה', ואולם אקורד הסיום אינו תו של השלמה ושחרור עבור הקורא אלא מותיר אותו ברגע של השתוממות על התמונה הכביכול אידאלית והמלאה סדקים. על דרך הדיאלוג עגנון מעמיד מצב, ולא עלילה, ומדגיש את הטרגדיה של הירשל, אשר דבק במעגלי השיבוש והממון. הרגשה זו מתעצמת בשל הקריצה האירונית של המספר בסופו של הדיאלוג, אשר מדגיש את האנלוגיה בין שיח האהבה על שני הילדים ובין אהבתו של הירשל לשתי הנשים. בדרך זו ייצר עגנון סיום של אנטי־קתרזיס, כלומר חוסר נוחות מול היצירה, והכריח אותנו להתעמת עם משמעות הבחירה של הירשל או נכון יותר היעדרה.

מנגד, בלומה היא הדמות שסיפורה עוד לא תם. בדרך זה בנה עגנון ניגוד בין הירשל לבלומה ושאלת התפתחות דמויותיהן. דמותו של הירשל לא התפתחה; בתחילת הרומן היה 'עומד הירשל לפני המאזנים ותוהה בליבו מפני מה אני מקבל כל דבר בשתיקה',[65] ובסופו, וגם לאחר שהייתו בבית המרפא, הוא עוד קיבל את חייו בשתיקה והוציא את מה שאיים לנפץ את הבועה, כמו משולם שלא התפתח דיו או תשוקתו לבלומה. 'מהרהר הירשל בליבו, אילו מתה מינה אפשר הייתה בלומה מתרצית להינשא לי. חס ושלום שביקש על אשתו שתמות, אלא מה יעשה אלמן שלא ישר, ומאחר שאינו מכיר אחרת חוץ מבלומה נתן עיניו בבלומה',[66] כלומר הירשל עוד חשק בבלומה, אך נדמה כי גם תשוקותיו היו עניין של נוחות, ולא של רצון ובחירה.[67]

סיפורו של הירשל תם במובן שהאפשרות שלו לשינוי תמה, ואילו ציר עלילתה של בלומה נותר פתוח, שהוא מסמל בו בזמן את השיבוש של אי־נישואיה ואת מה שאני מכנה 'השיבוש של השיבוש' בכך שיצאה לדרך עצמאית. כאמור, בסיום הסיפור 'והיה העקוב למישור', המתרחש גם הוא בבוצ'אץ', מנשה חיים הכהן בוחר לשקר בנוגע לזהותו כדי להציל את אשתו, שנישאה בשנית כי חשבה שאינו בחיים. דווקא השקר, המקושר לשיבוש, מאפשר תיקון, גם אם חלקי, של השיבוש ונשיאה באחריות.[68] דמותה של בלומה מבטאת את ההתמודדות עם השיבוש בדרך שמאפשרת חלופה, שמסתכלת על המציאות ומאפשרת לה להימלט מצרתה. בבית הורוביץ היא עבדה ללא שכר, אך עם הבטחה לנדוניה. בבית מזל היא עובדת ללא נדוניה, אך מרוויחה את שכרה. בהמשך הדברים אנו למדים כי היה לה מחזר שדחתה – גציל שטיין, והיא נצפתה עם קנאבינהוט, שמקדם את האיגודים עבור

65 שם, עמ' 44.

66 שם, עמ' 186-187.

67 לשאלת שיגעונו של הירשל ראו: מלכה שקד, 'האם הירשל היה משוגע?', בתוך: שמיר, לאור ושביט (עורכים), **מבעד לפשטות**, עמ' 81-113. דן מירון עמד על הפן הטיפולי של ד"ר לנגזם והראה כי הירשל אינו עובר בשהותו התפתחות או שינוי. מירון, **הרופא המדומה**.

68 ש"י עגנון, **והיה העקוב למישור**, שוקן, ירושלים 1974.

מעמד הפועלים. ב'אורח נטה ללון' אנו מגלים כי בלומה לא נישאה לקאנינבאט ושהוא נישא לבסוף, כמו הירשל לפניו, לאישה עשירה, ואילו גורלה נשאר תעלומה.

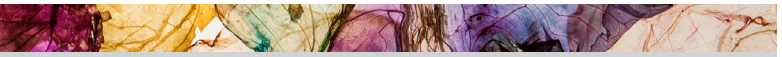
כמו ברכט, עגנון מציג לנו את התחלואים שלא כדי להציע פתרון אלא כדי לייצר הרגשה של אנטי־קתרזיס, חוסר נוחות בנוגע לסיפור ששמענו ומעשיהן של הדמויות לנוכח השיבושים. הבעיה מצויה ביצירת האמנות שלפנינו, ואילו הפתרון מצוי בחוץ, במציאות. **בסיפור פשוט** עגנון מזכיר לנו שוב ושוב, באמצעים אמנותיים שונים, שאנו קוראים יצירה שמייצגת את העולם, אך אינה העולם עצמו. השבירות האפיות של דרכי הסיפר העגנוני כאמצעי פרפורמטיבי של Verfremdungseffekt מאפשר את פרקטיקת הקריאה שבלומה מדברת עליה, סיפורה של בלומה מאפשר לזהות את הציר הראליסטי של 'עלילת המשרתות' ואת הציר המודרניסטי המגיב לשיבושים העלילה ברובד הלשוני והסגנוני. 'במת סיפור' כזו, אשר עוסקת במלאכת הייצוג נותנת לקורא, ה'צופה' בה, להשתתף בהבניית המרחב וההתרחשות בו, ובכך נעשית טקסט כתיב, כך כינה זאת בארת, שהקורא לא רק חודר אליו בתהליך הקריאה וכותב אותו מחדש[69] אלא בהיעדר הרגשה של קתרזיס, הוא נדרש לחשוב, או להשתומם, במושגיו של ברכט, באופן אקטיבי כיצד יכול הירשל להימלט מצרתו, ואולי, אם ירחיק לכת, יחשוב בחייו כיצד הוא עצמו יכול להימלט מצרה זו או אחרת.

על אודות המחברת

ד"ר מיכל פלס־אלמגור היא חוקרת ספרות, תאטרון ותרבות יהודית. מחקרה בוחן את התעצבות מושג הבית במאה ה־20, בזיקה להגירה, רב־לשוניות ואסתטיקה ספרותית. כיום היא עמיתת פוסט־דוקטורט בתכנית עמיתי מרטין בובר באוניברסיטה העברית בירושלים. ספרה *Writers at the Threshold: Hebrew, German, and the Paradox of Jewish Belonging, 1900-1950* עתיד לראות אור בקרוב בהוצאת אוניברסיטת אינדיאנה.

https://orcid.org/0009-0001-6550-8935

69 רולאן בארת, **הנאת הטקסט; וריאציות על הכתב** (תרגם מצרפתית אבנר להב; ערך מדעית משה רון), רסלינג, תל אביב 2004.



ביטחון ודיפלומטיה

ישראל, האו"ם ושאלת סמכויות מטה המשקיפים באזורים המפורזים לאורך הגבול עם סוריה, 1949-1967

יורם פריד

תקציר

הסכם שביתת הנשק שנחתם בין ישראל לסוריה לאחר מלחמת העצמאות העניק ליושב ראש ועדת שביתת הנשק ולראש מטה המשקיפים (קציני או"ם) סמכויות להחזיר את החיים האזרחיים באזורים המפורזים למסלולם. סעיף זה נוסח במעורפל, ולא הוסבר בו מהן אותן סמכויות. במשך השנים התגלעו מחלוקות רבות בין ממשלת ישראל למטה המשקיפים בשאלת פירוש סמכויות אלו בסוגיות אזרחיות באזור המפורז – ייבוש אגם החולה, פינוי אזרחים ערבים, חפירת תעלות ניקוז, עיבוד שטחים חקלאיים ועוד. מכיוון שלא הייתה פרשנות מוסמכת פירשו יושבי הראש וראשי מטה משקיפים סמכויות אלו על פי הבנתם ושיקול דעתם, ולא פעם הביאה פרשנות זו לעימותים עם ממשלת ישראל ואף הגיעה לדיונים במועצת הביטחון של האו"ם. אמנם על פי הסכם הפסקת האש יכלו ישראל וסוריה לכנס את ועדת שביתת הנשק כדי לנסות להגיע לפרשנות מוסכמת, אולם הן לא ביקשו זאת מעולם.

במחקר שלפנינו אני מתבסס על מקורות ארכיוניים ובוחן את מאבקה של ממשלת ישראל בפרשנות המורחבת שנתנו ראשי מטה המשקיפים לסמכותם באזור המפורז. אני מראה שישראל לא חששה לנקוט מדיניות כוחנית כלפי מטה המשקיפים כדי להחליש את כוחו ואת סמכויותיו באזורים המפורזים וכדי לבסס את ריבונותה בהם, ואילו ראשי מטה המשקיפים ניסו לשמור, ולפעמים אף להגדיל, את סמכויותיהם, ולא פעם הם לא היססו והעבירו את הסוגיה לדיון ולהחלטה במועצת הביטחון.

מילות מפתח: או"ם, האזורים המפורזים, הסכם הפסקת האש, מדיניות חוץ, מנגנון המשקיפים, סוריה, שביתת הנשק,

רקע

קרבות מלחמת העצמאות של ישראל הסתיימו בתחילת שנת 1949. כוחות צבא סוריה נמצאו בשטחים לאורך הגבול הבין־לאומי שעל פי החלטת האו"ם היו חלק ממדינת ישראל, וממשלת סוריה הייתה מעוניינת למנף הישג צבאי זה להישג מדיני. המשא ומתן בין משלחת ישראל ובין משלחת סוריה, בתיווך האו"ם, על הסכם הפסקת אש היה ארוך וקשה בשל חילוקי דעות מהותיים בין הצדדים ודרישתה החד־משמעית של ישראל כי סוריה תסיג את כוחותיה מהשטחים שכבשה.

לאחר שהגיע המשא ומתן למבוי סתום העלה מתווך האו"ם ראלף באנץ' הצעה שלפיה יוכרזו אזורים אלו כאזורים מפורזים, תיאסר כניסת כוחות צבאיים אליהם, ושאלת הריבונות עליהם תידון בהסכם קבע בין ישראל לסוריה. להבנתו של באנץ', פתרון זה יאפשר לצבא סוריה לסגת לגבול הבין־לאומי ולטעון שהשטח נותר בידיו. שני הצדדים הסכימו לקבל פשרה זו, ובפרק 5 של ההסכם נכתב שעד הסדר טריטוריאלי סופי בין הצדדים, כל מקום אשר קו שביתת הנשק אינו חופף את הגבול הבין־לאומי בין סוריה לארץ ישראל, יהיה השטח בין קו שביתת הנשק ובין הגבול אזור מפורז, תיאסר בו לחלוטין הימצאותם של כוחות מזוינים של שני הצדדים, ולא תורשה בו שום פעילות צבאית.[1]

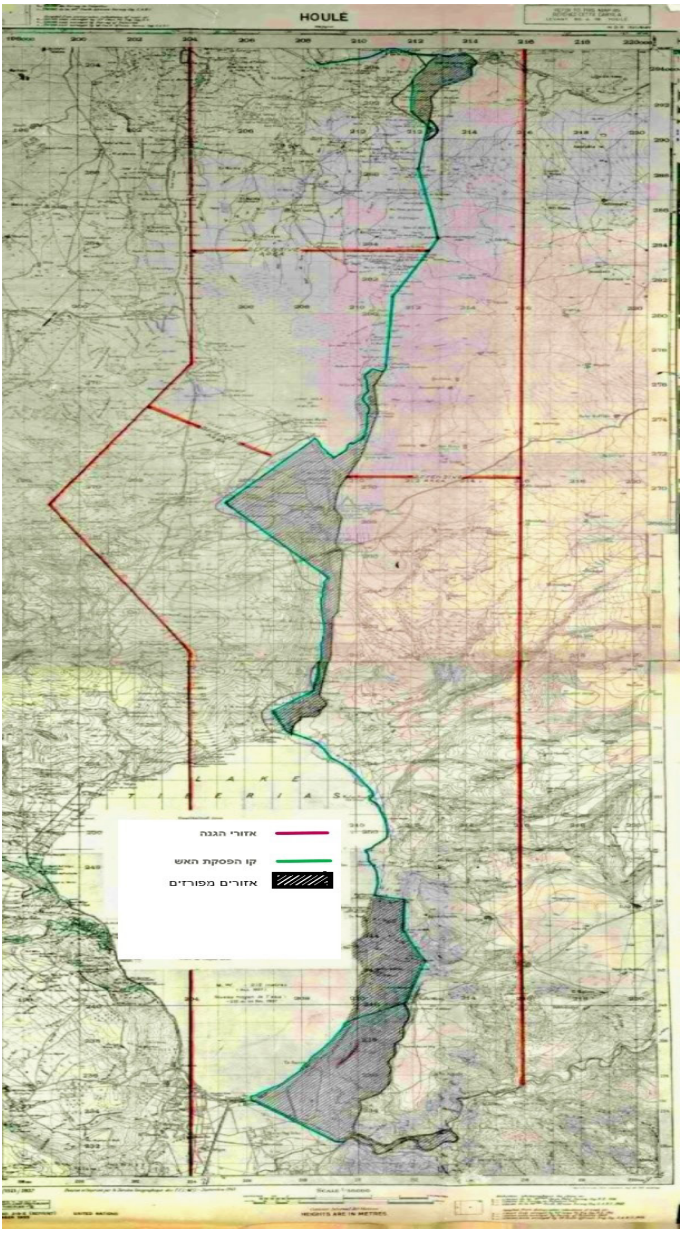
עוד סוגיה חשובה שהייתה קשורה הדוקות לשאלת הריבונות הייתה שאלת ניהול החיים האזרחיים באזורים המפורזים מכיוון שאזורים אלו היו מיושבים לפני המלחמה. סוריה דרשה זכויות שוות בשטח או לחלופין הענקת סמכות מרבית למשקיפי האו"ם כדי למנוע את השתלטות ישראל. הצדדים לא הצליחו להגיע לפשרה, והמתווך באנץ' הציע נוסח מעורפל שלפיו המְנהל האזרחי יהיה על בסיס מקומי וליושב הראש של ועדת שביתת הנשק תהיינה סמכויות פיקוח כללי על המְנהל המקומי.[2]

למרות העמימות והערפול המכוונים הסכימו סוריה וישראל – בלית ברֵרה, לאחר שהבינו כי לא יצליחו להשיג תנאים טובים יותר – להתפשר ולוותר, והסכם שביתת הנשק בין שתי המדינות נחתם. כחלק מההסכם הוקמה ועדה מעורבת (Mixed Armistice Commission – MAC) לפיקוח על ביצוע תנאי ההסכם. בוועדה היו חברים מספר שווה של נציגים ישראלים וערבים ויושב ראש – קצין מטעם מטה הפיקוח של האו"ם (UNTSO). סוגיות שונות נידונו בוועדה, וכל אחת הוכרעה בהצבעה. מכאן שקולו של יושב ראש הוועדה היה מכריע. כל הוועדות שהוקמו היו כפופות לראש מטה המשקיפים, קצין בכיר מטעם האו"ם שקיבל את סמכותו ואת הוראותיו ממועצת הביטחון. מלבד זה, לראש המטה הייתה גם חשיבות מדינית־ביטחונית ניכרת – לא רק בשל הקשר הישיר שלו למזכ"ל האו"ם ולמועצת הביטחון אלא גם מכיוון שהוא היה הגורם אשר עמד בקשר עם הצמרת המדינית והביטחונית בישראל ובמדינות ערב כדי ליישם את הסכם הפסקת האש ולפתור בעיות שלא הצליחו הוועדות עצמן לפתור.[3]

1 על פעילותו של ראלף באנץ' ראו: אלעד בן־דרור, **המתווך: ראלף באנץ' והסכסוך הערבי־ישראלי, 1947-1949**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2012. מכתב ההסבר של באנץ' לשר החוץ הישראלי מ־26.6.1949 (ארכיון המדינה [להלן: א"מ], חצ-2425/11) צוטט בהחלטת מועצת הביטחון מ־18.5.1951, ראו: United Nations Digital Library (hereafter: UNDL), S/2157, p. 2. על הסכם הפסקת האש בין ישראל לסוריה ראו: Ibid., S/1353, 20.7.1949.

2 בן־דרור, שם, עמ' 275-282; אריה שלו, **שיתוף פעולה בצל עימות: משטר שביתת הנשק ישראל-סוריה 1949-1955**, משרד הביטחון, תל אביב 1989, עמ' 74-87.

3 Andrew G. Theobald, 'Watching the War and Keeping the Peace: The United Nations Truce Supervision Organization (UNTSO) in the Middle East, 1949-1956', PhD Dissertation, Queen's University, Kingston, Ontario, Canada 2009, pp. 30-60



מפת האזורים המפורזים
א"מ, חצ-2996/13. באדיבות ארכיון המדינה

בהסכם שנחתם הסכימו שני הצדדים על מנגנון להחזרת החיים האזרחיים. בפרק 5 בהסכם, העוסק בהקמת האזורים המפורזים, נקבע שליושב ראש ועדת שביתת הנשק המעורבת (ומכאן גם לראש מטה משקיפי האו"ם) תהיינה סמכויות מיוחדות באזורים המפורזים, בצד סמכויות שקיבלה הוועדה המעורבת ישראל-סוריה.[4] בהסכם נקבע שיושב ראש הוועדה המשותפת יהיה אחראי ליישום חלק זה בהסכם; יהיה אחראי לקבוע מתי התבצעו הפרות באזור המפורז ומי המפר; יאשר החזרת אזרחים לאזורים המפורזים; יהיה אחראי לאשר העסקת אזרחים מקומיים כשוטרים באזורים אלו; ויפקח, כללית, על ניהול החזרה של החיים למסלולם תוך כדי תיאום ושיתוף פעולה עם שני הצדדים. בהסכם גם נקבע בבירור שיושב הראש לא יקבל לידיו סמכויות לניהול ישיר של האזור המפורז אלא רק פיקוח כללי.

עם זאת, פרק 5 נוסח במעורפל, ושום צד מהצדדים המעורבים לא ידע להגדיר בדיוק מהן סמכויות יושב הראש. אמנם ועדת שביתת הנשק המעורבת יכלה לדון בשאלה זו ולפרש את סמכויות יושב הראש, אולם היא לא עשתה זאת מעולם, למרות בקשות חוזרות ונשנות של ראש מטה המשקיפים.[5]

מבוא

מאז התקבלה ישראל כחברה באו"ם ידעו היחסים בינה ובין הארגון עליות ומורדות. מאמון ושיתוף פעולה במחצית הראשונה של שנות החמישים עד משברים, חוסר אמון ועוינות בשנים שאחרי כן.[6] יחס זה הופגן לא רק כלפי עצרת האו"ם ומועצת הביטחון אלא גם כלפי משקיפי האו"ם וכלפי יושבי ראש ועדות וראשי מטה שלא פעם דרשה ישראל להחליפם או לא להאריך את כהונתם.[7] מבחינת הממשל והציבור הישראלי, התנהלותם של המשקיפים שיקפה את יחסו של הארגון כולו כלפי ישראל. גולדה מאיר, שרת החוץ של ישראל בשנים 1956-1966, התייחסה לאו"ם בחשדנות ובחוסר אמון. עם זאת, היא הבינה שיש להמשיך

4 בשנים הנוגעות למחקר זה כיהנו שישה ראשי מטה וממלאי מקום: ויליאם ריילי (ארצות הברית, 1948-1953), ויגן בניקה (דנמרק, 1953-1954), אדסון ברנס (קנדה, 1954-1956), ביירון לירי (ארצות הברית, 1956-1958), קרל ואן־הורן (שוודיה, 1958-1960, 1961-1963) ואוד בול (נורווגיה, 1963-1970).

5 Henry Vigier to Yosef Tekoah, Untitled, 20.4.1956, א"מ, R00001mb.

6 Arie Geronik, 'Israel-UN Relations: Three Phases and Three Questions', *Israel Studies*, 25, 1 (2020), pp. 73-98; Nir Levitan, 'Statecraft and International Intervention: Israeli Diplomacy and UN Peacekeeping Forces in the 1960s', *Israel Affairs*, 29, 3 (2023), pp. 557-574

7 סגן אלוף יעקב מונבז אל משה אראל, מנהל מחלקת שביתות הנשק במשרד החוץ, 'פגישת שרת החוץ עם או־טאנט ב־28 בדצמבר 1962', 2.1.1963, א"מ, חצ-2967/1. באחד המקרים ישראל אף האשימה את גנרל ואן־הורן, ראש מטה המשקיפים בהעברת ידיעות צבאיות למצרים. משה אראל אל מנכ"ל משרד החוץ, 'היחסים עם מנגנון ההפוגה', 9.11.1962, שם.

לפעול עם מוסד זה ובתוכו כדי לשמור על יעדיה ומטרותיה של מדינת ישראל.[8] גם דוד בן־גוריון, ראש הממשלה, הביע חשדנות בנאום לפני הכנסת באוקטובר 1956:

> פקפקתי בכושר המנגנון והמוסדות של או"ם לעשות משהו ממשי. נוכח המתיחות הבינלאומית השוררת בעולם ונוכח הניגודים שבין המעצמות הגדולות החולשות על האו"ם ועל מועצת הביטחון ידעתי כי לא העקרונות היפים המנוסחים במגילת האו"ם קובעים, אלא אינטרסים מנוגדים ומדיניות כוח מכריעים את הרף גם בעצרת וגם במועצת הביטחון.[9]

מרבית החוקרים שבחנו את מערכת היחסים בין ישראל לאו"ם התמקדו באו"ם כזירת פעילות דיפלומטית־מדינית ישראלית, בדגש על העצרת הכללית ומועצת הביטחון. זירה זו הייתה במשך השנים עוינת לדיפלומטיה הישראלית בעקבות התחזקות המלחמה הקרה ומעמדן של מדינות ערב, שזכו לתמיכתה של ברית המועצות בהחלטות אשר ביקשו לקדם או למנוע.[10] בו בזמן, חוקרים אלו ואחרים התמקדו גם במעורבותו של האו"ם בהיבטים שונים של הסכסוך הישראלי־ערבי, כגון פעולות תיווך בימי מלחמת העצמאות, מעמדה של ירושלים, ועדת הפיוס שהוקמה לאחר מלחמת העצמאות, סוגיית הפליטים ועדות שביתת הנשק.[11]

סוגיית מערכת היחסים בין ישראל לצוות משקיפי האו"ם על רקע פעילותן של ועדות שביתת הנשק זכתה למענה מקיף במחקר, בעיקר מההיבט הביטחוני: התמודדות הוועדות עם תופעת ההסתננויות, השליטה על מקורות המים ובעיות גבול אחרות.[12] כך למשל טען

8 חגי צורף וארנון למפרום (עורכים), **גולדה מאיר, הרביעית בראשי הממשלה**, ארכיון המדינה, ירושלים 2016, עמ' 178; מירון מדזיני, **גולדה: ביוגרפיה פוליטית**, משכל, תל אביב 2008, עמ' 372.

9 דוד בן־גוריון, **יחוד ויעוד**, מערכות, תל אביב 1972, עמ' 252. דברים דומים כתב אבא אבן בעקבות וטו שהטילה ברית המועצות על הצעת החלטה במועצת הביטחון בפברואר 1954: 'מן היום ההוא והלאה הייתה מועצת הביטחון סגורה בפני ישראל כבית דין לערעורים או לתיקון עיוותים'. ראו: אבא אבן, **פרקי חיי**, מעריב, תל אביב 1978, עמ' 165.

10 משה יגר, **ראשיתו של שירות החוץ 1948-1967**, כרמל, ירושלים 2021; דב בן מאיר, **מדיניות החוץ: תולדות, משימות, שליחות**, משכל, תל אביב 2011; שמואל כהן־שני, **מבצע פריס**, רמות, תל אביב 1994; אורי ביאלר, 'בינוי מדינה ודיפלומטיה: על ההיסטוריוגרפיה של מדיניות החוץ של ישראל בשנותיה הראשונות', **קתדרה**, 150 (טבת תשע"ד), עמ' 181-210; ירון סלמן, 'יחסי ישראל והאו"ם במבחן הזמן', **עדכן אסטרטגי**, 3 (יולי 2020), עמ' 30-42; יוסף הלר, **ישראל והמלחמה הקרה: ממלחמת העצמאות למלחמת ששת הימים**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2012; Uri Bialer, 'Top Hat, Tuxedo and Cannons: Israeli Foreign Policy From 1948 to 1956 as a Field of Study', *Israel Studies*, 7, 1 (2002), pp. 1-80; Yaron Salman, 'Extended Commentary – Israel's Relations with the UN: From "Om Shmum" to Proactive Policy', *World Affairs*, 188, 3 (2025), doi: 10.1002/waf2.70020.

11 אברהם בן־צבי וגדי ורשה, **להקיש על כל דלת: מדיניות החוץ של ישראל 1948-2018**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2023; Shabtai Rosene, 'Israel and the United Nations: Changed Perspectives, 1945-1976', *The American Jewish Yearbook*, 78 (1978), pp. 3-59.

12 זכי שלום, 'מדיניות הביטחון השוטף 1948-1956: דילמות מרכזיות', **עיונים בתקומת ישראל**, 1

דונלד נף (Neff) שאת מערכת היחסים בין ישראל לסוריה בשנים 1947-1967 אפשר לחלק לשתי תקופות משנה: 1949-1956 – מאבק על הריבונות באזור המפורז, 1957-1967 – שאלת המים.[13]

מחקרים אחרים בנושא היו ביוגרפיות שפרסמו קציניים אשר שירתו בצוות המשקיפים, מקצתם אף כיהנו בתפקיד ראש מטה המשקיפים והציגו מנקודת מבטם את האירועים השונים אשר התרחשו בתקופת כהונתם.[14] לפרסומים אלו נוספו בשנים האחרונות מחקרים שהציגו עוד היבטים בפעילות הוועדות: המאבק על השליטה בהן בין משרד החוץ לצה"ל; פעילות הוועדות בקביעת גבולות המדינה ובסימונם; ושיתוף הפעולה בין משרד החוץ לשירות הביטחון הכללי על רקע פעילות הוועדות.[15]

חוקרים שונים שבחנו את פעילות ועדת שביתת הנשק הישראלית-סורית לא התעלמו מהבעיות שיצר פרק 5 בהסכם שביתת הנשק, אולם הם ראו בהן חלק מהסכסוך בין ישראל לסוריה על השליטה באזורים המפורזים או חלק מתיאור כללי של היחסים בין ממשלת ישראל לצוות המשקיפים בכלל ולראש המטה בפרט.[16] כך למשל טען משה יגר: 'הניסוח המעורפל של תנאי הסכם שביתת הנשק ניתן לפירושים שונים על ידי הצדדים [...] מצב זה

(1991), עמ' 141-169; מרדכי בר־און, **גבולות עשנים: עיונים בתולדות מדינת ישראל 1948-1967**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2001; דוד טל, **תפיסת הביטחון השוטף של ישראל**, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 1998; שמעון גולן, **גבול חם – מלחמה קרה: התגבשות מדיניות הביטחון של ישראל 1949-1953**, משרד הביטחון, תל אביב 2000; Nathan A. Pelcovits, *The Long Armistice: UN Peacekeeping and the Arab-Israeli Conflict 1948-1960*, Routledge, New York 2019; David Brook, *Preface to Peace: The United Nations and the Arab-Israel Armistice System*, Public Affairs Press, Washington 1964; Nissim Bar-Yaacov, *The Israel-Syrian Armistice: Problems of Implementation, 1949-1966*, Magnes Press, Jerusalem 1967.

13 Donald Neff, 'Israel-Syria: Conflict at the Jordan River, 1949-1967', *Journal of Palestine Studies*, 23, 4 (1994), pp. 26-40. עוד על סוגית המים בין ישראל לסוריה ראו: משה גת, 'המאבק על ניצול מי הירדן בתהליך שהוביל למלחמת ששת הימים', **עיונים בתקומת ישראל**, 12 (2002), עמ' 147-174; משה שמש, 'המאבק הערבי על המים נגד ישראל 1959-1967', שם, 7 (1997), עמ' 103-168.

14 Elmo. H. Hutchison, *Violent Truce: A Military Observer Looks at the Arab-Israeli conflict 1951-1955*, Davin-Adiar Company, New York 1956; Odd Bull, *War and Peace in the Middle East: The Experience and View of a UN Observer*, L. Cooper, London 1977; Carl von Horn, *Soldiering for Peace*, D. McKay, New York 1967; E. L. M. Burns, *Between Arab and Israeli*, Obolensky, New York 1969

15 יורם פריד, 'פעילותן של ועדות שביתת הנשק בסימון גבולות וקווי הפרדה אחרי מלחמת העצמאות, ובקביעתם', **ישראל**, 31-32 (2024), עמ' 463-484; הנ"ל, 'המאבק בין צה"ל למשרד החוץ על השליטה בוועדות שביתת הנשק, 1948-1956', **עיונים**, 41 (2024), עמ' 65-89; הנ"ל, "כשאינטרסים משתלבים: שיתוף הפעולה המודיעיני בין משרד החוץ ובין שירות הביטחון הכללי לאחר קום המדינה', **חברה, צבא וביטחון לאומי**, 6-7 (2024), עמ' 48-66.

16 ראו למשל בתוך: שלו, **שיתוף פעולה בצל עימות**, עמ' 263-279; Pelcovits, *The Long Armistice*, pp. 220-223.

גרם, מ־1951 ואילך לתקריות רבות'.[17] ניר לויטן הסביר שבמקרים מסוימים לא פעלו כוחות המשקיפים בגלל ההבנה כי אין להם רשות להרחיב את הסמכויות שהעניקה להם מועצת הביטחון. לכן פעל ראש מטה המשקיפים להימנע מסיכונים.[18] לעומתם, קרל ואן־הורן (von Horn), ראש מטה המשקיפים בשנים 1958-1960, האשים את ממשלת ישראל במערכת היחסים העכורה שנוצרה בינה ובין מטה המשקיפים ואף טען כי ממשלת ישראל התעלמה מהוראות יושב הראש ומהחלטות מועצת הביטחון.[19]

במאמר זה אני בוחן סוגיה שעד כה לא זכתה למענה מקיף במחקר, והיא מערכת היחסים בין ממשלת ישראל למטה המשקיפים על רקע הפרשנות שניתנה במשך השנים לסמכותם של יושב ראש ועדת שביתת הנשק וראש מטה המשקיפים באזורים המפורזים לאורך גבול ישראל-סוריה.[20] סמכות זו, שלא הוגדרה בבירור, הייתה נתונה לפרשנות שונה של כל אחד מראשי המטה, והדבר הביא לא אחת לא רק לחילוקי דעות ועימותים בין מטה המשקיפים לממשלת ישראל אלא גם להתמודדות מדינית של הדיפלומטיה הישראלית במועצת הביטחון. אני מראה כיצד לא חששה ישראל לנקוט מדיניות כוחנית כלפי מטה המשקיפים כדי להחליש את כוחו ואת סמכויותיו באזורים המפורזים וכדי לבסס את ריבונותה בהם, אף שמטה המשקיפים ניסה לשמור, ולפעמים אף להגדיל, את סמכויותיו. חששה המתמיד של ישראל היה מפני העברת הסוגיה להתייחסותה של מועצת הביטחון, ששם היא לא תוכל להיות בטוחה בנוגע לתוצאות דיוניה.

מחקר זה הוא מחקר היסטורי המבוסס על מסמכים שהופקדו בארכיון המדינה ובארכיון האו"ם, בהם תכתובות ודוחות של באי כוח הצבא והממשל ישראליים ושל נציגי האו"ם. הללו מתארים ממקור ראשון את המניעים השונים ואת תפיסות העולם השונות של הגורמים המעורבים. המאמר עצמו בנוי כרונולוגית מפרקים אשר מתארים אירועים מרכזיים שהובילו להתנגשות עקרונית בין ממשלת ישראל לראשי מטה המשקיפים ולמועצת הביטחון. במשך השנים התחלפו כמה ראשי מטה, ולכן האירועים השונים משקפים גם גישות והבנות שונות של ראשי המטה כלפי סמכויותיהם באזור המפורז. במחקר אני סוקר את חילוקי הדעות המרכזיים מהמשבר הראשון בשנת 1951 עד פתרון הבעיה – כיבוש רמת הגולן ביוני 1967, שייתר את בעיית האזורים המפורזים.

17 יגר, **ראשיתו של שירות החוץ**, עמ' 37.

18 Levitan, 'Statecraft and International Intervention', p. 568

19 von Horn, *Soldiering for Peace*, pp. 128, 136

20 על היחסים בין ממשלת ישראל ובין ראש מטה המשקיפים ויגן בניקה כמקרה בוחן ייחודי ראו בתוך: Nir Levitan and Kristine Kjærsgaard, 'Turbulent Diplomatic Relations in the Middle East: Israel, Denmark, and UNTSO Chief Vagn Bennike', *Digest of Middle East Studies*, 34, 1 (2025), doi: 10.1111/dome.12348

שאלת הריבונות באזורים המפורזים

מדיניותה של ממשלת ישראל בשאלת השטחים המפורזים נבעה מסיבות ביטחוניות ומדיניות, וכדי להבינה יש לבחון את המציאות הביטחונית־מדינית באותן השנים. למרות סיום מלחמת העצמאות לא הוסרה תפיסת האיום הקיומי, בעיקר מכיוון שהמלחמה הסתיימה בשביתת נשק, ולא בהסכם שלום, והיה ברור שסבב לחימה נוסף הוא רק עניין של זמן. את התפיסה הזאת הגדיר מרדכי בר־און 'תפיסה פסימית' – נראה כי הסכסוך הערבי־ישראלי אינו תוצאה של אי־הבנה או טעויות שעשו הצד הזה או הצד האחר בהתפתחות יחסיהם ההדדיים אלא הוא נובע מעצם קיומו של המפעל הציוני בארץ.[21]

עסקת הנשק הצ'כית-מצרית אוששה חשש זה, וגם הניצחון הצבאי במבצע קדש לא הכהה אותו במיוחד בעקבות עליית מעמדו של נשיא מצרים גמאל עבד אלנאצר בעולם הערבי, קריאתו הלא מתפשרת להשמדתה של מדינת ישראל והאיחוד עם סוריה בשנים 1958-1961. יתר על כן, גבולות מדינת ישראל, ששטחה גדל מאוד בתום מלחמת העצמאות לעומת השטח שנקבע לה בהסכם החלוקה, היו גם תוצאה של הסכמי שביתת הנשק, ועל כן היה צורך תמידי להגן עליהם מפני יוזמות בין־לאומיות. כך למשל בשנת 1951, בתחילתה של המלחמה הקרה, ניסו ארצות הברית ובריטניה להקים את פיקוד המזרח התיכון נגד האיום הסובייטי ולצרף את מדינות ערב, בין השאר באמצעות הצעות לקיצוץ שטחה של ישראל, בעיקר בנגב, כדי ליצור רצף טריטוריאלי בין מצרים לירדן. בהמשך שנות החמישים ניסתה ארצות הברית לקדם ברית הגנה אזורית בשם תכנית אלפא. כדי לנסות לשכנע את נשיא מצרים להצטרף הועלתה האפשרות שישראל תוותר על הנגב ותעבירו למצרים.[22]

אף שממשלת ישראל הסכימה כי כוחות צבאיים ישראליים לא ייכנסו לאזורים המפורזים וכי כל הסדר סופי בשאלת הריבונות על השטח יעוגן בהסכם קבע בין ישראל לסוריה, היא התנגדה בתוקף לכל טענה או רמיזה שהאזורים המפורזים אינם בריבונותה העכשווית. על פי הפרשנות המשפטית הישראלית, מסקנה זו התבססה לא רק על צביונו הצבאי של ההסכם כולו, אשר מנע הכנסת שיקולים לא צבאיים לפירוש הוראותיו, אלא גם על עיקרון של המשפט הבין־לאומי שלפיו אין הגבלות בריבונות של מדינה אלא מהוראות אשר מפרשות אותן. כך כתב שבתאי רוזן, היועץ המשפטי של משרד החוץ: 'אין בהסכם שביתת הנשק משום סייג לריבונות הישראלית על האזור המפורז אלא בהתאם להוראות הצבאיות של ההסכם. ביתר פירוט אני קובע כי חוקי ישראל חלים כולם באזור אלא במידה שההסכם [שביתת הנשק] מטיל התחייבות בין־לאומית אשר החוקים עומדים בסתירה לה,

21 מרדכי בר־און, 'הביטחוניזם ומבקריו: 1949-1967', בתוך: הנ"ל (עורך), **אתגר הריבונות: יצירה והגנות בעשור הראשון למדינה**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1999, עמ' 73.

22 על כך ראו בהרחבה בתוך: הנ"ל, **שערי עזה: מדיניות הבטחון והחוץ של מדינת ישראל 1955-1957**, עם עובד, תל אביב 1992, עמ' 107-123.

זאת אומרת רק בשטח הצבאי';[23] וכך כתב משה שרת, שר החוץ: 'בכך שישראל הסכימה להמנע מהכנסת כוחותיה הצבאיים לאזור היא לא נדרשה בשום אופן לוותר, והיא גם לא וותרה, על זכויותיה המלאות בתוך האזור'.[24]

מבחינה משפטית טענה הדיפלומטיה הישראלית כי הסכם שביתת הנשק אינו מתיימר לבטל את קו הגבול הבין־לאומי אלא מתייחס אליו ורואה בו גבול בין המדינות. יתר על כן, הסכם שביתת הנשק אינו מגדיר את האזורים שבין קו הפסקת האש לקו הגבול הבין־לאומי שטחים ניטרליים או שטחי הפקר, ולפיכך הפיקוח על אזורים אלו, עד הסדר טריטוריאלי סופי, נשאר בידי ישראל. מכאן שלסוריה, כך על פי טענת ישראל, אין שום זכות עמידה באזורים המפורזים בכל עניין פרט לעניין הצבאי.[25] עוד טענה הדיפלומטיה הישראלית כי באזורים המפורזים קיימת הגבלה אחת בלבד – אין רשות להחזיק בהם כוחות צבאיים מזוינים וכי אילו התקבל בזמן המשא ומתן הרושם, ולו הקלוש ביותר, שאזורים אלו לא יהיו בריבונות ישראל או שסוריה מקבלת בהם מעמד כלשהו, לא הייתה ישראל חותמת על ההסכם.[26] כך כתב דוד בן־גוריון לגנרל ויליאם ריילי (Riley), ראש מטה המשקיפים: 'באזורים אלו, ישראל רואה עצמה חופשיה לעשות ככל שברצונה, כל עוד אינה מפרה את הסכם הפסקת האש'.[27]

כחלק מהניסיון לקבוע את שליטת ישראל באזורים המפורזים החליט ראש הממשלה דוד בן־גוריון להקים רשות מרכזית לאזורים המפורזים שתהיה אחראית ליצירה הדרגתית של עובדת שליטה ובעלות של ישראל על האזור – באמצעות ריכוז, הכוונה ותיאום של פעולות משרדי הממשלה והגופים האזרחיים הפועלים בשטח זה,[28] כמובן נוסף על הקמת יישובים יהודיים והשתלטות על קרקעות באזורים אלו.[29]

מאבק זה על השלטת ריבונותה של ישראל על האזורים המפורזים התנהל לא רק מול ממשלת סוריה – זו כמובן לא קיבלה את עמדת ישראל, ובמשך השנים אתגרה את ממשלת ישראל בתלונות למשקיפי האו"ם ולמועצת הביטחון בטענה שיש לה מעמד משפטי

23 שבתאי רוזן אל מחלקת המזרח התיכון, 'האזור המפורז דרומית לחולה', 10.9.1950, א"מ, חצ-2954/1. ראו גם 'טענת הריבונות בדיפלומטיה שלנו וביחוד בקשר עם ביצוע חוזי שביתת הנשק ופירושם', [מחבר לא ידוע], 18.5.1956, שם, חצ-3026/14.

24 מצוטט במכתבו של גנרל ברנס, ראש מטה משקיפי האו"ם, למזכ"ל האו"ם מ־6.1.1955, 11.1.1955, UNDL, S/3343, עמ' 5 (כל התרגומים שלי).

25 י' מרגולין, לשכת היועץ המשפטי של משרד החוץ, אל סגן אלוף שמואל גת, מחלקת שביתת הנשק, 'חצית קו שביתת הנשק (סוריה)', 8.8.1966, א"מ, חצ-2990/7.

26 יוסף תקוע אל ראש הממשלה, 'הערות לקראת שיחת ראש הממשלה עם המזכיר הכללי ב־14 מרץ 1960', 11.3.1960, שם, חצ-4316/1.

27 האיגרת מצוטטת במלואה ב**ידיעות לנציגויות ישראל בחו"ל**, 11.7.1951, שם, חצ-339/5.

28 דוד בן־גוריון, ללא כותרת, 9.3.1951, ארכיון צה"ל (להלן: א"צ), 137/1953-18.

29 סגן אלוף חיים גאון, קצין המטה לענייני שביתות הנשק, 'יצירת עובדות בשטחים המפורזים בגבול סוריה-ישראל', אפריל 1953, שם, 213/1955-74; רב־סרן יצחק מודעי, אל אלוף פיקוד הצפון, 'בעיות המפורזים בגבול סוריה-ישראל', 23.3.1953, שם.

באזורים המפורזים – אלא גם מול מנגנון משקיפי האו"ם, שבסוגיית הריבונות לא קיבל את טענתה של ישראל.[30]

על סמך פרק 5 בהסכם שביתת הנשק ומכתב ההסבר של המתווך באנץ' קיבלו יושב ראש הוועדה המעורבת הישראלית-סורית וראש מטה המשקיפים – שכאמור, לא הכירו בריבונות ישראל באזורים המפורזים – סמכויות פיקוח לא רק על ההיבט הצבאי אלא גם על פעילות אזרחית באזורים אלו.

מבחינת מדיניותה של ישראל, כל פעולה לחיזוק מעמד המדינה וריבונותה באזורים המפורזים הייתה צריכה לבוא על חשבון מעמדם וסמכותם של משקיפי האו"ם ולהפך. ביטוי סמלי לכך אפשר לראות בהתנגדותו של בן־גוריון להנפת דגלי או"ם מעל עמדות תצפית של האו"ם, ובה בעת בדרישה שבעמדות אלו יונף דגל ישראל.[31] כך כתב יוסף תקוע, ראש מחלקת שביתת הנשק במשרד החוץ, לקולונל ביירון לירי (Leary), ממלא מקום ראש מטה המשקיפים: 'אני מופתע ומוטרד מהתבטאות זו מצדו של מטה המשקיפים בכל הנוגע להנפת דגל ישראל בטריטוריה ישראלית'.[32]

ייבוש החולה וגירוש ערביי כראד אלבקארה ואלע'נאמה (كراد البقارة وكراد الغنامة) מהאזור המפורז

בליל 30 במארס 1951 – בעקבות חילופי אש בין צה"ל ובין כוחות צבא סוריים אשר פרצו באזור שמדרום לאגם החולה לאחר שהחלה ישראל בייבוש האגם – החליטה ממשלת ישראל לפַנות את תושבי הכפרים לתוך שטח ישראל. רובם הועבר לכפר שעב בגליל, ומיעוטם – לשפרעם. בסך הכול הועברו כ־800 איש ואישה. ההסבר הרשמי שקיבלו התושבים היה שהדבר נועד להגן עליהם מפני הקרבות. לגורמי האו"ם נמסר כי התושבים הם שביקשו לעזוב בגלל המצב וכי הם יוכלו לחזור אם ירצו בכך.[33]

נציגי הממשלה החתימו את מח'תארי הכפרים על 'בקשה רשמית להישאר בתוך שטח ישראל', ולפיכך מבחינת התדמית יכלה הממשלה להציג את הפינוי כבקשה של התושבים.[34] מיד לאחר פינוי התושבים פוצץ צה"ל את בתי הכפרים. למרות זאת הגישה סוריה תלונה רשמית בעניין למטה משקיפי האו"ם ולמועצת הביטחון בטענה שבפעולות אלו ישראל מפירה את הסכם שביתת הנשק.[35]

30 Lt. Gen. Odd Bull to Moshe Sasson, Untitled, 5.9.1966, א"מ, 000mbqf.

31 דוד בן־גוריון אל שרת החוץ, ללא כותרת, 23.7.1957, שם, חצ-2960/4.

32 Yosef Tekoah, Director of Armistice Affairs, to Colonel Byron V. Leary, Acting Chief of Staff, untitled, 24.7.1957, ibid., R00016mb.

33 סיכום ישיבה שהתקיימה במשרד החוץ ב־25 יוני 1951, שם, חצ-3008/5.

34 ידיעות לנציגויות ישראל בחו"ל, מס' 256 – סכסוך החולה, 6.4.1951, שם, חצ-3008/3.

35 Pelcovits, *The Long Armistice*, pp. 83-90. על פרשת ערביי כראד אלבקארה ואלע'נאמה ראו: Yoram Fried, 'The Role of the Israeli-Syrian Mixed Armistice Commission in the Fate

ב־12 במארס 1951 שלח גנרל ריילי, ראש מטה משקיפי האו"ם, דוח למועצת הביטחון; הדוח עסק בין השאר בסוגיית ייבוש אגם החולה (ימים מספר קודם לכן שלח ריילי את מסקנותיו לממשלת ישראל ולממשלת סוריה. את תשובותיהן צירף ריילי לדוח ששלח למועצת הביטחון).[36] ריילי אישר שעל פי הסכם שביתת הנשק, הסורים צריכים להפנות תלונות בנוגע לאזורים המפורזים ליושב הראש, וזה יכול להחליט אם הפעולה שישראל מבצעת מקובלת על פי תנאי ההסכם. ריילי אישר כי ניקוז אגם החולה וייבושו אינם סותרים את ההסכם, אולם הסכר שהתכוונה ישראל לבנות בחלקו הדרומי של האגם עלול לגרום הצפות באדמות של תושבים ערבים באזור, ולכן הדבר מהווה הפרה של ההסכם.

בנוגע לעבודות שביצעה ישראל באזור המפורז, על פי אישור שניתן בתקופת השלטון העות'מאני ואישר לימים המנדט הבריטי, קבע ריילי תקדים: זכויות שניתנו בתקופת המנדט הבריטי אינן תקפות. ריילי הסביר שהאזורים המפורזים הוקמו כדי להפריד בין כוחות צבאיים תוך כדי שיקום החיים האזרחיים ויושב ראש הוועדה קיבל סמכויות לוודא שהוראות אלו ייושמו. לכן, טען ריילי, לא לסוריה ולא לישראל יש זכויות ריבונות באזורים המפורזים. כל חוק, תקנה וכדומה מתקופה אשר קודמת להסכם הפסקת האש שיש לו קשר לאזורים אלו, מבוטל ואינו תקף עוד (בהמשך הדוח הוא תיקן את המונח ל'מושהה' – Abeyance). לכן, טען ריילי, ישראל אינה יכולה לבצע עבודות או פעולות כלשהן באדמות של ערבים או לאלץ אותם לקבל פיצויים. מסקנתו של ריילי מכך הייתה שישראל צריכה להפסיק מיד את כל העבודות באזור המפורז. לסיכום המכתב למועצת הביטחון ציין ריילי שישראל עוד לא הפסיקה את העבודות באדמות ערביות באזור המפורז.

בתגובה טענו נציגי ישראל כי ראש המטה נטל לעצמו סמכויות באזור המפורז יותר ממה שהוגדר לו בהסכם שביתת הנשק והבהירו שישראל נחושה לממש את ריבונותה בהם, פרט לנושאים אשר מוגבלים לפי הסכם שביתת הנשק. יתר על כן, ישראל לא תשתתף עוד בישיבות ועדת שביתת הנשק המעורבת אם יועלו בהן נושאים שקשורים לאזורים המפורזים. נושאים אלו, כך טענו בישראל, יידונו אך ורק בין יושב הראש או ראש המטה לנציגים הישראלים.

אבא אבן, שגריר ישראל באו"ם, טען במכתב לנשיא מועצת הביטחון שישראל דוחה כמה ממסקנותיו של ריילי, בייחוד אלו הקשורות להיבטים משפטיים הנמצאים מחוץ לתחום סמכותו.[37] בנאום לפני מועצת הביטחון ב־25 אפריל תקף אבא אבן נחרצות את מסקנותיו של ריילי. לדבריו, בפעם הראשונה, דוח זה מבטא סטייה מהנוהג של צוות המשקיפים לא לעסוק בסוגיות משפטיות או פוליטיות אלא רק בשאלות צבאיות. בהמשך הדברים טען אבן

of the Arabs of Krad al-Baqqara and Krad al-Ghaname 1948-1956', *British Journal of Middle Eastern Studies*, 52, 2 (2025), pp. 424-440; Dan Rabinowitz and Sliman Khawalde, 'Demilitarized, Then Dispossessed: The Kirad Bedouins of the Hola Valley in the Context of Syrian-Israel Relations', *International Journal of Middle East Studies*, 32 (2000), pp. 511-530.

36 21.3.1951, UNDL, S/2049

37 16.4.1951, ibid., S/2089

שליושב הראש או לראש המטה לא ניתנה סמכות בהסכם שביתת הנשק לעסוק בשאלות של ריבונות או בשאלות משפטיות ופוליטיות. הקמת אזור מפורז היא תופעה מוכרת ביחסים הבין־לאומיים, ובשום מקרה בהיסטוריה לא קרה שאזור מפורז הוצא מריבונותה של מדינה והיה לשטח הפקר. כן הוא טען שאין בסעיפי ההסכם ולו סעיף אחד שתומך במסקנותיו של ריילי וגם שמכתב ההסבר של המתווך באנץ' אינו תומך במסקנותיו של ריילי וטענתו בנוגע להיעדר ריבונות ישראלית או סורית באזורים המפורזים פירושה שתושבי אזורים אלו חיים בשטח הפקר, ללא שליטה וסמכות. אבא אבן טען גם כי מסקנתו של ריילי בנוגע לחוסר תקפותם של הסכמים קודמים באזורים המפורזים נוגדת את החוק הבין־לאומי.[38]

לפני מועצת הביטחון העלה אבן את השאלה אם סמכויותיו של יושב הראש לפי הסכם שביתת הנשק כוללות מניעת פעולה שגרתית ומקובלת, כגון העבודות באגם החולה. לדבריו, את התשובה אפשר למצוא אך ורק בהסכם עצמו, ומכיוון שהדבר אינו מצוין ליושב הראש אין סמכות להתערב בכך.[39] אבן הסביר כי יושב ראש הוועדה המעורבת אינו סמכות אשר מינה האו"ם ונכפתה על הצדדים החותמים אלא הוא תוצאה של ההסכם ופעילותו היא לפי מה שהגדירו צדדים אלו. לכן יושב הראש אינו יכול לכפות את פרשנותו להסכם שביתת הנשק על ממשלת ישראל.[40]

גנרל ריילי קיבל את זכות הדיבור אחרי כן והציג את הבעיות השונות ביישום הסכם שביתת הנשק בין ישראל לסוריה. לפי העמדות שהביעו הצדדים, הוא ביקש לנצל את הדיון במועצת הביטחון כדי לקבל הבהרות והנחיות בשאלת גבולות הסמכויות שנתנו ליושב הראש מכוח ההסכם.[41] ריילי טען כי הנושא המרכזי הנמצא במחלוקת קשור לשאלה אם צד זה או אחר להסכם יכול לנקוט בחופשיות פעולות אזרחיות באזור המפורז. שאלה זו קשורה לתפקידו ולאחריותו של האו"ם להבטיח שהמצב באזור המפורז יהיה לפי הסכם. בעדות לפני המועצה ציטט ריילי את הסברו של המתווך באנץ', שטען כי אחת ממטרות ההסכם הייתה שיקום החיים האזרחיים באזורים המפורזים, אולם בשל המתיחות אשר שררה אז היה ברור כי שיקום זה צריך להיות הדרגתי ואי אפשר להשאירו לאחריות צד זה או אחר. לכן הוחלט שיושב הראש יהיה אחראי להנחות תהליך זה, אולם לא לנהל אותו ישירות. לפיכך שום צד אינו יכול לקבוע שיש לו חופש פעולה לבצע פעולות אזרחיות באזורים המפורזים. יתר על כן, על פי טענת באנץ', ההסכם לא עסק כלל בסוגיית הריבונות של שום צד מהצדדים באזורים אלו.[42]

נציגי המדינות השונות במועצה הקשו על ריילי וביקשו להבין מה הן סמכויות יושב הראש. לאחר שהוא התקשה להסביר זאת במדויק ציין נציג בריטניה במועצה: 'ניכר שיש לו סמכויות מסוימות. לא ברור מהן אותן סמכויות'.[43]

38 25.4.1951, ibid., S/PV/542, pp. 11-14

39 Ibid., p. 25

40 18.5.1951, ibid., S/PV/547, p. 19

41 Ibid., p. 18

42 Ibid., pp. 29-30

43 2.5.1951, ibid., S/PV/544, p. 13

מועצת הביטחון לא נענתה לבקשתו של ריילי להבהרות ולהנחיות בנוגע לתפקידו ולסמכויותיו של יושב הראש על פי פרק 5 בהסכם שביתת הנשק. מעניין לציין בהקשר זה את דבריו של נציג ארצות הברית שהציג לפני המועצה את טיוטת ההחלטה. ראשית הוא טען כי יש נושאים שוועדת שביתת הנשק רשאית ומוסמכת לדון בהם. בהקשר הנוכחי הכוונה לסמכותה לפרש סעיפים שונים בהסכם. הוא גם הציע שרק אם לא תצליח הוועדה להגיע לפרשנות מוסכמת, תועבר בקשה למועצת הביטחון. בהמשך הוא התעלם מפרשנותו של ריילי לסמכות יושב הראש, אולם טען ששני הצדדים להסכם אינם יכולים להתעלם מבקשות או מהמלצות של יושב הראש.[44]

החלטת מועצת הביטחון שפורסמה ב־18 מאי 1951[45] לא אימצה רשמית את הדוח שכתב ריילי או את מסקנותיו בנוגע לסמכויות יושב הראש. ההחלטה נמנעה מלפרש את פרק 5 בהסכם שביתת הנשק והשאירה זאת לאחריות הוועדה המעורבת, אולם הובעה בה הזדהות עם הצורך לחזק את מעמד משטר שביתת הנשק ודרישה מיושב ראש הוועדה המעורבת לנקוט את כל האמצעים הדרושים על פי ראות עיניו כדי להרגיע את המצב באזור. המועצה קיבלה את עמדתו של ריילי וקראה לממשלת ישראל להפסיק את העבודות באגם החולה עד מציאת הסדר עם יושב הראש ולהחזיר את התושבים הערבים שהועברו לכפרים מחוץ לאזור המפורז. המועצה גם דרשה משני הצדדים – ישראל וסוריה – להיענות לכל דרישות יושב ראש הוועדה ולהגיע לכל הישיבות וקראה לשני הצדדים לאפשר תנועה ופעילות חופשית של המשקיפים כדי שיכולו למלא את תפקידם.

שתי נקודות בהחלטת מועצת הביטחון היו חשובות מאוד מבחינת ריבונותה של ישראל באזורים המפורזים. הנקודה הראשונה עסקה בסוגיות שהן כביכול בסמכותה של ממשלת ישראל – העברת אוכלוסייה בתוך המדינה ומיזמים אזרחיים – בדגש על ערביי כראד אלבקארה וכראד אלע'נאמה, שישראל העבירה מהאזור המפורז לכפרים בתוך שטח ישראל ומיזם יבוש החולה. המועצה קבעה כי אזרחים ערבים אלו יוכלו לחזור לאדמותיהם באזור המפורז וכי משקיפי האו"ם יפקחו על התהליך. יתר על כן, מועצת הביטחון קבעה שישראל לא תוכל לנקוט שום פעולה שכוללת העברה של תושבים אלו אל מחוץ לאזור המפורז או אפילו בתוכו ללא אישורו של יושב הראש. ממשלת ישראל לא יכלה להתעלם מהחלטה זו ונאלצה להחזיר את ערביי כראד אלבקארה וכראד אלע'נאמה לאדמותיהם באזור המפורז. עם זאת, ממשלת ישראל עשתה ככל יכולתה כדי להקטין מאוד את מספר החוזרים, ולפיכך מכלל התושבים שהועברו לשטח ישראל הוחזרו כ־350 בלבד לאזור המפורז, והאחרים נותרו בישראל.[46]

44 16.5.1951, ibid., S/PV/546, p. 9

45 18.5.1951, ibid., S/2157

46 סגן אלוף מיכאל הנגבי, ראש משלחת ישראל לוועדות שביתת הנשק ישראל-סוריה, 'סיכום המשאל והעברת ערביי שעב למפורז', 11.7.1951, א"מ, חצ-2433/9.

עד כמה הייתה החלטה זו דרמטית מבחינתה של הדיפלומטיה הישראלית יעידו דברים שכתב שר החוץ משה שרת לרמטכ"ל יגאל ידין:

> עניין החולה חרג בשבועות האחרונים ממסגרת סכסוך רגיל הכרוך בחילוקי דעות שנתגלעו בתהליך ביצוע הסכם שביתת הנשק, והפך בעיה מדינית רבתי. הוא שימש נושא לדיון ולהכרעה במועצת הביטחון והיה לו הד עולמי. מעמדה של המדינה ויחסיה הבין לאומיים נמצאו נפגעים.[47]

היות שכך, סבר שרת, יש חשיבות רבה שיושג הסכם מעשי עם ראש מטה המשקיפים תוך כדי שמירה על זכויותיה של ישראל באזורים המפורזים. שרת העריך כי ראש המטה יעלה שוב את סוגיית החולה לפני מועצת הביטחון וטען שעדיף להגיע למצב זה כאשר המחלוקת היא בין ישראל לסוריה, ולא בין ישראל למטה המשקיפים; 'בשלב זה עלינו לחתור לחזית משותפת בינינו לבין הגנרל ריילי', בלשונו.[48]

הנקודה השנייה – מועצת הביטחון אימצה את עמדת ממשלת ישראל כי בנושאים שקשורים לפעילות באזורים המפורזים ההחלטה נמצאת בידי יושב הראש, ולא בידי ועדת שביתת הנשק, שהסורים היו שותפים בה. לפי החלטה זו עדכן ריילי שבכוונתו לפתור בעיות אשר קשורות לאזורים אלו (פעילות המשטרה, חופש תנועה של משקיפי האו"ם, החזרת תושבים ערבים ועוד) וליישם את החלטת מועצת הביטחון מ־18 במאי ישירות עם ממשלת ישראל.

כמה חודשים אחרי כן התלונן ריילי לפני מועצת הביטחון שהשיתוק בפעילות ועדת שביתת הנשק מטיל על יושב הראש מעמסה כבדה בכל הקשור ליישום החלטת מועצת הביטחון. האחריות 'להבטיח יישום מלא' של פרק 5 של הסכם שביתת הנשק מכבידה עליו ללא הנחיות של הוועדה ובשל חילוקי דעות מהותיים בין ישראל לסוריה בפרשנות בדבר סמכויותיו של יושב הראש. עם זאת, שום צד לא ביקש לכנס את הוועדה כדי לנסות להגיע לפרשנות מוסכמת, ולפיכך נאלץ יושב הראש לסמוך על פרשנותו האישית, בידיעה שככל הנראה יתנגדו אחד הצדדים או שניהם לפרשנות זו.[49]

כך למשל בעקבות החזרת תושבי כראד אלבקארה וכראד אלע'נאמה לאדמותיהם באזור המפורז הודיע יושב ראש ועדת שביתת הנשק ישראל-סוריה קולונל טכסיס (Taxis) למשלחת הישראלית שהוא התיר לערביי כראד אלבקארה להשקות את עדריהם בירדן בתנאי שיעברו רק בכביש או באדמות ערביות, ולא יפריעו לעובדים הישראלים באזור. טכסיס ביקש להורות למשטרה לא להפריע מכיוון שהדבר יחשב 'כערעור על סמכותו להחזיר את החיים באזור המפורז למסלולם הרגיל'. לאחר חילופי דברים בין משלחת

47 שר החוץ אל הרמטכ"ל, ללא כותרת, 11.6.1951, א"צ, 1559/1952-230.

48 שם. הנ"ל בעקבות ביקורת שהפנה הרמטכ"ל בטענה לוויתורים מרחיקי לכת מצד משרד החוץ כלפי מטה המשקיפים. הרמטכ"ל יגאל ידין, אל שר החוץ, 'הטיפול בבעית החולה', 7.6.1951, שם.

49 8.11.1951, UNDL, S/2389

ישראל ליושב הראש אושרה דרישה זו.[50] ניסיון נוסף של יושב הראש, בתוקף סמכותו כך על פי טענתו, לאשר לערביי כראד אלבקארה תנועה חופשית לסוריה, נתקל בסירוב נחרץ של ישראל בטענה שסמכויות יושב הראש מוגבלות לאזור המפורז בלבד, ולא מחוצה לו.[51]

במקרה אחר החליטה ממשלת ישראל למַנות את מרדכי אלון לנציג הממשלה לענייני האזור המפורז. מטרת המינוי הייתה לאותת לסורים ולמטה המשקיפים שממשלת ישראל רואה באזורים המפורזים שטח ככל שטח ישראלי אחר.[52] קולונל טכסיס התנגד למינוי בטענה שאלון אינו תושב האזור המפורז והדבר מנוגד להסכם שביתת הנשק.[53] בעקבות התנגדות זו קבע שבתאי רוזן, היועץ המשפטי של משרד החוץ, שהמינוי מבוטל.[54]

עם זאת, ריילי הודה בסיפוק שישראל נשמעת להחלטת מועצת הביטחון וממשלת ישראל נענית לבקשותיו בנוגע לנושאים שונים באזור המפורז ולעבודות שקשורות במיזם אגם החולה גם אם החלטות אלו גורמות עיכובים בעבודה. עד כמה מכריעה מבחינת ישראל הייתה החלטה זו יעיד המקרה הזה. בשנת 1957 עלו מחדש רעיונות לחדש את העבודות לניקוז מי החולה. שתי אפשרויות עמדו בפני המתכננים. הראשונה – חפירת תעלה מקבילה לאפיק הירדן באדמות בבעלות פרטית של ערבים תושבי כראד אלבקארה שישראל גירשה מהאזור המפורז לסוריה בזמן מבצע קדש (1956); והשנייה – פתיחת שני המחסומים הקיימים בתוך אפיק הירדן מדרום לחולה והעמקת האפיק עצמו. את העבודה הזאת היה אפשר לבצע על אדמת יהודים פרטית, אולם העברת הציוד ככל הנראה תתבצע דרך אדמת ערבים. יוסף תקוע, ראש מחלקת שביתת הנשק במשרד החוץ ומי שהיה היועץ המשפטי של ועדות שביתת הנשק, העריך שהאפשרות הראשונה תגרור התנגדות מצד סוריה ומצד משקיפי האו"ם שישתמשו בעילה זו כדי לדרוש את החזרת מגורשי כראד אלבקארה וידרשו דיון במועצת הביטחון. תקוע הביע חשש שמא תקרא מועצת הביטחון להפסקת העבודות ולהחזרת ערביי כראד אלבקארה, כמו שהיה בשנת 1951. להערכתו, גם האפשרות השנייה תעורר התנגדות, אולם הוא סבר שהדיפלומטיה הישראלית תוכל להתמודד אִתה.[55]

50 כותב לא ידוע במשרד החוץ אל לשכת השר, 'האזור המפורז', 20.7.1951, א"מ, חצ-339/5.

51 מחלקת ארצות הברית במשרד החוץ, אל השגרירות בוושינגטון, ללא כותרת, 4.7.1951, שם.

52 יוסף תקוע, סגן היועץ המשפטי של משרד החוץ, אל ראובן דפני, 'מינוי נציג הממשלה לענייני האזור המפורז', 16.5.1952, שם, חצ-2433/10.

53 S. G. Taxis, to General Israeli Officer in Charge of Israel Delegation to the Mixed Armistice Commissions, 'Appointment of Israeli Representative in the DZ.', 14.5.1952, א"מ, 000avrd.

54 שבתאי רוזן אל סגן אלוף שאול רמתי, 'מינויו של מר אלון באזור המפורז הצפוני', 20.5.1952, שם, חצ-2433/10.

55 יוסף תקוע אל אלוף משנה נחמיה ארגוב, 'עבודות בערוץ הירדן דרומית לחולה', 4.8.1957, שם, חצ-2960/4.

בניית סכר על הירדן

ב־2 ספטמבר 1953 החלה ישראל בחפירת תעלה באזור גשר בנות יעקב כחלק מתכנית להקים תחנת כוח באזור. ממשלת ישראל לא ביקשה אישור מיושב ראש הוועדה המעורבת לביצוע העבודה אלא רק עדכנה אותו באותו היום על תחילת העבודה. ימים מספר אחרי כן ביקש יושב הראש מראש מטה המשקיפים גנרל בניקה (Bennike) הנחיות בנוגע להמשך העבודה. החלטתו של בניקה הייתה להורות על הפסקה מידית של העבודות עד קבלת אישור ממטה המשקיפים. בניקה נשען בהחלטתו על סמכותו של יושב הראש על פי פרק 5 בהסכם שביתת הנשק לקבוע מתי פעילות באזור המפורז מנוגדת להסכם הפסקת האש, כלומר אם העבודות פוגעות בחיים האזרחיים הרגילים באזור המפורז, כמו שכתוב בפרק 5 ובמכתב ההסבר של ד"ר באנץ' ואם לעבודות אלו תהיה השפעה צבאית כלשהי.[56]

למחרת פרסום החלטתו של בניקה שלח משה שרת מכתב תשובה, ובו דחה את מסקנותיו של בניקה. שרת טען שהאזורים המפורזים אינם שטח הפקר, כלומר הם בריבונות ישראל ועל פי הסכם שביתת הנשק צוות המשקיפים צריך לעודד כל פעילות פיתוח כלכלי וחקלאי שתסייע לפיתוח האזור כולו. שרת טען גם שמסקנות בדיקה דומה של מועצת הביטחון, שבוצעו שנים מספר קודם לכן בעקבות העבודות לניקוז אגם החולה, מקובלות מאז כבסיס לכל מפעלי הפיתוח באזורים המפורזים. שרת ציטט את דבריו של השגריר אבא אבן על כך שיושב הראש אינו יכול ליטול לעצמו סמכויות ששום צד מהצדדים להסכם לא אישר לו ואף תקף בחריפות את השלטונות הסוריים וטען שהם מנסים כל הזמן להשיג דריסת רגל באזורים המפורזים, ועל כן מעלים טענות מופרכות כדי לפגוע בריבונותה של ישראל. לאחר שסתר שרת את טענותיו של בניקה הוא אף כתב שיהיה מוכן להעביר את הסוגיה להכרעת מועצת הביטחון.[57]

בניקה סתר בתשובתו את טענותיו של שרת והסביר שעל פי פרק 5, בסמכותו להגן על זכויותיהם של בעלי אדמות ערבים – שאדמתם תעובד בהסכמתם בלבד, שאדמתם לא תוצף ושאספקת המים אליהם לא תופסק. מכאן שבסמכותו גם להגן על זכויותיהם בנוגע למי הירדן הזורמים באזור המפורז. לכן, להבדיל מניקוז החולה, שלא פגע בזרימת המים בירדן, המיזם הנוכחי יפגע בה, ולכן הוא מתנגד לו. לדבריו, ממשלת ישראל הייתה צריכה להציג את התכנית לאישורו לפני התחלת העבודה.

גם בניקה התייחס לדבריו של השגריר אבן וטען שאכן הם נכונים, אבל אין פירושו של דבר שכל אחד מהצדדים יכול להחליט על דעת עצמו מתי יושב הראש פועל על פי סמכותו ומתי לא. להבנתו, מצב זה יגרור 'אנרכייה' באזורים המפורזים. אם יש מחלוקת בנוגע לפרשנות של סעיף זה או אחר בהסכם שביתת הנשק, ההסכם עצמו מאפשר לוועדה

56 דוח ששלח גנרל בניקה, ראש מטה המשקיפים, למזכ"ל מועצת הביטחון ב־23.9.1953, 23.9.1953, UNDL, S/3122.

57 שם, Appendix 2. המכתב מובא גם בתוך: ימימה רוזנטל (עורכת), **תעודות למדיניות החוץ של מדינת ישראל**, כרך 8, ארכיון המדינה, ירושלים תשנ"ו, תעודה 387.

המעורבת להגיע לפרשנות מוסכמת (פרק 7, סעיף 8 בהסכם שביתת הנשק). יתר על כן, ציין בניקה, במקרים מהשנים האחרונות נענתה ממשלת ישראל לדרישת יושב הראש והפסיקה עבודות שהוא לא אישר.[58] למרות דרישתו של בניקה לא הפסיקה ישראל את העבודות.

בעקבות תלונה שהגישה ממשלת סוריה בעניין החלה מועצת הביטחון לדון בנושא. בשל חששה של ישראל מהדיון הצפוי הסכימה ממשלת ישראל להפסיק זמנית את העבודות באזור המפורז,[59] אולם עם התקדמות הדיונים התקבל הרושם בקרב משלחת ישראל שחברות המועצה מוטרדות מסמכויותיו של ראש מטה המשקיפים יותר מאשר מתלונת הסורים.[60]

כחודשיים ימים לאחר שהחלו הדיונים התכנסה מועצת הביטחון כדי לדון בהצעת החלטה שהגישו צרפת, בריטניה וארצות הברית. שגריר ארצות הברית קבע נחרצות, בהציגו את הצעת ההחלטה, שראש מטה המשקיפים, בתור הסמכות האחראית לפיקוח הכללי באזור המפורז, הוא הסמכות המתאימה לקבוע אם מיזם זה עולה בקנה אחד עם הסכם שביתת הנשק. כל פעולה חד־צדדית של צד זה או אחר, שאינה עולה בקנה אחד עם סמכותו של ראש מטה המשקיפים, מעמידה בסכנה את ההסכם. מכאן שההחלטה בנושא הטיית מי הירדן היא בסמכותו של ראש המטה.[61]

נציג בריטניה דיבר אחריו והסביר שהשאלה המרכזית אינה אם מדובר במיזם טוב או חשוב אלא העובדה שישראל לא נענתה לדרישה מסוימת של יושב הראש, שהוא הסמכות היחידה באזור והמחסום הכמעט יחיד בפני כאוס. להבנתו, ישראל אינה יכולה להתעלם מדרישות יושב הראש, ולכן עמדת ממשלת בריטניה היא שהחלטת גנרל בניקה נכונה וממשלת ישראל צריכה להפסיק את העבודות לגמרי עד שתקבל ממנו אישור להמשיך. הנציג הבריטי אף הרחיק לכת וסבר שמועצת הביטחון צריכה לתת ליושב הראש ולראש המטה כלים נוספים, הן בפירוש סמכויותיהם באזורים המפורזים הן בחיזוק כוח המשקיפים כדי לסייע להם במקרים אחרים בעתיד. לסיכום דבריו הוא אמר שהוא משוכנע כי לא ממשלת ישראל ולא ממשלת סוריה לא יקבלו את הצעת ההחלטה.[62]

חברות המועצה לא הצליחו להגיע לנוסח החלטה מוסכם, והדיון בנושא נמשך עוד כמה פגישות, ובסופן הוגשה הצעת החלטה, אולם בגלל וטו שהטילה ברית המועצות לא התקבלה הצעה זו רשמית.[63] אחת הסיבות לווטו זה הייתה החשש ממתן סמכות רבה מדי

58 23.10.1953, UNDL, S/3122, Appendix 3

59 27.10.1953, ibid., S/PV/631, p. 1. בשיחה שקיים וולטר איתן, מנכ"ל משרד החוץ, עם פרנסיס ראסל, הממונה על שגרירות ארצות הברית בתל אביב ב־24.9.1953 טען ראסל שארצות הברית תתמוך בבניקה. ראו: רוזנטל (עורכת), **תעודות למדיניות החוץ**, כרך 8, תעודה 388.

60 גדעון רפאל אל וולטר איתן, ללא כותרת, 3.11.1953, שם, תעודה 489.

61 16.12.1953, UNDL, S/PV/648, p. 2

62 Ibid., pp. 2-5

63 22.1.1954, ibid., S/PV/656

ליושב הראש ולראש המטה כמו שביטא זאת נציג ברית המועצות בישיבה: 'אני חושב שפרשנות רחבה זו לסמכותו של יושב הראש לא עולה בקנה אחד עם עקרונות הסכם שביתת הנשק ואף לא עם עקרונות החוק הבינלאומי'.[64]

אף שלא הוחלט רשמית ואף שממשלת ישראל עמדה על זכותה לריבונות באזורים המפורזים ועל זכותה לפעול בהם, לא חודשו העבודות. עם זאת, היה מדובר בפעם הראשונה שברית המועצות מטילה וטו על החלטה של מועצת הביטחון בסכסוך הישראלי-ערבי, והדבר הגביר את חשדנותה של ישראל כלפי מנגנון האו"ם ומועצת הביטחון (ומכאן גם כלפי מטה המשקיפים).

הקמת כוח שיטור באזור המפורז

סוגיה אחרת שעמדה במחלוקת בין ממשלת ישראל למנגנון משקיפי האו"ם והייתה קשורה ליכולתה של ממשלת ישראל להכיל את ריבונותה על האזור המפורז עסקה בהצבת כוח שיטור באזור שכאמור, נאסרה בו הצבת חיילים. על פי פרק 5 בהסכם שביתת הנשק, יושב ראש הוועדה המעורבת הוסמך לאפשר העסקה של מגויסים מעטים לפעילות שיטור באזור המפורז, 'על בסיס מקומי'. באזורים הישראליים ינהלו את המשטרה גורמים ישראליים, ובאזורים הערביים יהיו הניהול והשיטור בידי גורמים ערביים. עם זאת, נקבע גם שיושב הראש לא יגייס או ינהל בפועל את המשטרה. טענת ממשלת ישראל הייתה שבאזור המפורז אין מספיק כוח אדם כדי לאייש כוחות משטרה וכדי לשמור על הסדר והביטחון יש צורך להביא שוטרים מחוץ לאזור המפורז. אמנם ראש המטה ונציגי ישראל הסכימו שיש למצוא פתרון מקובל על שני הצדדים, אבל לא נמצא פתרון כזה. גם שנים מספר אחרי כן לא הצליח יושב ראש הוועדה להביא להעסקת תושבים מקומיים כשוטרים. בקשות חוזרות ונשנות שלו להוציא מהאזורים המפורזים שוטרים לא מקומיים נדחו.

בפועל גייסה ממשלת ישראל שוטרים ישראלים, ואלה פעלו בכל האזורים המפורזים, ובכלל זה באזורים הערביים, על פי הנחיות ופקודות שקיבלו מגורמי משטרה רשמיים. בשל כך הביעו ראש המטה ויושב הראש הסתייגויות חוזרות ונשנות בנוגע לפעילות המשטרה. כך למשל הם דרשו שישראל תפרק את עמדת המשטרה שהוקמה בחוות ח'ורי. ממשלת ישראל צייתה לדרישה, אם כי סיורי משטרה המשיכו להגיע לחווה; וכן ממשלת ישראל הסכימה ששוטרים ישראלים לא ייכנסו לכפרים ערביים באזור המפורז אלא בשעת חירום, וגם אז לאחר יידוע יושב הראש וקבלת אישור ממנו. הבעיה מבחינתו של רייליי הייתה שלא הושגה הבנה בין הנציגים הישראלים ליושב הראש בנוגע לשאלה מה הוא מקרה חירום.[65]

64 Ibid., p. 12

65 6.11.1951, ibid., S/2389

בדוח ששלח ראש מטה המשקיפים גנרל ברנס (Burns) למזכ"ל האו"ם בינואר 1955 ולאחר שסקר בהרחבה את חילוקי הדעות בין ישראל לסוריה בנוגע לכל הבעיות הקיימות באזורים המפורזים, הוא טען שבמציאות הנוכחית ניכר כי לא יהיה אפשר להביא בהם ליישום סעיפי הסכם שביתת הנשק. להבנתו, ניהול אזרחי של האזור המפורז 'על בסיס מקומי', כמו שנכתב בהסכם, אין פירושו שכל כפר אוטונומי מכיוון שחייבים להיות תנועה וקשרים בין הכפרים בתוך האזור המפורז ומסחר וקשרים מחוצה לו כדי להגיע למצב של 'חיים אזרחיים נורמליים'. לשם כך צריכה להיות רשות כלשהי שתשלוט במערכת היחסים בין היישובים הישראליים ובין היישובים הערביים בתוך האזור המפורז ובמסחר בין היישובים האלה לגורמים מחוץ לאזור המפורז בישראל או בסוריה. מכיוון שליושב הראש יש רק סמכות פיקוח כללי, ולא סמכות ניהול בפועל, הציע ברנס לחלק את האזור המפורז בין ישראל לסוריה כדי שכל אזור יהיה באחריות מנהלתית ישירה. תושבי כל אזור יוכלו לנוע באזור בחופשיות, ללא צורך באישורים, ולסחור עם גורמים שנמצאים באותה אחריות מנהלתית.[66] רעיון זה שהעלה ריילי נותר בגדר הצעה בלבד מכיוון שלא היה מקובל על שום צד.

בניית גשר בשפך אגם החולה, חופש תנועה והקמת עמדות תצפית של האו"ם באזור המפורז

במשך כמה שנים שרר שקט יחסי בין ממשלת ישראל למטה המשקיפים בסוגיית הריבונות. בדו"ח שהוזכר לעיל לא ביקש גנרל ברנס לכנס את מועצת הביטחון כדי לקבל סעד עבור פעילותו אלא הסתפק במערכת היחסים הנוכחית. לקראת סוף שנת 1956 ותחילת 1957 החלו מתיחויות בין גורמי צבא ישראליים למשקיפי האו"ם בשל סגירת גשר בנות יעקב, שהיה נתיב התנועה היחיד של המשקיפים בין ישראל לסוריה, על רקע טענת ישראל שסוריה מיקשה את האזור. לימים, בעקבות סיורים שביצעו משקיפי או"ם לאורך הגבול ללא תיאום עם משלחת ישראל לוועדת שביתת הנשק, ובכלל זה מקרה שאחד המשקיפים ניסה להיכנס למשק 'הגוברים' וסולק בידי חברי המשק, הודיעה ישראל שהיא מבטלת את כל הסיורים לאורך הגבול עם סוריה ועם ירדן.[67]

במארס 1957 הגישה משלחת סוריה ליושב ראש ועדת שביתת הנשק תלונה על שכוחות ישראליים נראו בונים ביצורים באזור חוות ח'ורי באזור המפורז וכן על מה שנראה כמו תחילת בנייה של גשר בשפך אגם החולה. תצפית שביצעו משקיפי או"ם מהצד הסורי אישרה שאכן עבודות מתבצעות באזור. יושב הראש ביקש לבדוק, אולם ראש משלחת

66 מכתבו של גנרל ברנס למזכ"ל, מ־**6.1.1955**, 11.1.1955, UNDL, S/3343, pp. 17-18.

67 סגן משנה אורי זליגסון, ממלא מקום ראש משלחת ישראל לוועדת שביתת הנשק ישראל-סוריה, 'דוח פעילות – ינואר 1957', **31.1.1957**, א"מ, חצ-**2434/8**. ראו גם: Pelcovits, *The Long Armistice*, pp. 220-223.

ישראל לוועדת שביתת הנשק סירב לאפשר זאת. על פי טענת יושב הראש, זו הייתה הפעם הראשונה שאחד הצדדים להסכם סירב לאפשר בדיקת משקיפים באזור המפורז. את הניסיון של משקיפי או"ם להיכנס לאזור מהצד הסורי בלמה משטרת ישראל.

בדוח שכתב ממלא מקום ראש מטה משקיפי האו"ם קולונל לירי ונשלח למועצת הביטחון הוא חזר וציטט את הסמכות שניתנה לו וליושב הראש באזורים המפורזים על פי פרק 5 בהסכם שביתת הנשק ואת החלטת מועצת הביטחון ממאי 1951, שמאשרת סמכויות אלו. לירי הסביר שהסירוב של ישראל לדון בתלונתה של סוריה בוועדה המעורבת לא יכול להשפיע על אחריותו של יושב הראש לחקור את הנושא.

בתחילת אפריל 1957 הסירה ישראל את התנגדותה לביקורת של משקיפי האו"ם, ולפיכך ב־7 באפריל סייר ממלא מקום ראש המטה באזור הגשר ואחרי כן נפגש עם אנשי ממשל ישראלים ועם אנשי מקצוע שהיו מעורבים במיזם. ההסבר שקיבל היה כי מדובר בגשר עבור ציוד הנדסי שנועד להעמקת התעלה היוצאת מאגם החולה והעברת אדמה לצִדו המזרחי של האגם. לאחר הבדיקה ציין לירי שהגשר נבנה לא על אדמות ערביות ואינו פוגע בפעילות החקלאים הערבים באזור המפורז. אף שהגשר יכול לשמש גם למטרות צבאיות החליט לירי לא לדרוש את הפסקת העבודה ופירוק הגשר.

למרות זאת, ובשל סירובה הראשוני של ישראל לאפשר בדיקת משקיפים באזור, ביקש לירי ממועצת הביטחון לאשר מחדש את הסמכויות המיוחדות של יושב הראש באזורים המפורזים. הוא ביקש גם שמועצת הביטחון תדגיש כי למשקיפים יש חופש תנועה מלא בהם.[68]

בד בבד, במאי 1957 הגישה סוריה תלונה נוספת למועצת הביטחון בעקבות פעילותה של ישראל. חברות המועצה נחלקו לשתי קבוצות. עיראק וברית המועצות תמכו בתלונתה של סוריה ודרשו לפסול את החלטת לירי לאשר את בניית הגשר בטענה שללירי אין סמכות לקבוע אם ישראל מתכוונות להשתמש בגשר למטרות צבאיות או לא. רוב מוחלט של חברות המועצה (תשע) תמכו בפסק דינו של לירי בנוגע לגשר.

עם זאת, חברות המועצה לא הסתפקו בדיון בגשר בלבד אלא הרחיבו את הדיון על המצב באזור המפורז בכלל ומתחו ביקורת על שישראל מונעת תנועה חופשית של משקיפים, מקימה ביצורים, מפעילה משטרה באזורים המפורזים, מגרשת את התושבים הערבים ומסרבת להשתתף בישיבות ועדת שביתת הנשק. להפתעת ישראל, הנציג האמריקני, ששימש גם נשיא מועצת הביטחון, דחה את פרשנותה בנוגע למעמד האזורים המפורזים.[69]

68 הדוח של לירי למועצת הביטחון, 24.4.1957, א"מ, חצ-2960/4. מיכאל קומיי, בכיר במשרד החוץ באותן שנים, טען מאוחר יותר שההגבלות על תנועת המשקיפים נבעו משיקולי ביטחון בלבד והחשש מפעילות של גורמים זרים באזורי גבול רגישים מבחינה ביטחונית. ראו: Michael Comay, *U.N. Peace-Keeping in the Israel-Arab Conflict, 1948-1975*, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1976, p. 47.

69 על כך כתבה שרת החוץ גולדה מאיר לשגריר ישראל באו"ם אבא אבן: 'התנהגות משלחת ארה"ב באו"ם מדאיגה מאוד ואין ספק שהמרשילד מקבל עידוד מהם בתביעותיו נגדנו במפורז'. מחלקת

בסכמו את הדיון הוא קבע שהמועצה מכבדת את סמכותו של ראש מטה המשקיפים באזורים אלו ושישראל צריכה לשתף אתו פעולה ולסייע לו בהסדרים המעשיים שיידרשו בעיניו למילוי תפקידו. המועצה אף ביקשה מלירי להכין דוח נוסף על המצב באזורים המפורזים, ובו התייחסות לסוגיית חופש התנועה.[70]

מבחינת הדיפלומטיה הישראלית, דובר בהתפתחות מסוכנת שהייתה עלולה לערער את יסודות מדיניותה של ישראל בתחום שביתת הנשק. די היה שמועצת הביטחון תאשרר את החלטתה ממאי 1951 כדי להביא הישג לסורים. הניסיון של ישראל למנוע דיון במועצת הביטחון על הבעיות באזורים המפורזים לא עלה יפה, וכעת ניסתה הדיפלומטיה הישראלית למנוע את חידוש הדיון ולסכל קבלת החלטה מחייבת לאחר שישלח לירי את הדוח הנוסף אשר הוא התבקש לכתוב. כצעד ראשון הציעו במשרד החוץ שהמשלחת הישראלית תנסה לשכנע את מזכ"ל האו"ם למצוא דרכים לפתור את הבעיה באמצעות בירורים שקטים, ולא באמצעות דיון במועצת הביטחון.[71]

בעקבות הדוח מאפריל ובשל דרישה של מזכ"ל האו"ם דאג האמרשילד (Hammarskjöld) וחברות מועצת הביטחון לדוח נוסף בנוגע לסמכויותיו של יושב ראש ועדת שביתת הנשק באזורים המפורזים, נפגש ב־11 ביוני 1957 קולונל לירי עם שרת החוץ גולדה מאיר. מאיר ניסתה למנוע מלירי הגשת דוח שיאשים את ישראל וטענה כי המקום לפתור בעיות בין ישראל למנגנון האו"ם אינו מועצת הביטחון. לירי העלה כמה סוגיות שהטרידו את מטה המשקיפים, וכאשר הגיע לנושא חופש התנועה באזורים המפורזים טען שמנגנון האו"ם אינו צריך להיות תלוי בשלטונות הישראליים בפעולותיו שם. עם זאת, אין ברצונו לעורר את שאלת הריבונות באזורים אלו, והוא מוכן לנקוט גישה מעשית לבעיה זו. על כך השיבה מאיר שלירי מעלה בעיה עקרונית בנוגע לזכויות של ישראל באזורים המפורזים ואם הוא מעוניין להימנע משאלות עקרוניות, עליו להסתפק בבירור סוגיות טכנית. היא גם ציינה שישראל מוכנה להתחייב ללוות כל סיור או"ם, אולם סירבה לאפשר דיון עקרוני בנושא.[72]

בישראל הביעו חשדנות רבה למניעים השונים של הגורמים הבין־לאומיים המעורבים. במשרד החוץ היו משוכנעים שסוריה הגישה תלונה למועצת הביטחון אף שהיה לה ברור כי אין סיכוי לשנות את החלטת ראש מטה המשקיפים בנוגע לגשר. הסברה הייתה שהמטרה האמִתית של סוריה הייתה ליצור מתיחות עם ישראל לצורכי פנים ומטעמי מדיניות בין־ערבית וכן כדי לקדם את מטרות ברית המועצות באזור. במשרד החוץ הביעו גם חשש שארצות הברית תסכים לתמוך בתלונתה של סוריה כדי להשיג את תמיכתם

ארצות הברית במשרד החוץ אל שגרירות ישראל בוושינגטון, 'עמדת ארה"ב בענין המפורז וכינוס מועביט', 1.8.1957, א"מ, חצ-2960/4.

70 יוסף תקוע אל שרת החוץ, 'סיכום שבועי לענייני גבול ושה"נ לקראת ישיבת הממשלה', 31.5.1957, שם, חצ-7224/12.

71 הנ"ל אל משלחת ישראל בניו יורק, ללא כותרת, 2.6.1957, שם, חצ-2960/4.

72 הנ"ל אל ראש מחלקת שביתות הנשק, 'שיחת שרת החוץ – קולונל לירי ב־11 יוני 1957', שם, חצ-325/16.

בדוקטרינת אייזנהאואר. דוקטרינה זו מתבטאת בשמירה על הסטטוס קוו, ויישומה פירושו חיזוק משטר שביתת הנשק,[73] כמובן נוסף על החשדנות כלפי מזכ"ל האו"ם ומנגנון משקיפי האו"ם, שנחשד כי הוא פועל בהכוונתו. כמו שכתבה גולדה מאיר לאבא אבן: 'המאבק הוא על ריבונותנו באזור. כל פניותיו של לירי אינם אלא התחכמות על מנת להגיע למעשה למצב שבו תהיה לו עמדה קבועה של משקיפים במפורז'.[74] דברים דומים כתב יוסף תקוע לאבא אבן:

> נקודת המוצא בענייני המפורז כרגע היא החלטת האו"ם הנחושה ליצור במפורז תנאים שיבססו את מעמדו כשונה ונפרד משטחים האחרים. לדעתי או"ם פועל כאן לא רק מתוך דבקות בפירוש מופשט להסכמי ש"ן [שביתת נשק] אלא גם מתוך מאמץ עליון לעצור תהליך צמצום סמכויותיו. תלונת סוריה על גשר החולה הזכירה לו הבעיה הרדומה של המפורז וגילתה סיכוי לערער מדיניותנו. פיתוי זה הפך למשימה שהמרשילד ולירי חותרים להגשמתה בשיטות המקובלות וודאי על קציני חיל הצי האמריקאי אולם אינן נהוגות בדרך כלל בדיפלומטיה של ארגון בין לאומי. חתירה זו אינה מתחשבת כלל בנוהג 8 שנים שנשתרש במפורז.[75]

למרות הלחץ מישראל ולפי הבקשה שהופנתה אל לירי, הוא כתב דוח נוסף ב־27 ביוני 1957. בפתיח הבהיר לירי שמטרת הדוח להציג את התנאים שיושב הראש ומשקיפי האו"ם נאלצים לפעול בהם כדי לעמוד במחויבויותיהם באזור המפורז שהוקם על פי פרק 5 של הסכם שביתת הנשק.[76]

הנקודה הראשונה שהעלה לירי עסקה בחופש התנועה של המשקיפים; או נכון יותר לומר – בהגבלת חופש התנועה שלהם. הוא הזכיר התחייבות מפורשת של ממשלת ישראל, עוד בספטמבר 1951, לאפשר חופש תנועה מלא של המשקיפים ולהימנע מכל פעולה שיכולה להפריע להם. לירי התלונן שמיוני 1956 נמנעה ממשקיפים כניסה ליישובים הישראליים באזור המפורז – הגוברים וסוסיתא – כדי לבדוק טענות על הקמת ביצורים אסורים. כאשר העלה לירי נקודה זו לפני ראש מחלקת שביתות הנשק במשרד החוץ הסביר ראש המחלקה שהשלטונות הישראליים אינם יכולים לכפות על היישובים השונים לאפשר כניסת משקיפים ושהיישובים מסרבים לכך מחשש שביקורים אלו יפגעו בסידורי הביטחון שלהם. ב־30 אוקטובר 1956, שאז החלה הפעילות הצבאית של ישראל במצרים (מבצע קדש), עדכן נציג ישראל בוועדת שביתת הנשק את יושב הראש כי האזור המפורז, ובכלל זה החלק המערבי של גשר בנות יעקב, ממוקש. מאז אותו היום סורבו רוב הבקשות להיכנס לאזור המפורז המרכזי, ושוטרים ישראלים עצרו משקיפים בכניסה.[77]

73 אריה אילן, נציגות ישראל באו"ם, אל מרדכי גזית המזכיר המדיני של שרת החוץ, ללא כותרת, 10.6.1957, שם, חצ-2960/4.

74 גולדה מאיר אל אבא אבן, ללא כותרת, 9.8.1957, שם.

75 יוסף תקוע אל אבא אבן, לא כותרת, 9.8.1957, שם.

76 1.7.1957, UNDL, S/3844

77 יוסף תקוע אל שמשון ארד, שגרירות ישראל בוושינגטון, 'מפורז בנות יעקב', 29.4.1957, א"מ,

בהמשך הדוח עבר לירי לעסוק בנושא הביצורים שהוקמו ביישובים ישראליים באזור המפורז וציין שבסמכותו של יושב הראש להחליט אם הביצורים עונים על צורך הגנה אזרחי אמתי או שמדובר בביצורים לצרכים צבאיים, אשר אסורים על פי הסכם שביתת הנשק. לירי טען שביישובים הישראליים באזור המפורז הביצורים משמשים לא רק להגנה על תושבי המקום ודרש לפרקם; את הדבר הזה סירבה ישראל לעשות עד אז. לדבריו, הביקור האחרון באזור היה ביוני 1956, ומאז נאסרה עליהם הכניסה, ולפיכך היקף הביצורים במקום אינו ידוע.

הנושא השלישי אשר העלה לירי עסק במוקשים שהציבה ישראל בדרך הגישה המערבית לגשר בנות יעקב; הדבר פגע מאוד בפעילות משקיפי האו"ם מכיוון שמיקוש זה מנע מהם שימוש בגשר כדי לעבור מהצד הישראלי לצד הסורי. רק ב־22 ביוני 1956, לאחר מחאות חוזרות ונשנות, הודיעה ישראל שהמוקשים הוסרו והגשר שוב פתוח לתנועת משקיפי האו"ם.

בסיכום הדוח טען קולונל לירי כי כדי שיוכל יושב ראש ועדת שביתת הנשק למלא את תפקידו לפי הסמכויות שניתנו לו על פי פרק 5 בהסכם והחלטת מועצת הביטחון ממאי 1951, הוא חייב קודם כול ליהנות מחופש תנועה מלא ומחופש גישה לכל מקום באזור המפורז, ללא צורך לקבל אישור מראש, אם מדובר בסיור שגרתי או בחקירת תלונה. לירי הוסיף שאינו מוכן לקבל סירוב לאפשר כניסה של משקיפים לכל מקום או להתנות זאת בליווי שוטר או קצין צבא. יושב הראש עצמו יהיה זה שיחליט אם הסיור יכול להתקיים עם או בלי ליווי. ברגע שייקבע העיקרון – חופש תנועה לא מותנה – לא תהיה בעיה להגיע להסכמות בשטח בנוגע ליישום שלו.

בעקבות פרסום הדוח נפגש לירי ב־11 ביולי עם יוסף תקוע. בפגישה העלה לירי שוב את נושא חופש התנועה, ובתוך כך הוא התמקד בחופש גישה ותנועה לא מותנים באזור המפורז; שחרור המשקיפים מהצורך לקבל אישור מראש לביקורים או סיורים; ביטול הצורך בליווי קצינים ישראלים; ואפשרות להציב נקודות תצפית קבועות באזור. בדיון שהתפתח לא הצליחו הצדדים להגיע להסכמות. בסיכום הפגישה הזהיר תקוע שאם יתפתח דיון במועצת הביטחון בנושא זה, יש אפשרות שישראל תעלה סוגיות עקרוניות נוספות הקשורות להסכם שביתת הנשק כך 'שדיון מסוג זה יבליע את השאלות הספציפיות המפורטות בדוח האחרון ויאפיל עליהן לחלוטין. כתוצאה מכך יוקפא המצב ופתרונן המעשי ידחה לתקופה בלתי מוגבלת'.[78]

לירי לא התרשם מאיומיו של תקוע, ובדוח הנוסף ששלח למועצת הביטחון ב־7 באוגוסט הרחיב את פרשנותו לסמכותו של יושב הראש צעד אחד נוסף וטען כי כדי שיוכלו

חצ-3031/5. אוד בול (ראש מטה משקיפי האו"ם 1963-1970) כתב בזיכרונותיו כי בסיורים אשר התקיימו במפורז בדרך כלל לא מצאו המשקיפים שום דבר חשוד מכיוון שלשלטונות, הן הסוריים הן הישראליים, היה מספיק זמן להעלים אותם. לכן הוא סבר שהייתה צריכה להיות להם האפשרות לבצע סיורי פתע במפורזים: Bull, *War and Peace*, p. 54.

78 'שיחת תקוע-לירי מ־11 ביולי על דוח ראש מטה האו"ם מ־27 ביוני על האזור המפורז', א"מ, חצ-3027/5.

המשקיפים למלא את תפקידם ביעילות עדיף שישהו קבוע באזור המפורז במקומות אשר יקבע יושב הראש. כצעד ראשון, עוד ביוני 1956, הגיש לירי לממשלת ישראל בקשה למצוא דיור עבור משקיף אחד או שניים באזור משמר הירדן, והעדיפות היא על שיכונם במשטרת משמר הירדן – כדי להגביר את יכולתם של משקיפי האו"ם לפעול במהירות במקרה של תקריות אלימות באזור.[79] על כך כתב יוסף תקוע לראש הממשלה ולשרת החוץ: 'חוששני שפניה זו מהווה צעד ראשון במאמץ להגשים את התכנית להציב משקיפי או"ם במקומות שונים במפורז [...] כנראה לירי מנסה לנצל את בקשת מועביט [...] כדי להחיות מנגנון או"ם ולהרחיב פעולותיו. ברור כי לא נוכל להסכים לבקשת לירי'.[80]

בדוח עדכן לירי את מועצת הביטחון שהוא הודיע לממשלת ישראל, באמצעות יוסף תקוע על כוונתו להקים עמדת תצפית ליד הגשר החדש, שמוקם בשפך החולה באזור המפורז המרכזי. לשאלתו של תקוע טען לירי כי מאחר שמדובר באזור המפורז הוא אינו חייב לבקש את הסכמת ממשלת ישראל להצבת משקיף, אולם הוא מביא את העניין לידיעתו כדי למנוע תקרית בין ישראל ובין המשקיפים אם תרצה ישראל להוציאם מהשטח.[81] על כך השיב תקוע כי על פי הבנת ממשלת ישראל את הסכם שביתת הנשק, מטה המשקיפים רשאי לפעול באזור המפורז רק בהסכמת ממשלת ישראל וכי הודעת מטה המשקיפים על כוונתו להקים עמדת תצפית ללא בקשת אישור ממשלת ישראל אינה עולה בקנה אחד עם הסכם שביתת הנשק. יתר על כן, ישראל אינה רואה צורך בנוכחות קבועה של משקיפים באזור זה, שסיירים מהאו"ם מגיעים אליו פעמיים ביום. בדוח עצמו הדגיש לירי שלהבנתו עמדת ישראל בנושא זה קשורה הדוקות לטענתה לריבונות על האזור המפורז.

לירי סיכם את פנייתו למועצת הביטחון בטענה שהקמת עמדת תצפית קבועה מיישמת את פרק 5 בהסכם הפסקת האש בנוגע לאחריותו של יושב הראש באזור המפורז ותתרום לביטחון באזור. בשל סירובה של ישראל עד אז להקים תצפית קבועה, הוא הנחה את משקיפי האו"ם להאריך את משך שהייתם באזור בזמן סיוריהם הדו־יומיים. גם לכך סירבה ישראל.[82]

כאמור, במשרד החוץ חששו מדיון במועצת הביטחון, ולכן התאמצו למנוע את קיומו. ההנחה הייתה שהצבת עמדות או"ם קבועות באזורים המפורזים תהיה האמצעי העיקרי להשגת מטרתו של לירי – חיזוק מעמד האו"ם באזורים אלו על חשבון ישראל. כמו שהגדיר זאת אחד מקציני משלחת ישראל לוועדת שביתת בנשק: 'השתלטות האו"ם על המפורזים',[83] באמצעות קביעת עובדות בשטח כדי לבחון את מידת נכונותה של ישראל להגיע להתנגשות עם מנגנון האו"ם עד כדי הוצאת המשקיפים בכוח.

79 Colonel B. V. Leary, to Mr. Tekoah, untitled, 18.6.1957, שם, 000qz44.

80 יוסף תקוע אל ראש הממשלה ושרת החוץ, 'הצבת משקיפי אום במפורז', 19.6.1957, שם, חצ-7224/12.

81 הנ"ל אל נציגויות ישראל בניו יורק, לונדון ופריז, ללא כותרת, 26.7.1957, שם, חצ-2969/4.

82 7.8.1957, UNDL, S/3844/add.1

83 רב־סרן סיון טפנר, ראש משלחת ישראל, 'תצפיות בגבול הסורי – סיכום', 6.8.1957, א"מ, חצ-2960/4.

אבא אבן סבר שתגובת ישראל בכל הקשור לסיורי האו"ם באזורים המפורזים הייתה נוקשה מדי וטען שהיה אפשר להגיע לפשרה בעניין כדי לשמור על שקט ביחסים עם גורמים בין־לאומיים ולמנוע סכסוכים מיותרים על עניינים שאינם חשובים עקרונית או חיוניים מעשית. הוא אף סבר שבקשת רשותה של ישראל להסדר בנושא הסיורים יש בה משום הכרה אילמת בשליטת ישראל.[84]

יוסף תקוע שלל גישה זו מכול וכול ונתן כדוגמה את סיורי האו"ם בקרבת גשר החולה, שעד פרסום דוח לירי באפריל כמעט לא הגיעו לאזור. לאחר פרסום הדוח החלו סיורים כמה פעמים בשבוע עד תדירות של שני סיורים ביום, למרות השקט באזור. הפעם דרש לירי נוכחות קבועה במקום. תקוע אף הגדיר זאת כך: 'זאת לא פשרה אלא חזרה לתכסיס הקודם של יצירת עובדות בהדרגה'. בהמשך דבריו הוא הסביר: 'נכון שעמדתנו נוקשה. אין היא מסבה לנו נחת מיוחדת. אולם נראית כהכרחית בהגשמת מדיניותנו הכללית'.[85]

בסופו של דבר לא התכנסה מועצת הביטחון לדון בדוח לירי מיוני 1957, ולפיכך לא הוחלטו החלטות דרמטיות מבחינתה של ישראל. בשל התנגדות נמרצת של ישראל לא הוקמו עמדות תצפית קבועות באזורים המפורזים, וישראל אף לא התירה כניסה של משקיפי או"ם לאזורים אלו ללא תיאום וללא ליווי של קצין קישור ישראלי.[86] לירי עצמו הוחלף במארס 1958.

הצלחתה של ממשלת ישראל למנוע דיון במועצת הביטחון בסוגיית סמכויות מטה המשקיפים חיזקה את מדיניותה של ישראל באזורים המפורזים – הדגשת ריבונותה של ישראל תוך כדי התחשבות בדרישות יושב הראש וראש המטה, אולם בפועל התעלמות מהם כל עוד העניין אינו מועבר לדיון במועצת הביטחון. ראש הממשלה דוד בן־גוריון אמר זאת בבירור בישיבת ממשלה: 'אין אנו מכירים בזכויות בא־כוח או"ם, שהוא יהיה המושל באזור המפורז, כי הם כל הזמן חותרים לקראת זה, שהוא יהיה הקובע'.[87] עם זאת, יושב ראש הוועדה המעורבת וראש מטה המשקיפים המשיכו לדרוש לחקור תלונות על פעולות שונות שביצעה ישראל באדמות, כביכול בבעלות ערבים, באזור המפורז והמשיכו לדרוש את הסמכות המגיעה להם על פי הבנתם.[88] כך כתב יושב ראש הוועדה לנציג ישראל בנוגע לעבודות ביצורים שבוצעו ביישוב דרדרה: 'אזור זה מופקד תחת פיקוחו של יושב הראש'.[89]

84 אבא אבן אל יוסף תקוע, ללא כותרת, 8.8.1957, שם.

85 יוסף תקוע אל אבא אבן, ללא כותרת, 9.8.1957, שם.

86 רב־סרן סיון טפנר, ראש משלחת ישראל לוועדת שביתת הנשק ישראל-סוריה, 'תצפיות או"ם', 8.10.1958, שם, חצ-2960/5.

87 פרוטוקול ישיבת ממשלה, 31.1.1960, עמ' 26, א"מ.

88 Lt. Colonel R. A. C. Pirlot, Chairman, to Major Shmuel Gat, untitled, 6.10.1959, ibid., R00016mb; Colonel Byron V. Leary, Acting Chief of Staff, to Golda Mair, Israel Foreign Minister, untitled, 9.11.1957, ibid.

89 Lt. Colonel R. A. C. Pirlot, Chairman, to Major Shmuel Gat, untitled, 24.9.1959, ibid., R00018dl

היבט אחר של מדיניות ישראל כלפי משקיפי האו"ם היה עדכונם בדיעבד בדבר פעולות שונות או שינוי בנוהלי התנועה באזורים המפורזים.[90] כך למשל באוקטובר 1958 עדכנה ישראל את מטה המשקיפים על הכוונה להתחיל בעבודות על תעלת ניקוז באזור קיבוץ תל קציר, מול הרי הגולן, והכפר הסורי ח'רבת תופיק בדרום רמת הגולן כשעה לפני תחילת העבודה. כחמישה ימים אחרי כן הגיע מכתב תלונה מיושב הראש; בין השאר הוא טען כי הוא לא הסכים בעבר לעבודה זו. על כך כתב סגן אלוף יעקב מונבז, סגן ראש מחלקת שביתות הנשק: 'בשלב זה עוד לא התייחסנו ולא ענינו למכתב. הסיבה לכך שיש עוד כיום עבודה בניקוי התעלה שרוצים לבצע אותה בימים הקרובים ולא כדאי להכנס איתם לוויכוח לפני גמר העבודה'.[91]

המחלוקת בנושא עיבוד אדמות באזור המפורז

מחלוקת זו הייתה אחת הנקודות המרכזיות במאבק בין ממשלת ישראל ובין מנגנון משקיפי האו"ם.[92] ראשי מטה המשקיפים פירשו את הסמכויות שניתנו להם בהסכם שביתת הנשק, כמי שאמורים להגן על התושבים הערבים מפני ניצול לרעה והשתלטות על אדמותיהם מצד גורמים ישראלים ואף לייצג אותם במשא ומתן מול השלטונות הישראליים. כך למשל ניסיונות של יושבי ראש וראשי מטה להביא לחלוקה מוסכמת של שטחי העיבוד באזור שבין קיבוץ תל קציר ובין הכפר הערבי ח'רבת תופיק לא עלו יפה והיו מוקד למתיחות. בכמה מקרים משקיפי האו"ם הם שעודדו את תושבי ח'רבת תופיק לחזור לאדמתם לאחר שברחו לשטח סוריה. ניסיונם לארגן כינוס חירום של ועדת שביתת הנשק נתקל בסירוב נחרץ של ישראל כי הוועדה תעסוק בנושאים שקשורים לאזור המפורז. לפיכך התכנסה ישיבת חירום בהשתתפות נציגי סוריה והאו"ם בלבד, ובסופה הבהיר יושב הראש שלוועדת שביתת הנשק יש סמכות לתת הנחיות ליושב הראש, אולם בהיעדר הנחיות כאלו, יושב הראש צריך להחליט בעצמו.[93]

בפברואר 1960 שלח ראש מטה המשקיפים גנרל ואן־הורן דוח למועצת הביטחון על המצב המתפתח באזור המפורז בסוגיית עיבוד הקרקעות. ואן־הורן מתח ביקורת על שדיונים בין יושב הראש למשלחת ישראל לא הביאו לשום תוצאה; ואמנם ממצאים שהוא העביר למשלחת הישראלית בעקבות התקריות באזור תל קציר, לא נדחו רשמית, אולם

90 יוסף תקוע אל סגן אלוף יעקב מונבז, סגן ראש מחלקת שביתות הנשק, ללא כותרת, 19.2.1959, שם, חצ-3031/3.

91 סגן אלוף יעקב מונבז, אל יוסף תקוע, ללא כותרת, 27.10.1958, שם, חצ-3026/16. סגן אלוף מ' מרון, ראש לשכת הרמטכ"ל, 'סיכום פגישת היכרות של מר בירן עם הרמטכ"ל', 27.10.1958, שם, חצ-2960/5.

92 על השתלשלות האירועים ראו בסקירה שפרסם משרד החוץ 'ושנה"נ ובגבולות ישראל', 31.12.1959, שם, חצ-211/10.

93 23.2.1960, UNDL, S/4270, p. 35

הוטל ספק בזכותו לפרסם אותם. הוא אף האשים את ממשלת ישראל בהתעלמות מכוונת ממסקנותיו בסוגיה זו.[94] ואן־הורן טען שבגלל הידרדרות המצב באזור המפורז הוא נאלץ, כמוצא אחרון, להשתמש בסמכויות שניתנו ליושב הראש בפרק 5 של הסכם שביתת הנשק. ב־20 פברואר הוא פרסם את ממצאיו ואת מסקנותיו – הוא קרא בהן לשני הצדדים למצוא דרכים לחלק את האדמות המעובדות ביניהם, זמנית לפחות, בלי שישפיע הדבר על כל הסכם סופי.[95]

בתגובה טען ראש מחלקת שביתות הנשק במשרד החוץ של ישראל שעל פי מכתב ההסבר של המתווך ראלף באנץ', ליושב הראש אין סמכות לניהול ישיר של האזורים המפורזים. ימים מספר אחרי כן השיב ראש מטה המשקיפים על טענת ממשלת ישראל והסביר שעל פי ההסכם ומכתב ההסבר של המתווך באנץ', לשום צד משני הצדדים להסכם אין אפשרות להתערב ישירות או להחליט באזורים המפורזים. בנוגע לסמכויות יושב הראש הזכיר ואן־הורן את הכתוב בפרק 5 בהסכם ואת החלטת מועצת הביטחון ממאי 1951.[96]

למרות הדוח ששלח ואן־הורן לא התכנסה מועצת הביטחון לדון בממצאיו או בהמלצותיו. ממשלת ישראל, הגם שלא קיבלה את מסקנותיו רשמית (לא סומן דבר בשטח המחלק את האדמות המעובדות בין יהודים לערבים), פעלה על פי ההמלצות, והמתיחות בשטח פחתה. עם זאת, סוגיית זכויות העיבוד החקלאי באזורים מסוימים המשיכה להיות נקודת מתח וחיכוך והביאה לתקריות אלימות בין כוחות ישראליים לכוחות סוריים (למשל האירועים באזור הקיבוץ אלמגור באוגוסט 1963).

כדוגמה לכך אפשר לראות את התנהלותם של ממשלת ישראל ושל מטה המשקיפים בסוגיית סימון אדמות ועיבודן באזור המפורז הדרומי באזור קיבוץ האון. לאחר תקריות חמורות בנובמבר ודצמבר 1962, שאז נורתה אש כבדה מסוריה לעבר המשקים תל קציר, האון ומעגן, החליטה ישראל לפנות לראש מטה המשקיפים וליושב ראש ועדת שביתת הנשק כדי לקבוע בבירור את גבול העיבוד המזרחי של שדות היישובים. במארס 1963, בנוכחות משקיפי או"ם, סומן הגבול המזרחי של חלקות האדמה. הסורים לא קיבלו סימון זה והחלו לירות על חקלאים ישראלים שעבדו בשדות אלו. באוגוסט 1963 נפגש גנרל בול (Bull), ראש מטה המשקיפים, עם ראש הממשלה לוי אשכול, אשר מחה על התנהלות האו"ם וטען שישראל תתחיל בעבודות ללא התחשבות בעמדת האו"ם. גנרל בול ביקש כי ישראל תימנע מחידוש העבודות עד שיגיש הצעה מוסכמת. ב־31 אוקטובר הגיש בול הצעה, ובכללה הכרה בישראל ובסוריה בתור בעלות זכויות שוות באזורים המפורזים. ההצעה לא הייתה מקובלת על ישראל; היא ראתה באזורים אלו שטח ריבוני ישראלי ודחתה כל ניסיון מסוריה להתערב בפעילות אזרחית בו. ישראל גם התנגדה לנוכחות נציגים סורים בזמן המדידות והסימון כדי למנוע תקדים ודריסת רגל של סוריה באזור המפורז. ימים

94 Ibid., p. 29

95 ממצאיו של ואן־הורן ראו: Ibid., appendix 1.

96 Ibid., p. 29

מספר אחרי כן הביעה ישראל את התנגדותה לתכנית. בשנת 1964 נעשו ניסיונות להגיע להבנה בין ישראל למטה המשקיפים בנוגע למיקומו של הקו השחור, שממערב לו ישראל יכולה לעבד את האדמה, אולם בול לא הצליח לקבל הסכמה מסוריה, וישראל חזרה לעבד את החלקות של קיבוץ האון.[97]

יוזמת האמריקנים לחיזוק מנגנון שביתת הנשק

בעקבות הריסת כוחות צה"ל את כפר נוקיב ובשל המתיחות הצבאית בתחילת שנות השישים בין ישראל לסוריה לאורך הגבול הגבירה ארצות הברית את התעניינותה ואת פעילותה באזור, ואף יצאה ביוזמה, בשיתוף ממשלת צרפת, לחיזוק ולייעול מנגנון שביתת הנשק. מנהל המחלקה לענייני ישראל במשרד החוץ של ארצות הברית, בביקור שערך בארץ, התבטא ברוח זו והדגיש כי חיזוק מנגנון משקיפי האו"ם נחוץ וחשוב במיוחד בשל החשש להתפרצות התנגשויות אלימות בין ישראל לסוריה על רקע הפעלת המוביל הארצי.[98] בשיחות שניהל שאול בר־חיים, דיפלומט בשגרירות ישראל בוושינגטון, עם גורמי ממשל אמריקני טענו אותם גורמי ממשל שיש 'לנקות את החלודה שהצטברה במשך שנים במנגנון המשקיפים' ולייעל את המנגנון הזה.[99]

כל עוד לא גובשה והוצגה התכנית רשמית לא העביר אותה הממשל האמריקני להתייחסות ממשלת ישראל. גורמים במשרד החוץ של צרפת הם שהדליפו לישראל את עיקרי התכנית, בחשאיות ובלי לעדכן את האמריקנים.[100] בכל הקשור למחקר שלפנינו באה לידי ביטוי מעשי הצעת האמריקנים בנקודות האלה:[101]

1. החייאת דרכי הפעולה המקוריות של מנגנון שביתת הנשק, כלומר הפעלת הוועדות, בדגש על הוועדה הישראלית-סורית.
2. גיבוש מעמד וסמכות ממשיים למנגנון המשקיפים בכל הקשור לאזורים המפורזים בגבול ישראל-סוריה, ובכלל זה הקפדה על ביצוע ההוראות המקוריות בנוגע למשטרה באזור ובנוגע לביצורים.

97 רב־סרן שמואל גת, ראש משלחת ישראל לוועדת שביתת הנשק, 'דוח פגישה עם היו"ר', 12.4.1964, א"מ, חצ-2984/13; סגן אלוף יוסף כלב, קצין המטה לוועדות שביתת הנשק, 'פרשת התלם בהאון', 25.8.1964, שם, א-7935/8. M. R. Kidron, Director of Armistice Affairs, to General Odd Bull, untitled, 29.9.1964, שם, imj0002.

98 משה אראל, ראש מחלקת שביתות הנשק במשרד החוץ, 'ארצות הברית ובעיות שביתת הנשק', 23.7.1963, שם, חצ-4322/7.

99 שאול בר־חיים, אל מנהל מחלקת ארצות הברית במשרד החוץ, 'האמריקנים וחיזוק מנגנון האו"ם', 21.5.1963, שם, חצ-6534/18.

100 גדעון רפאל, סגן מנכ"ל משרד החוץ, ללא כותרת, 9.3.1963, שם.

101 משה אראל, ראש מחלקת שביתות הנשק במשרד החוץ, 'ארצות הברית ובעיות שביתת הנשק', 23.7.1963, שם, חצ-4322/7.

3. בכינרת, הקפדה על ההגבלות בעניין שיטור הישראלי, הפעלת סירות או"ם,[102] חתירה להסדר בנוגע לדיג של סורים.
4. חופש תנועה מוחלט ולא מסויג למשקיפים, כלומר בלי ליווי קציני קישור.

הניסיון לשכנע את משרד החוץ של צרפת לא לתמוך ביוזמה זו לא עלה יפה.[103] הדיפלומטיה וההסברה של ישראל התבססו על שתי נקודות עקרוניות בניסיון לסכל את יוזמתה של ארצות הברית. הנקודה הראשונה: שמנגנון שביתת הנשק קיים כבר 14 שנים, והוא יתקיים עוד זמן רב מכיוון שהסכם שלום עם סוריה אינו נראה באופק, ובלי הסכם כזה לא תרצה ישראל עצמה לוותר על מנגנון שביתת הנשק, גם אילו היה הדבר אפשרי, והוא אינו אפשרי. לכן ישראל צריכה להעניק למנגנון שביתת הנשק צביון מתאים למוסד בר־קיימה, כלומר התנהלות ופעולות שאפשר להסכים להן כאשר מדובר במוסד זמני אינן מתאימות למוסד קבוע. הנקודה השנייה: שישראל אינה יכולה בשום מצב לקבל השקפה אשר רואה באזור המפורז בגבול סוריה שטח שאין להשלים עם שלטון ישראלי מלא בו – שלא לדבר על ריבונות ישראלית.[104]

בנוגע לסעיפי ההצעה טענו במשרד החוץ שדרישת האמריקנים לחופש תנועה למשקיפים באזור המפורז פירושה אפשרות תנועה לא מוגבלת ומשוחררת מכל זיקה לשלטונות הישראליים, כלומר יצירת מצב חדש שאין בו צורך להודיע מראש להיכן המשקיפים מעוניינים ללכת ולאיזו מטרה וכן לשחרר אותם מהחובה להזדקק לקציני קישור. הסוגיה עמדה במשך השנים ברקע מערכת היחסים בין ממשלת ישראל למטה משקיפי האו"ם. ראש מטה המשקיפים חזר ומחה על שמשקיפי האו"ם נאלצים להמתין לליווי של קצין מטה ישראלי בכל כניסה שלהם לאזור המפורז.[105] כדי למנוע תלונות של משקיפים סוכם שיהיה קצין ישראלי בכוננות של 24 שעות לצורך משימה זו.[106] משה ארֶל, ראש מחלקת שביתות הנשק במשרד החוץ, טען בהקשר זה שפעולת המשקיפים סובלת לא מהיעדר אפשרות לברר ולקבוע עובדות בשטח אלא מחוסר נכונות מצִדם לבודד את העובדות משיקולים פוליטיים. 'לא חופש תנועה חסר למשקיפים אלא רצון לפעול בצורה ענייינית ומעשית', כדבריו.[107]

102 את הרעיון העלה שנה קודם לכן ראש מטה המשקיפים גנרל ואן־הורן, והוא אף איים כי אם לא תקבל ישראל את הרעיון הזה, הוא יפנה לקבל אישור ממועצת הביטחון. מטה משרד החוץ אל נציגויות ישראל בניו יורק ובוושינגטון, ללא כותרת, 23.4.1962, שם, חצ-2967/1.

103 שמשון ארד, מנהל מחלקת ארצות הברית במשרד החוץ, אל שגריר ישראל בארצות הברית, 'התכנית האמריקנית לחיזוק מנגנון האו"ם', 20.6.1963, שם, חצ-6534/18.

104 אברהם הרמן, שגריר ישראל בארצות הברית, אל גדעון רפאל, סמנכ"ל משרד החוץ, 'האמריקנים וחיזוק מנגנון האו"ם', 25.6.1963, שם.

105 24.8.1963, UNDL, S/5401/EN

106 שמחה דיניץ אל מנכ"ל משרד החוץ, 'סיכום ישיבה אצל שרת החוץ בענין הצעות גנרל בול', 11.9.1963, א"מ, חצ-4322/7.

107 משה ארֶל, אל מנכ"ל משרד החוץ, 'הצעות ארצות הברית לחיזוק מנגנון ההפוגה', 16.4.1963, שם, חצ-6534/18.

בהקשר זה במשרד החוץ גם התנגדו לרעיון לאפשר למשקיפים לסייר באזור בעזרת מסוקים או להפעיל סיורי סירות בכינרת בטענה שצעד זה יתרום להגברת השליטה של האו"ם באזור המפורז ויפגע פגיעה חמורה במעמדה של ישראל בכינרת.

גם סוגיית המשטרה והביצורים ביישובים הישראליים באזורים המפורזים הייתה נקודת מחלוקת קבועה בין ממשלת ישראל למטה משקיפי האו"ם במשך השנים. ראש מטה המשקיפים לא כפר בזכותה של ישראל להקים ביצורי הגנה לתושבי היישובים, אולם הוא התנגד לביצורים שנועדו לכוחות צבאיים. הצעתה של ארצות הברית, כך על פי הבנת משרד החוץ, הייתה לתת לראש המטה את הסמכות לקבוע מה נחוץ ומה לא מבחינת הביצורים. פירושו של דבר – פגיעה באחריות הממשלה לביטחון היישובים ומתן מעמד לאיש צבא זר בסוגיה רגישה ביותר. יתר על כן, הועלתה השאלה לפי איזה קנה מידה יקבע ראש המטה אם מדובר בביצורים מוצדקים או לא, למשל לפי חוזק המערך הצבאי של סוריה מול היישובים.

בכל הקשור להפעלת המשטרה במשרד החוץ התנגדו בתוקף לאפשרות שמנגנון שביתת הנשק יעסוק בו מחשש למעורבות של סוריה בתהליכי הגיוס של השוטרים, השתתפות בקביעת גודל כוח השיטור ובניסיון להכתיב היכן יפעל והיכן לא.

גם הצעת האמריקנים להפעיל מחדש את ועדת שביתת הנשק הישראלית-סורית נתקלה בהתנגדות במשרד החוץ בטענה שעדיף לחסל מסגרות ותהליכים של מנגנון שביתת הנשק שאינם נחוצים ואינם מועילים. הדבר יקל על מנגנון המשקיפים לפתור בעיות ביעילות. משה אראל סיכם את התגובה להצעתה של ארצות הברית:

> מנגנון ההפוגה אינו זקוק לתוספת סמכויות ואמצעים טכניים. חסרה לו גישה מעשית ותבונה. במקום לשאוף להרחיב את שטחי פעולתו עליו לחתור לצמצום שטחי החיכוך על ידי הימנעות עקבית מהיגררות אחרי מגמת השכנים לנצל את המנגנון לשם יצירת סכסוכים מלאכותיים אתנו. עליו להשתחרר מהנטייה חסרת השחר לסגל לעצמו סמכויות שלטון באמצעות התהליכים הפורמאליים הישנים שאבד עליהם הכלח.[108]

בסופו של דבר לא קידמה ארצות הברית את הצעתה בנוגע לחיזוק מעמד המשקיפים, והעניין התמסמס וחזר לפעול בציר שבין ממשלת ישראל למטה המשקיפים בלבד.

עד מלחמת ששת הימים (יוני 1967) לא השתנתה מציאות זו; הסוגיה המרכזית שנדונה בין ישראל לראש מטה המשקיפים הייתה חלוקת שטחי העיבוד, והיא לא נפתרה. סוריה, בתמיכת מטה המשקיפים, המשיכה לדרוש את הריסת הביצורים באזורים המפורזים; שיושב הראש יצהיר כי הסמכות לדון בנושא הקשורים באזורים אלו היא של ועדת שביתת הנשק; ושתושבים אשר גורשו מהם יוכלו לחזור לאדמותיהם. ממשלת ישראל המשיכה למנוע ממשקיפי האו"ם חופש פעולה באזורים המפורזים ואפשרות לבדוק את הביצורים ביישובים הישראליים בו. בה בעת המשיכה ישראל להתנגד נחרצות לאפשרות שוועדת שביתת הנשק המעורבת הישראלית-סורית תדון בסוגיות אשר קשורות באזורים אלו מחשש מפני אפשרות שהסוגיה תגיע לדיון במועצת הביטחון.[109]

108 שם.

109 'דיון בוועדת השרים לענייני חוץ וביטחון בקשר למו"מ עם סוריה', 24.1.1967, שם, חצ-7922/7;

כיבוש רמת הגולן במלחמת ששת הימים (1967) והרחקת הכוחות הסוריים מנהר הירדן, מהכינרת ומהאזורים המפורזים ייתרה למעשה את הימצאותם של כוחות משקיפי האו"ם באזורים המפורזים.

סיכום

כמה נקודות עולות מהתיאור ההיסטורי. הראשונה, כמו שציין אלעד בן־דרור, ממשלת ישראל נאלצה בלית ברֵרה לקבל את מתווה הפשרה ואת הנוסח המעורפל של פרק 5 שהציע המתווך ראלף באנץ' ולחתום על הסכם שביתת הנשק.[110] עם זאת, ניכר מפעולותיה בשטח שהיא התכוונה לנצל את עמימותו, להתעלם מפרשנויות לא נוחות שלו וליישמו אך ורק על פי המטרות, היעדים והמדיניות של ישראל, כלומר ריבונות ושליטה אזרחית של ישראל באזורים המפורזים, לפי מדיניותה המדינית־ביטחונית. לכן אחד הצעדים הראשונים שנקטה ישראל היה הוצאת הדיונים על נושאים שקשורים לאזורים המפורזים מוועדת שביתת הנשק המשותפת, כלומר לא לאפשר לסורים להביע עמדה בנושא ולהשאיר את ההתמודדות עם מטה המשקיפים בלבד. הבעיה, מבחינת ממשלת ישראל, נוצרה ביישום בפועל של מדיניות זו. לא רק מכיוון שפרק 5 בהסכם שביתת הנשק נתן לגורמי האו"ם סמכויות לא מוגדרות אלא גם מכיוון שראשי מטה המשקיפים במשך השנים לא הסכימו לקבל את פרשנותה של ישראל לפרק 5 והתעקשו ליישם את פרשנותם שלהם.

מציאות זו מביאה לנקודה השנייה העולה מהתיאור ההיסטורי, והיא הפער בין התנהלותה של ממשלת ישראל כלפי ראשי מטה המשקיפים להתנהלותה כלפי מועצת הביטחון. כל זמן שההתמודדות הייתה בזירה המקומית עם יושב ראש הוועדה המשותפת או אפילו עם ראש מטה המשקיפים נקטה ישראל מדיניות של התעלמות, קביעות עובדות, עדכון ברגע האחרון, סחבת, ולא פעם גם אי־דיוק בעובדות שהועברו למטה המשקיפים, מתוך ההבנה שפרט למחאות למטה המשקיפים אין באמת כלים לאלץ את ממשלת ישראל לשנות את מדיניותה. ההבנה במשרד החוץ הייתה כי אף שמטה המשקיפים רואה בשלילה את השתלטותה של ישראל על המפורז, יש כנראה הסכמה בנוגע להבנות שכן הושגו עם ישראל.

לכן במשך השנים התנגדה ממשלת ישראל לכל יוזמה או רעיון לחזק את משטר שביתת הנשק ואת כוחו של מטה המשקיפים. ההבנה הייתה שכל חיזוק במעמד מטה המשקיפים פוגע במעמדה של ישראל באזורים המפורזים. מכאן החשש המתמיד מהחלטות מועצת הביטחון בעניין וההתנגדות הדיפלומטית העזה שהפגינה ישראל ליוזמת הממשל האמריקני לחזק את מטה המשקיפים, שבסופו של דבר לא יצאה מן הכוח אל הפועל.

'דיווח ראשוני מישיבת ועש"ן ישראל-סוריה 29/1', 29.1.1967, שם, חצ-4092/4; 'Report by the Secretary-General on the Present Status of the Demilitarized Zone set up by the General Armistice Agreement Between Israel and Syria', 2.11.1966, UNDL, S/7573.

110 בן־דרור, **המתווך**, עמ' 282.

העברת הסוגיות שבמחלוקת לדיון במועצת הביטחון העבירה את התמודדותה של ממשלת ישראל לרמה אחרת לגמרי. לא רק התמודדות עם האו"ם אלא הצורך להתמודד עם עמדות ועם מטרות של מדינות מרכזיות בזירה הבין־לאומית – ארצות הברית, ברית המועצות, בריטניה וצרפת. ישראל לא יכלה להתעלם ממועצת הביטחון ומהחלטותיה, ובמקרה של ערביי כראד אלבקארה היא אף נאלצה לציית ולהחזירם לאזור המפורז. לכן במקרים מסוימים העדיפה ממשלת ישראל להיענות לדרישת ראש מטה המשקיפים מתוך חשש שמא תועבר הסוגיה לדיון במועצת הביטחון שאת תוצאותיו לא יכלה ממשלת ישראל לחזות. עם זאת, הצלחותיה של ישראל למנוע דיון במועצת הביטחון סייעו לה להקשיח את עמדותיה בעניין מטה המשקיפים.

שאלה אחרת שעולה מהמחקר הנוכחי וראויה למחקר המשך היא מדוע לא נענו חברות מועצת הביטחון לבקשתו של גנרל ריילי והבהירו בבירור מהן סמכויותיו של יושב ראש ועדת שביתת הנשק באזור המפורז. אין ספק שקביעה כזו הייתה מחייבת את ממשלת ישראל ומונעת את המחלוקות הרבות שנוצרו בינה ובין מטה המשקיפים במשך השנים. אפשר להבין מדוע לא היו ישראל וסוריה מעוניינות בכך. לשתיהן היה נוח שפרק 5 נוסח במעורפל; כך יכלה כל אחת להעלות דרישות ותביעות לפי פרשנותה. עם זאת, בשל העדר החלטה ברורה של מועצת הביטחון נאלצו יורשיו של ריילי להתמודד עם המצב על פי מיטב הבנתם, אופיים ושיקול דעתם, והדבר יצר בעיות ועורר מחלוקות רבות.

כאמור, מדיניותה של ממשלת ישראל בעניין האזורים המפורזים נבעה מסיבות ביטחוניות ומדיניות. מציאות מדינית־ביטחונית זו הביאה לכך שאת מדיניותה של ישראל כלפי השטחים המפורזים מול סוריה אפשר להגדיר, לפי תפיסת הביטחון של בן־גוריון, 'משחק סכום אפס'. ריבונות מלאה או היעדר ריבונות. מבחינת ההנהגה הישראלית, הפסד לא בא בחשבון, ולכן נותר רק ניצחון – שליטה וריבונות מלאה של ישראל על שטחים אלו, ללא מתן אפשרות לשום גורם לקרוא תיגר על ריבונות זו, אם מדובר בממשלת סוריה או נציגי האו"ם.

על אודות המחבר

ד"ר יורם פריד הוא היסטוריון עצמאי. מחקריו מתמקדים במערכת היחסים שבין צה"ל למערכות אזרחיות שונות בשנות החמישים בדגש על הדרכים בהם פעל צה"ל ליישם את עקרונות הביטחון, כפי שהגדיר אותם, מול אותם גופים אזרחיים שהיו אמורים ליישמם בפועל. בשנים האחרונות מחקריו מתמקדים בפעילותן של ועדות שביתת הנשק בין ישראל למדינות ערב. מפרסומיו: **מהתיישבות ביטחון לביטחון היישובים: תפיסת ההתיישבות של צה"ל**, רסלינג, 2020; 'המאבק בין צה"ל למשרד החוץ על השליטה בוועדות שביתת הנשק, 1948-1956', **עיונים**, 41 (2024), עמ' 65-89; 'Planning National Potential: Israel Defense Forces and the Question of the Arab Minority During Wartime', *Defence Studies*, 25, 1, pp. 192-211 (2025)

https://orcid.org/0000-0002-7773-6062

עלייה

שאלת יציאתם הבהולה של המוני היהודים מתימן בשנים 1949-1950

עדי יפת פוקס

תקציר

מה היה הזרז ליציאה[1] הבהולה של עשרות אלפי יהודים מתימן בשלב השני והשלישי של המבצע 'מרבד הקסמים'?[2] מה דחף ליציאה אשר הייתה ייחודית בהיקפה ובקצב התרחשותה בהשוואה להגירות מתימן בעבר ואשר התרחשה שלא לפי הערכות הממשל הבריטי ומארגני העלייה, שצפו יציאה הדרגתית של יהודים, אשר תתפרס על פני שנים מספר?

עד כה לא ניתן דגש לשאלה זו במחקר. הסברים לתופעה ציינו צירוף נסיבות בזמן אמת, מניעים דתיים־משיחיים ויתרונות מעשיים שהיו גלומים בהקמת מדינת ישראל. במאמר זה אראה כי הסברים אלה אינם מספקים ומותירים פער בהבנת התמונה הרחבה של הגירת המוני היהודים מתימן.

כדי לענות על השאלה אכוון זרקור לאירועים הקשים שהתרחשו בתימן בשנה וחצי שקדמו להגירה ואברר את השפעתם על רגשות היהודים, על תנאי מחייתם ועל תחושת הביטחון שלהם. קריאה חדשה של עדויות בנות הזמן – בהן מכתבים שכתבו יהודי תימן בזמן אמת, ושל עדויות מאוחרות, מספרת את סיפור העולים על אודות יציאתם ומציעה כי לצד גורמי המשיכה והדחיפה המוכרים התקיימו ביציאה מתימן גם אלמנטים ברורים של בריחה. במאמר אציע כי מסכת האירועים הקשים שקדמו להגירה והיחלשות הגנת האימאם עוררו ביהודי תימן חרדה וחוסר ודאות מתמשכים, ערערו מן היסוד את הרגשת הביטחון שלהם וזירזו אותם להגירה הגדולה הבהולה מתימן לישראל – המדינה היחידה שהציעה להם מקלט ותקווה לעתיד.

מילות מפתח: יהודי תימן, יציאת יהודים מתימן, העלייה הגדולה

1 **המונח 'יציאה' מתייחס ליציאה מתימן, ולא להגירה הכוללת מתימן לעדן. בשימוש במונחים 'הגירה' ו'עלייה' איני מייחסת להם משמעות ערכית.**

2 'מרבד הקסמים' – שמו המקורי של המבצע, שנתן הג'וינט – מתייחס למבצע אמריקני להחזרת אנשי צבא ואנשי צי אמריקנים בסיום מלחמת העולם השנייה ומגלם את נרטיב מארגני העלייה. בשל נימתו האוריינטליסטית העדיפו רבים מיהודי תימן את השם 'על כנפי נשרים' כמגלם את תפיסתם הדתית ואת סיפור עלייתם. ראו בהרחבה: אסתר מאיר־גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן: מבצע כושל ומיתוס מכונן**, רסלינג, תל אביב 2012, עמ' 239-264.

מבוא

במארס 1949 הסתיים השלב הראשון של מבצע העלייה מתימן שבו הועברו לישראל כ־7,000 יהודים לאחר שהייה ממושכת בעדן. בסוף אפריל 1949 התיר האימאם אחמד יציאת יהודים מתימן, והחלו מגעים בין הממשל הבריטי לסוכנות היהודית לארץ ישראל לתיאום העברת יהודים נוספים לישראל. לפי התכנית המקורית הייתה עתידה היציאה להיות הדרגתית, עצמאית, ללא מעורבות הבריטים או מארגני העלייה, ולהתפרס על פני שנים אחדות בקצב של כ־10,000 נפשות לשנה. בפועל, בין מאי לדצמבר 1949 הגיעו מתימן לעדן כ־35,000 יהודים, ועד ספטמבר 1950 הגיעו כ־10,000 נוספים וחוסלה גלות תימן כמעט לחלוטין.[3] במאמר זה אשאל מה הייתה הסיבה ליציאת ההמונים המואצת בין מאי 1949 לספטמבר 1950. שאלה זו מרכזית להבנת ההגירה מתימן, ועד כה לא נמצא לה הסבר מספק.

השוואה בין עליית 'על כנפי נשרים' לדפוסי עלייה קודמים מתימן, שהתאפיינו בזרם דק של עליות יחידים, מחדדת את שאלת המחקר. מאז ראשית העלייה ב־1881 עד פרוץ מלחמת העולם הראשונה היגרו לארץ ישראל כ־5,000 יהודים. בשנים 1914-1920 פסקה ההגירה בשל המלחמה. ב־1922, בלחץ ערביי ארץ ישראל, אסר האימאם יחיא (אַלְמַתַוַכִּל יחיא חמידאלדין, 1869-1948) יציאת יהודים מתימן. הצו נשאר בתוקפו עד שנת 1949, ורק אז בוטל רשמית. על אף צו האיסור העניק האימאם מדי פעם בפעם רישיונות נסיעה ליהודים בשנים שאחרי כן. בתקופת המנדט עלו 15,430 מיהודי תימן.[4] בשנים 1943-1945 הוסרו כמה ממגבלות העלייה: האימאם התיר יציאת יהודים על רקע משבר כלכלי בתימן, הבריטים והסוכנות היהודית הגדילו את מכסת רישיונות העלייה (סרטיפיקטים) ליהודי תימן בשל קושי בהעלאת יהודי אירופה לארץ ישראל על רקע מלחמת העולם השנייה, הסוכנות היהודית העניקה הלוואות למימון מחצית מהוצאות הדרך, ואנשי הג'וינט המתינו לפליטי תימן במחנה המעבר בעדן. על אף ההקלות על מגבלות העלייה בגל זה, שהיה הגדול לזמנו, היגרו לעדן כ־10,000 יהודים בלבד מתוך 40,000-50,000 יהודי תימן,[5] וקצב הגירתם היה מתון מקצב העלייה במבצע 'על כנפי נשרים'.[6]

3 כ־5,000 מהעולים בשלב הראשון היו פליטי תימן, ואליהם הצטרפו כ־2,000 מיהודי עדן. שם, עמ' 13-14, 120, 137, 141-145; כמה אלפי יהודים נשארו ממערב לצנעא ובצפון תימן. ראו: יוסף יובל טובי, **יהדות תימן בצל האסלאם מראשיתו ועד ימינו**, משגב, ירושלים תשע"ח, עמ' 166-167.

4 ראו: בת־ציון עראקי קלורמן, 'הגירת היהודים מדרום חצי האי ערב: ההקשר הרחב של המאות ה־19 וה־20', בתוך: אביעד מורנו, נח גרבר, אסתר מאיר־גליצנשטיין ועופר שיף (עורכים), **ההיסטוריה הארוכה של המזרחים: כיוונים חדשים בחקר יהודי ארצות האסלאם: בהוקרה לירון צור**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2021, עמ' 256-283.

5 כמחצית מהם עלו לארץ ישראל, והאחרים נשארו בעדן עד הטסתם לישראל בשלב הראשון של המבצע 'על כנפי נשרים'. אין נתונים מדויקים בנוגע למספר היהודים שחיו בתימן; על פי מספר היהודים שעלו לישראל בשלהי שנות הארבעים סבר טודור פרפיט כי בשנות השלושים חיו בתימן 40,000-50,000 יהודים. ראו: Tudor Parfitt, *The Road to Redemption – The Jews of the Yemen 1900-1950*, E. J. Brill, Leiden, 1996, p. 33; במזכר של הסוכנות היהודית מיוני 1947, הוערך מספר היהודים בתימן (בכלל זה בעדן) כ־45,000-50,000. ראו: טיוטה, 22.11.1948, ארכיון המדינה (להלן: א"מ), חצ-2563/9.

6 בגל העלייה ההוא הוחרם רכוש המהגרים לאוצר האימאם, ואילו בשלהי אותו עשור חויבו המהגרים

תאוריות הגירה עכשוויות מדגישות כי גם כשקיימים רצון וגורמי דחיפה רבים להגירה, פעמים רבות, בייחוד כאשר מדובר במעבר מסובך, נדרש זרז נקודתי שמגדיר את ההגירה כהכרחית ומניע את הציבור לפעולה, שכן ברֵרת המחדל של המהגרים היא להישאר במקומם.[7] הבחנה זו רלוונטית במיוחד למקרה של יהודי תימן שיצאו בשלהי העשור עצמאית, בבהילות,[8] וללא כל סיוע ארגוני או תמיכה שניתנו ליהודים בארצות מוצא אחרות.[9] מרבית היהודים היו דלי אמצעים ונאלצו למכור את רכושם בהפסד, הם לא הצליחו לגבות חובות מלקוחותיהם, מימנו מכיסם את הוצאות הדרך הגבוהות ויצאו למסע מפרך בתנאי שטח ותחבורה קשים תוך כדי התמודדות עם עוינות מקומית, מחסור, מחלות ועיכובים בגבולות.[10] נוסף על כך, מכיוון שלא הוסדרו דרכי ההגירה איבדו היהודים את זכויותיהם והיו לפליטים ברגע שחצו את גבול תימן לאזורי החסות הבריטיים. נשאלת השאלה מדוע למרות כל זאת נהרו כמעט כל יהודי תימן לעדן בפרק זמן כה קצר? גם אם נניח כי מיהרו לנצל את חלון ההזדמנויות להגירה בטרם ייסגר הרי שהיקף ההפסדים, הסיכונים והמחיר האנושי מצביעים בבירור על קיומו של זרז מכריע ליציאה. במשך השנים התקיימו שלל גורמי דחיפה ומשיכה להגירה מתימן לארץ ישראל: מעמד החסות (הד'ימי) הנחות והגזרות המשפילות שהושתו עליו, מצוקה כלכלית, חוסר יציבות פוליטית, מלחמות אזרחים, בצורות, רעב ומחלות, מכתבי עידוד לעלייה מקרובים בארץ ישראל ושאיפה לעתיד טוב יותר. גם הזיקה הדתית נשאה משקל, וגברה בייחוד בעתות משבר, אך היא לא שימשה מניע עיקרי להגירה מתימן.[11] אם כן, מה היה הזרז המכריע שהניע את היהודים ליציאה הנרחבת והבהולה מתימן בין מאי 1949 לספטמבר 1950?

למכור את רכושם, והפעולה דרשה פרק זמן נוסף. דוגמה לקצב ההתארגנות ולאטיות המסע אפשר לראות בסיפור מסע השיירה של הרב דוד צדוק הלוי מצפון תימן לעדן. ראו: אברהם מדהלה, **אין לי ארץ אחרת**, אעלה בתמר, ישראל 1997, עמ' 11-46; אהרן גימאני, 'מסעם של יהודים מצפון תימן לארץ ישראל בהנהגת הרב דוד צדוק הלוי', **ליבי במזרח**, ב (תש"ף), עמ' 24-83.

7 עראקי קלורמן, 'הגירת היהודים', עמ' 258-259 והערה 2; Ari Ariel, *Jewish-Muslim Relations and Migration from Yemen to Palestine in the Late Nineteenth and Twentieth Centuries*, Brill, Boston 2013, pp. 16-22, 144.

8 משה גברא, **העלייה הגדולה מתימן**, ב, המכון לחקר חכמי תימן, בני ברק תשע"ה, עמ' 734-736.

9 שליחי הסוכנות לארץ ישראל או אנשי מוסד לעליה ב לא פעלו בתוך תימן, ולא הועברו תשלומים למשטר האימאמי עבור שחרור היהודים כמו שנעשה בבולגריה, בהונגריה, ברומניה ובפולין. ראו: מאיר־גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן**, עמ' 122-123, 128, 131, 151-154; דבורה הכהן, **עולים בסערה, העלייה הגדולה וקליטתה בישראל 1948-1953**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1994, עמ' 20. על הצעת האימאם להסעת יהודים ישירות לעדן במימון הג'וינט והקצאת חיילים לשמירה ראו: שלום מנצורה, **עליית מרבד הקסמים**, המכון לחקר תימן, בני ברק תשס"ג, עמ' 78-81. פגישה זו אינה נזכרת במסמכי הפעילים הישראלים. ראו: מאיר־גליצנשטיין, שם, עמ' 139.

10 על הקשיים ראו: יוסף צדוק, **בסערות תימן**, עם עובד, תל אביב תשט"ז, עמ' 80-84, 220-223; יחיא חובארה, **כי ברח העם מתימן לישראל**, אעלה בתמר, ישראל 2007, עמ' 239-242, 255-258, 264-266; מנצורה, שם, עמ' 87-161; מאיר־גליצנשטיין, שם, עמ' 122-135, 139-141, בהרחבה על סגירת הגבולות באוקטובר 1949 ראו: שם, עמ' 199-213.

11 מאיר־גליצנשטיין, שם, עמ' 46-60, 64-65; עראקי קלורמן, 'הגירת היהודים', עמ' 256-284.

ספרות המחקר מציעה שלושה הסברים עיקריים ליציאת ההמונים המואצת: לדברי ג'וזף שכטמן (Schechtman) התרת האימאם את היציאה באפריל 1949 היא שחוללה את 'האקסודוס הסיטונאי' של יהודי תימן.[12] שלמה ברר ודבורה כהן הציעו שיהודי תימן ראו בהקמת מדינת ישראל התגשמות חזון ביאת המשיח וקירוב הגאולה והם שדחפו ליציאה,[13] אולם טודור פרפיט (Parfitt) שלל את מרכזיות הגורם הדתי־משיחי והציע כי היתרונות המעשיים בהקמת מדינת ישראל הם שהניעו ליציאת ההמונים. את הסיבות להאצת היציאה, ובעקיפין גם את האחריות לטרגדיה שהתרחשה זמן קצר אחרי כן, תלה פרפיט באגרות הזירוז ששלח יוסף צדוק ביולי 1949.[14] חוקרים רבים, בייחוד מאז שנות השמונים, אימצו את הסברו של פרפיט,[15] אולם בכל הנוגע לקצב היציאה המואץ הסברו לוקה בחסר. זאת מפני שהצפיפות הגוברת במחנה המעבר, בהתחשב בפרק הזמן שנדרש להתארגנות ולהגעה לעדן, מעידה כי יהודים רבים יצאו לדרך עוד לפני משלוח האיגרות. יתרה מזו, להסברו של פרפיט בדבר תפקידו המרכזי של צדוק בהאצת היציאה אין תימוכין במסמכי התקופה. הדיווחים השוטפים של מחלקת העלייה, ועדויות מהגרים אינם תומכים בו אלא מתארים יציאה שהחלה עוד לפני הגעת צדוק לעדן ושלא הייתה קשורה באיגרות הזירוז ששלח.[16]

12 Joseph B. Schechtman, 'The Repatriation of Yemenite Jewry', *Jewish Social Studies*, 14, 3 (July 1952), pp. 219-220

13 מאיר־גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן**, עמ' 15-18; שלמה ברר, **על כנפי נשרים**, מסדה, תל אביב תשט"ו, עמ' 140; הכהן, **עולים בסערה**, עמ' 57-62. הכהן טוענת זאת במשתמע.

14 Parfitt, *The Road*, pp. 180, 211-212

15 ירון צור, 'העלייה מארצות האסלאם', בתוך: צבי צמרת וחנה יבלונקה (עורכים), **העשור הראשון**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 1997, עמ' 62; הנ"ל, 'יציאות מצרים – הנפילה של יהודי תימן ממרבד הקסמים', **הארץ**, 29.3.2010; אלי צור, 'מחנה המעבר בעדן בשנת 1949 והמפלגות בישראל', **פעמים**, 73 (1998), עמ' 111-113; בת־ציון עראקי קלורמן, **יהודי תימן: היסטוריה, חברה, תרבות**, 3, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2008, עמ' 383-384; דב לויטן, 'העלייה מתימן ועדן: מבצע על כנפי נשרים', בתוך: חיים סעדון (עורך), **בגלוי ובסתר: העליות הגדולות מארצות האסלאם (1948-1967)**, מכון בן־צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2000. לדברי שגב, 'גם בתימן היה צורך לעודד את היהודים לצאת; גם שם "ארגנו" את כיסופי המשיח', ראו: תום שגב, **1949: הישראלים הראשונים**, דומינו, ירושלים 1984, עמ' 177.

16 ראו בהרחבה: מאיר־גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן**, עמ' 38-42, 144-145. לדברי גמליאלי, יהודי תימן נהרו בעקבות שמועות על אודות הטסת ישובי מחנה חאשד לישראל, ראו: נסים בנימין גמליאלי, **תימן ומחנה 'גאולה': קורות היהודים בתימן, בדרכים, בעדן ובמחנות הפליטים תש"ד-תש"י/ 1944-1950**, אפיקים ונוסח תימן, תל אביב 2008, עמ' 291; עדות מנצורה, הנתמכת במסמכים רבים, אינה מזכירה את צדוק ואיגרותיו כזרז ליציאה. מנצורה, **עליית מרבד הקסמים**, עמ' 66-77, 134; חובארה אינו מזכיר את יוסף צדוק ואף קובל על חוסר מעורבות מארגני העלייה, ראו: חובארה, **כי ברח העם**, עמ' 275-276.

מחקרים על יחסי יהודים-מוסלמים בתימן[17] ובארצות האסלאם[18] אינם מספקים הסבר היסטורי פרטני לשאלת יציאתם המואצת של המוני היהודים מתימן, וכך גם השיח האקדמי המנגיד בין הנרטיב המתאר אוטופיה ביחסי יהודים-מוסלמים לנרטיב המדגיש רדיפות יהודים מתמשכות.[19] הנרטיב האוטופי, בגלגולו בכתיבה הערבית משנות השלושים של המאה ה־20, ייחס את הדרדרות היחסים בין מוסלמים ליהודים לציונות, ולצד תאוריות פוסט־קולוניאליות שימש בסיס לעבודותיהם של חוקרים דוגמת אלה שוחט ויהודה שנהב. השניים עסקו בהשלכות של הערביות ושל הציונות על יהודי ארצות האסלאם ועל מצב המזרחים בישראל, ובתוך כך מתחו ביקורת על נרטיבים ועל אתוסים ציוניים.[20] בהקשר הישראלי התקבעו שני נרטיבים מקבילים על אודות עליית תימן: הנרטיב הלאומי – שלפיו היו עולי תימן פסיביים ומשיחיים ו'הועלו' ו'נגאלו' בידי מארגני העלייה,[21] והנרטיב הפוסט־ציוני – שלפיו היו העולים פסיביים ומשיחיים והועלו בידי הממסד הציוני משיקולי תועלת.[22] שני הנרטיבים האלה מבוססים על אג'נדות שונות ולא על מחקר היסטורי פרטני, ולפיכך אינם מספקים הסבר ממצה לשאלת המחקר.

עד כה התמקד המחקר ההיסטורי בעליית 'על כנפי נשרים', בעיקר בהיבטים הארגוניים של המבצע, כלומר בחלקם של הבריטים, הסוכנות היהודית והג'וינט, שלא היו מעורבים

17 Shelomo Dov Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*, Schoken Books, New York 1955; idem, *From the Land of Sheba; Tales of the Jews of Yemen*, Schoken Books, New York 1973; Reuben Aharoni, *Yemenite Jewry: Origins, Culture, and Literature*, Indiana University Press, Bloomington 1986; Herbert S. Lewis, *After the Eagle Landed: The Yemenites of Israel*, Westview Press, Boulder, CO 1989; Parfitt, *The Road*

18 Bernard Lewis, *The Jews of Islam: Updated Edition*, Princeton University Press, Princeton 2014; Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1979; Mark R. Cohen, 'The Jews Under Islam: From the Rise of Islam to Sabbatai Zevi', in: Lawrence V. Berman et al., *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies, Anti-defamation League of B'nai B'rith*, New York 1976, pp. 169-229. הודפס מחדש עם נספח בתוך: *Princeton Near East Papers*, 32 (1981), pp. 169-238. על היהודים בארצות האסלאם ראו:

19 Mark R. Cohen, 'The Neo-Lachrymose Conception of Jewish-Arab History', *Tikkun*, 6, 3 (1991), pp. 55-60; Norman Stillman, 'Myth, Countermyth and Distortion', Ibid., pp. 60-64; Ariel, *Jewish-Muslim Relations*, pp. 7-30. ראו בהרחבה:

20 Ella Shohat, 'Rupture and Return: Zionist Discourse and the Study of Arab Jews', *Social Text*, 21, 2 (Summer 2003), pp. 49-74; Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religious and Ethnicity*, Stanford University Press, Stanford 2006. נרטיבים אלה אינם פרטניים למקום או לזמן ומתבססים על אג'נדות ועל תאוריות מתחום מדעי החברה, ולא על מחקר היסטורי.

21 מאיר־גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן**, עמ' 272-275.

22 Ella Shohat, 'Sepharadim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims', *Social Text*, 19, 20 (Fall 1988), pp. 1-35

בתהליך היציאה מתימן,[23] ואילו סיפורם של העולים עצמם כלל לא נחקר, בין השאר בשל דלותם של מסמכי ארכיון מהזירה התימנית.

במאמר זה אני מחדשת ברבדים שונים: אני מגדירה שאלת מחקר שלא הודגשה עד כה במחקר הקיים, ומציגה טענה חדשה שלפיה התערערות הרגשת הביטחון של יהודי תימן הייתה זרז מכריע ליציאת ההמונים הבהולה, שאף היו בה אלמנטים של בריחה. על בסיס מחקר היסטורי קלאסי אבחן לראשונה את סיפורם של העולים עצמם ואת מכלול האירועים שהתרחשו בתימן בשנה וחצי שקדמו לתחילת ההגירה ואת השפעתם על רגשות היהודים, על תנאי מחייתם ועל הרגשת הביטחון שלהם.

בכתיבת מאמר זה נסמכתי על שלל עדויות: מכתבים שכתבו יהודי תימן בזמן אמת, ספרי זיכרונות של עולי תימן, שליחי עלייה ועסקנים יוצאי תימן וכתביהם וספריהם של עמרם קרח ושל יחיאל חבשוש.[24] לאחר קריאה ובחינה ביקורתית הצלבתי את העדויות עם ספרות המחקר הקיימת. באמצעות שילוב זה אני מאירה פרטים שעד כה נזנחו ומציגה בפעם הראשונה שחזור מקיף של האירועים ושל הלכי הרוח שהובילו ליציאה הייחודית מתימן. אין אני מבקשת להכריע במאמר אם אכן נשקפה סכנה אובייקטיבית לביטחון היהודים, אלא לבסס את הטענה שיהודי תימן האמינו בקיומה של סכנה כזו ותפיסת איום זו היא שהניעה אותם להגירה.

עיצוב המחקר הושפע מהקשר כתיבתו – זמן קצר לאחר אירועי 7 באוקטובר 2023. שבר קשה שרר באותה עת בציבוריות הישראלית, ובהשפעתו קראתי קריאה חדשה את עדויות יהודי תימן מתוך הקשבה להלכי הרוח העולים מהן לנוכח קריסת הסדר המוכר שחוו היהודים בתימן זמן קצר לפני הגירתם. הקשר זה חידד רגישות פרשנית והאיר ממדים רגשיים וקוגניטיביים שנותרו בעבר בשולי הדיון. את כיוון המחקר חיזקו הערותיו של טובי כי 'לא ניתנה הדעת במידה הראויה' להשפעות השליליות שהיו להחלטת האו"ם על תכנית החלוקה בכ"ט בנובמבר 1947 ולהכרזה על הקמת מדינת ישראל ב־15 במאי 1948 על יחסי יהודים-מוסלמים בתימן;[25] וכן 'מאורעות 1948 [...] גרמו לזעזוע עמוק בלב יהודי תימן כולם'; ו'ביחוד נתערער ביטחונם' בשל חולשתו של האימאם אחמד להגן על היהודים[26] – וגם הערתו של ענזי: 'לאחר רציחתו של האימאם יחיא בפברואר 1948 והקמת מדינת ישראל, גברה ההגירה. יהודי תימן חשו לא בטוחים במקום מושבם עקב מות האימאם שהגן עליהם ועקב התעוררות אנטי־יהודית במקומות שונים [...] וכתוצאה מכך עזבו כל יהודי צנעא בשנים 1949–1950'.[27]

23 מאיר־גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן**, עמ' 122–123.

24 עמרם קרח, **סערת תימן**, יחיא עמרם קרח ומוסד הרב קוק, ירושלים 1954; יחיאל חבשוש, **משפחת חבשוש**, א, הוצאת המחבר, תל אביב 1985. משפחת חבשוש הייתה משפחת סוחרים ובנקאים אמידה ובעלת קשרים בתימן ובארץ ישראל.

25 טובי, **יהדות תימן**, עמ' 163.

26 טובי אינו מבסס או מפרט את קביעותיו. שם, עמ' 164.

27 ענזי אינו מבסס או מפרט את קביעתו. מנשה ענזי, **הצנעאנים: יהודים בתימן המוסלמית: 1872–1950**, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2021, עמ' 40.

אפתח בסקירה תמציתית של יחסי היהודים והמוסלמים בתימן, ואחרי כן אסקור את אירועי הפוגרום בעדן ואת השפעתם על יהודי תימן; הקשרים אלה נחוצים לקידום הדיון. בהמשך הדברים אבחן, בסדר כרונולוגי, את האירועים שקדמו ליציאה מתימן ואת השפעתם המצטברת על זירוז היהודים להגירה.

יחסי יהודים-מוסלמים בתימן

במשך הדורות היו יהודי תימן נתונים תכופות לעוינות מתמשכת, לרדיפות, להתפרצויות אלימות ולקנאות דתית, ואלה גרמו להם סבל ונצרבו בזיכרון הקולקטיבי. עם זאת, הם נהנו לעתים גם מתקופות של יציבות יחסית. בחינה היסטורית של יחסי יהודים-מוסלמים בתימן והשפעתם על מעמדם ועל ביטחונם של היהודים חיונית להבנת הגורמים שזירזו את יציאת היהודים הבהולה בשלהי שנות הארבעים של המאה ה־20.

מאז עליית האסלאם בתימן התבססו יחסי המיעוט היהודי והרוב המוסלמי על הבחנה דתית חדה ועל טינה כלפי היהודים על סירובם לקבל עליהם את דת האסלאם.[28] כמעט תמיד היו היהודים כפופים לשלטון זידי, אשר הגדירם בני חסות נחותים (ד'ימים). מעמד זה העניק ליהודים חופש דת והגנה על גופם ועל רכושם בתמורה להכרה בעליונות המוסלמים, תשלום מס הג'זיה וציות לתקנות הפליה לרעה והשפלה, ובפועל שיקף נחיתות משפטית ותלות עמוקה בשלטון.[29] עם זאת, בין יהודים למוסלמים התקיימו לעתים יחסי תלות הדדית וקרבה מסוימת: הערכה לידע הדתי והלשוני של היהודים, ייחוס כוחות מאגיים לתפילתם[30] ותפיסות עולם עממיות משותפות, כגון אמונה בשדים ובמאגיה.[31] נוסף על כך, היהודים עסקו ברוב המלאכות, והמוסלמים נזקקו להם, ולעתים בזכות קשרי הכלכלה התפתחה גם ידידות.[32] בכפרי הפריפריה, בעיקר בצפון תימן, זכו לעתים היהודים להגנת החסות השבטית – מג'אורה (mujawarah), שכנות, או ג'ואר (jiwar) – שהתבססה

28 משה צדוק, 'היחסים בין היהודים והערבים בתימן', בתוך: ישראל ישעיהו ויוסף טובי (עורכים), **יהדות תימן: פרקי מחקר ועיון**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשל"ב, עמ' קמז-קמח.

29 מס הג'זיה – מס גולגולת שהוטל על נתינים לא מוסלמים – בוטל בתקופה העות'מאנית, אך תקנות ההפליה לרעה נשארו. לאחר עליית האימאם יחיא חויבו היהודים שוב במס הג'זיה. ראו בהרחבה: טובי, **יהדות תימן**, עמ' 31-35, 124-128, 143-154, 289-292; יוסף קאפח, **הליכות תימן**, מכון בן־צבי, ירושלים תשכ"ג, עמ' 290-292; מאיר־גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן**, עמ' 46, 50; Kerstin Hünefeld, 'The Imām is Responsible for Me Before God! – The Dimension of Protection (Dhimma) Granted by Imām Yaḥyā to the Jews of Yemen', in: Ayelet Oettinger and Danny Bar-Maoz (eds.), *Mittuv Yosef: Yosef Tobi Jubilee Volume, The Jews of Yemen: History and Culture*, 2, University of Haifa, Haifa 2011.

30 Parfitt, *The Road*, pp. 90-93

31 כרמלה אבדר, 'הרהורים על טקסטים מָאגיים בתכשיטים ובקמיעות של נשים וילדים יהודים מתימן ומחבאן', **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי**, לב (2019), עמ' 89-143.

32 צדוק, 'היחסים', עמ' קנה-קנח.

על יחסי שכנות, ולא על היררכיה דתית שבבסיסה היבטים של הפליה לרעה והשפלה,[33] ונהגו לעתים על פי החוק והמנהגים השבטיים, ולא על פי דיני ההלכה היהודית.[34] עם זאת, החסות השבטית הייתה מקומית ושבירית, ולא מנעה אלימות כלפי יהודים שלא חסו תחת הגנת השבט. בתימן שרר מתח גדול בין כפריים (מוסלמים) לעירוניים (יהודים ומוסלמים), וזה בא לידי ביטוי בפשיטות שוד (טמעות) תכופות של שבטי הצפון על צנעא במשך השנים. בפשיטות אלה נהגו הכפריים לתקוף תחילה את השכונה היהודית – קאע אל יהוד – חסרת המגן אשר נמצאה מחוץ לחומות, לשדוד, לאנוס ולרצוח באכזריות את תושביה היהודים. פשיטות השוד נצרבו בזיכרון הקולקטיבי של יהודי תימן, הידועה מהן – טמעת בכיל – התרחשה בשנת 1818.[35]

באזורים שהיו כפופים לשלטון המרכזי, בעיקר בצנעא, רבתה הקנאות הדתית, ולפיכך רווחו בה נוהגי התעמרות, השפלה והתנכלויות,[36] תוך כדי ניצול העובדה שהיהודים היו מנועים מלהגן על עצמם.[37] היהודים הודרו מעמדות כוח והשפעה, נאסר עליהם לשאת נשק, וכאמור, הם היו חסרי יכולת להגן על עצמם.[38] משנכשל השלטון בהגנה על היהודים או פגע בהם במכוון, הם שילמו מחיר כבד בסבל ובקורבנות.[39]

תודעת הגלות המשתקפת בשירת יהודי תימן מבטאת רגשות השפלה, ניכור וטינה כלפי תימן ואנשיה.[40] שלום שבזי, גדול משוררי תימן, תיאר את הקיום היהודי בתימן כמצב של כלימה וביזיון שנבע מעצם הישיבה בקרב העם התימני, הנחשב פראי. המצב שבני ישמעאל, בן הגר השפחה, נוהגים בשחצנות כלפי עם ה', בן גבירתם, ייצג בעיניו את מרירות הגלות.[41] רגש הטינה השתקף גם בנוסח כתיבת המכתבים אשר צורף בהם לשם

33 יוסף יובל טובי, 'יחסי יהודים-מוסלמים באזורים השבטיים בצפון תימן', **תימא**, ט (תשס"ו), עמ' 112-132; הנ"ל, **יהדות תימן**, עמ' 35-36; Isaac Hollander, *Jews and Muslims in Lower Yemen: A Study in Protection and Restraint 1918-1949*, Brill, Leiden 2005.

34 בת־ציון עראקי קלורמן, '"אנו והפראים" – יהודים ומוסלמים בתימן השבטית ובארץ ישראל', **זמנים: רבעון להיסטוריה**, 92 (סתיו 2005), עמ' 54-61.

35 טובי **יהדות תימן**, עמ' 118-119.

36 צדוק, 'היחסים', עמ' קמז, קנג; ענזי, **הצנעאנים**, עמ' 68; טובי, שם, נספח כג: תזכיר משנת 1935 על מצב היהודים בתימן, עמ' 289-290.

37 על גרימת נזק למוסלמי בידי יהודי הושת עונש חמור, יהודי היה פסול לעדות, ומוסלמי לא העיד לטובת יהודי בעניינים כאלה. ראו: צדוק, שם, עמ' קנג.

38 רנטה מייסנר, 'מעמדם המשפטי של היהודים בדרום תימן: החיים הסוציו־פוליטיים וחיי היום יום של היהודים תחת שלטון שבטי', בתוך: יוסף יובל טובי ואהרן גימאני (עורכים), **יהדות תימן: זהות ומורשת**, מכון בן־צבי, יד יצחק בן־צבי, האוניברסיטה העברית בירושלים ומרכז דהאן, אוניברסיטת בר־אילן, ירושלים תשע"ט, עמ' *7-*36 בחלק באנגלית; טובי, 'יחסי יהודים-מוסלמים', עמ' 121.

39 ראו לדוגמה אירועי גלות מוזע: טובי, **יהדות תימן**, עמ' 99-101, 253.

40 רצון הלוי – בעל טור קבוע 'שירת ישראל בתימן' בביטאון **אפיקים** וחוקר מוערך של שירת תימן. ראו לדוגמה: **אפיקים**, ב (17.2.1965), עמ' 6; שם, ג (13.4.1965), עמ' 6.

41 הנ"ל, שם, י (30.3.1966), עמ' 6; שם, יא-יב (1.6.1966), עמ' 8; יוסף יובל טובי, 'שלום בן יוסף שבזי: חייו, יצירתו ודמותו בראי שירתו', **דחק – כתב עת לספרות טובה**, ה (2015), עמ' 53-71;

'תימן' הקיצור תחו"ת ('תחרוב ותשמם'), לצד וירושת"ו ('וירושלים תבני ותשתכלל').[42] יסודות רגשיים אלו שימשו רקע תודעתי שהשפיע על פרשנות היהודים את אירועי המשבר בתקופה שקדמה להגירה.

בימי שלטונו של האימאם יחיא (1903-1948, בכפוף לשלטון העות'מאנים עד 1918) נהנו היהודים מביטחון יחסי בזכות הגנתו הנחרצת. זו נבעה מאמונתו הדתית ושימשה עבורו כלי פוליטי להפגנת סמכותו מול יריביו: טוענים לכתר משכבת הסאדה, שבטים שלא קיבלו את מרותו ואופוזיציה משכילה. מתנגדיו השתמשו ביחסו הטוב ליהודים ככלי לנגח אותו, והוא – בהצלחתו להגן על היהודים – הוכיח את כוחו ואת שליטתו, ולפיכך ראו בו היהודים את מגינם.[43] אולם במחצית השנייה של שנות הארבעים החלה יציבות משטרו של האימאם להתערער: בריאותו המידרדרת עוררה מאבקי ירושה פנימיים בין בניו הרבים מנשותיו השונות, והצטרפות תימן לליגה הערבית (1945) הגבירה את הפוליטיזציה של הסכסוך היהודי-ערבי. לכך נוסף ניסיון הפיכה כושל נגד האימאם (1946) שיזם בנו הנסיך איברהים ושלאחריו נמלט לעדן. בעדן ייסד הנסיך ביטאון, **צות אלימן** (קול תימן), וזה פרסם הסתה מתמשכת נגד האימאם ונגד היהודים והופץ בשנים שאחרי כן בסתר במרכזי הערים ובקרב ראשי השבטים במרכז המדינה. שני בנים אחרים של האימאם נעצרו עוד קודם לכן, וגל מעצרים שטף את תעז ואת צנעא. באותה עת מימנה משפחתו של עבדאללה אלוזיר, יועץ האימאם, הקמת תאי מחתרת של מפלגת החופשיים בכוונה לחתור תחת האימאם.[44] אם לא די בכך, באותו הזמן פקד את תימן משבר כלכלי חמור, שנבע מבצורת, והוסיף לערעור הסדר הקיים ולפגיעה באוכלוסייה. באותה תקופה נדדו יהודים רבים מהכפרים לערים, רעבו ללחם וקיבצו נדבות ברחובות;[45] יהודים אחרים היגרו לעדן ולעיירה שיח' עות'מאן הסמוכה לה.[46]

רצון הלוי, **שירת ישראל בתימן: ממבחר השירה השבזית־תימנית**, מכון משנת הרמב"ם, קריית אונו תשנ"ח-תשס"ג; יוסף טובי, 'שלום בן יוסף שבזי – האיש ויצירתו', מבוא, בתוך: הנ"ל ופלטיאל גיאת (עורכים), **שלום שבזי שירים**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2012, עמ' 7-21.

42 ז'אן־ז'ק ברבי, 'על קליטתם של עולי תימן בישראל', **תימא**, יח (תשפ"א), עמ' 99.

43 ענזי, **הצנעאנים**, עמ' 30, 36-37; צדוק, 'היחסים', עמ' קמט, קנח-קסא; על המניעים הכלכליים בבסיס מדיניות האימאם ראו: טובי, **יהדות תימן**, עמ' 150-151.

44 מרדכי יצהרי, **הייתי בן עריובה בתימן**, אדמור, ראש העין 1989, עמ' 18; על בניו האחרים של האימאם שנעצרו ועל מצב הממלכה ראו: תקציר מודיעין עדן לשנת 1944, הארכיונים הלאומיים הבריטיים (להלן: BNA), CO 725/86; Schechtman, 'The Repatriation', p. 217.

45 יוסף בן שלום קרח, 'אגרת מרורים', בתוך: יוסף שלום חבארה, **בתלאות תימן וירושלים**, הוצאת המחבר, ירושלים תש"ל, עמ' 207-209.

46 מאיר־גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן**, עמ' 77; חיים צדוק, **באוהלי תימן**, הוצאת המחבר, תל אביב 1980. על המצב בתימן ראו עמ' 261, 275-280, 317-319.

דצמבר 1947: הפוגרום בעדן – תמרור אזהרה ליהודי תימן

בחלק זה אברר את הקשרו הרחב של הפוגרום שהתרחש בעדן ואת השפעתו והשלכותיו על יהודי תימן.[47]

בעקבות החלטת האומות המאוחדות בכ"ט בנובמבר 1947 פרצו מהומות אנטי־יהודיות ברחבי העולם הערבי. על רקע זה ובשילוב מחאה על מדיניותו של השלטון הבריטי בארץ ישראל הוכרזה בעדן שביתת הזדהות כללית עם ערביי פלשתינה מ־2 בדצמבר 1947. עוד בערב הראשון לשביתה פרצו מהומות קשות; אלה התפתחו לפוגרום אכזרי שנמשך עד 5 בדצמבר, ובו נרצחו בעדן ובשיח' עות'מאן כ־91 יהודים (שש גופות נוספות, קרוב לוודאי של יהודים, לא זוהו), כ־120 יהודים נפצעו, ורכוש פרטי וקהילתי רב נשרף ונבזז.[48]

הפוגרום לא היה אירוע מקומי מנותק – ביקור שליח המופתי אמין אל־חוסייני בעדן לצד הסתה אנטי־יהודית נרחבת שהופצה באמצעות שידורי רדיו בבתי הקפה הלהיטו את ההמון בעדן ובמרחב הערבי כולו.[49] על הקשרו הרחב של הפוגרום כתב יוסף בן שלום קרח, מנכבדי קהילת צנעא: 'ויהי בשנת ה'תש"ח, שבר על שבר נקרא כי שודדה כל הארץ (ירמיה ה, כ) מעת נשמעה חלוקת הארץ קנאה נתעוררה עלינו בין האומות, ומחודש כסלו החל השוד והשבי וההרג בעיר עדן על היהודים אשר שם, והרוח משם עברה לצנעא. ובחמלת ה' עלינו, הגדיל חסדו עמנו כל עוד המלך הרחמן והחסיד האימאם יחיא בחיים'.[50] ישראל ישעיהו תיאר מאוחר יותר:

> קול הקמת המדינה היה ליהודי־תימן לא רק קול תרועה ובשורה, אלא גם קול מחריד ומהלך אימים. פחד פחדו שמא בשל הקמת מדינת־ישראל תבואם רעה [...] לנגד עיניהם עמדו הפרעות שפרעו ערביי עדן ביהודים מיד לאחר החלטת או"ם, על אף שהשלטון בעדן הוא בריטי. ולפיכך, נשאו קל וחומר בעצמם: אם הללו הגיעו למה שהגיעו – אנו לא כל שכן. האימה והפחד גברו שבעתיים כאשר באותו פרק זמן נרצח האימאם יחיא הזקן וזמן מה השתרר תוהו ובוהו, שסיכן במישרין את חיי היהודים.[51]

47 אירועי תימן מוזכרים בחלק זה בתמציתיות, אך יידונו בהרחבה בהמשך המאמר.

48 106 מתוך 170 בתי המסחר היהודיים נבזזו במלואם, שמונה אחרים נבזזו חלקית, ונשרפו שלושים בתי יהודים, שני בתי ספר וגם מכוניות של יהודים. ראו: Joseph Schechtman, 'The Jews of Aden', *Jewish Social Studies*, 13 (1951), p. 140; באותה עת חיו באזור עדן כ־8,550 יהודים, כ־2,400 מהם שהו במחנה חאשד. ראו פירוט בתוך: Idem, 'The Repatriation', pp. 214-215. בשיח' עות'מאן נשרפו, ניזוקו או נבזזו 73 בתים, 15 חנויות, 66 בקתות, בית כנסת ובית ספר קטן, ונבזז ונשרף בית משרפות יין שרוף. ראו: ראובן אהרוני, **יהודי עדן: קהילה שהיתה**, תל אביב תשס"ז, עמ' 311.

49 על אירועי הפוגרום ראו בהרחבה: שם, עמ' 311-325; Parfitt, *The Road*, pp. 165-167; Schechtman, 'The Jews of Aden', pp. 137-138, 140; Colonial no. 233, Report of the Commission of Enquiry into the Disturbances in Aden in December 1947, His Majesty's Stationary Office, London 1948.

50 רשימותיו של הרב יוסף קרח. לקוח מתוך: אהרן גימאני, 'ההנהגה היהודית בצנעא עם חיסול גולת תימן', **מקדם ומים**, ז (2000), עמ' 186. להרחבה ראו: שם, עמ' 185-216.

51 ישראל ישעיהו, במבוא לספרו של יוסף צדוק, **בסערות תימן**, עמ' טז.

יהודי תימן ראו בהגנתו של האימאם יחיא חיץ בפני התפשטות האלימות, ולאחר הרצחו הדליק הפוגרום בעדן נורות אזהרה והעלה חשש מפני הישנות הפגיעות בתימן. חששות אלה נשענו על קווי דמיון בין הנסיבות והגורמים לאירועי עדן לגורמי האיום והסיכון הפוטנציאליים שנוצרו בתימן לאחר רצח האימאם. קריסת מנגנוני הביטחון של הממשל הבריטי בעדן המחישה כי הגנה מצד השלטון, גם כזו הנחשבת יציבה, עלולה להתפוגג בשעת משבר. יהודי תימן, כמו יהודי עדן, היו חסרי יכולת הגנה עצמית ותלויים תלות מוחלטת בהגנת השלטון, משום כך אובדן חסותו הנחרצת של האימאם עוררה בהם חרדה עמוקה. חששם לא שכך גם לאחר עליית האימאם אחמד לשלטון שכן תחת שלטונו גברו האיומים לביטחונם ובו בזמן נחלשה והצטמצמה הגנת החסות שהעניק ליהודים. נוסף על כך, לאחר כישלון המשטרה בבלימת האלימות בעדן שלח הממשל הבריטי את חיילי ה־APL (Aden Protectorate Levies) להשבת הסדר הציבורי על כנו. חיילים אלה היו מוסלמים בני השבטים הלוחמים, הם לא הוכשרו לטפל במהומות בין יהודים למוסלמים, והיו מהם שאף הזדהו עם הפורעים, ובמקום להגן על היהודים הצטרפו לפוגעים בהם. אירועי ירי יזום לתוך בתי מגורים של יהודים, הצתת בתים פרטיים על יושביהם, ירי ביהודים הנמלטים מהלהבות, תקיפת יהודים ברחובות, שריפת מוסדות הקהילה – בתי ספר, בתי כנסת, בית ההקדש על יושביו, בתי מסחר וחנויות ובזיזתם – כל אלה התרחשו בעדן בהשתתפות פעילה של חיילים ובחסותם.[52]

בהמשך המאמר אראה כי אירועים דומים, אם כי פחותים בחומרתם, התרחשו בתימן בשנת 1948, בעת שההמון, חיילים מצבאו של האימאם אחמד, כפריי הסביבה ושכניהם המוסלמים של יהודי צנעא נקטו באלימות כלפי היהודים. יתרה מזו, אלימות ההמון בעדן שירתה גם אג'נדה פוליטית וביטאה התנגדות לשלטון הבריטי ומחאה על מדיניותו בפלשתינה. גורמים לאומניים בעדן התסיסו מהגרי עבודה (coolies) שהגיעו מתימן ומשטחי החסות, חיו בתנאים קשים והיו נוחים להשפעה, ותיעלו את תסכולם לזעם כלפי הקהילה היהודית.[53] כך גם בתימן בשנת 1948 סיפק המשבר קרקע פורייה למתנגדים לשלטון האימאם להתססת הרוחות ולהסלמת האווירה באמצעות הסתה שזיהתה את היהודים עם הציונות וכגיס חמישי ותיעלה את זעם ההמון נגדם. בשל זרמי העומק וחוסר היציבות המשטרי בתימן הדליק הפוגרום שהתרחש זה לא מכבר בעדן נורות אזהרה ועיצב

52 ראו בהרחבה: אהרוני, **יהודי עדן**, עמ' 121-138, 311-322; שואת יהודי עדן – דו"ח שליח הסוכנות עובדיה טוביה, 13.12.1947, הארכיון הציוני המרכזי (להלן: אצ"מ), S86/5293; Parfitt, *The Road*, pp. 166-167; מיומנו האישי של נסים עוץ דחביש על הפרעות בעדן, בתוך: גמליאלי, **תימן**, עמ' 234-242; Colonial no. 233, Report of the Commission of Enquiry into Disturbances in Aden in December 1947, His Majesty's Stationary Office, London 1948; בכוח ה־APL היו 1,800 חיילים בקירוב, והוא פעל בדרך כלל בשטחי החסות. Shechtman, 'The Jews of Aden', p. 139.

53 אהרוני, **יהודי עדן**, עמ' 317-318; Report of the Commission of Enquiry into Disturbances in Aden in December 1947, His Majesty's Stationary Office, London 1948 pp. 5-6; Schechtman, Ibid.

את הרגשת הסיכון והאיום של יהודי תימן, בייחוד לאחר רצח האימאם, ובו בזמן הוא שימש מקור השראה ודגם לחיקוי להמון המוסת בצנעא.[54]

פברואר 1948 – מארס 1949 אימה וחרדה בתימן

מרצח האימאם יחיא עד כיבוש צנעא ודיכוי ההפיכה – אמצע פברואר עד אמצע מארס 1948

רצח האימאם יחיא ב־17 בפברואר 1948 והתפתחויות פנים־תימניות הביאו לפגיעות קשות ביהודים בשנת 1948. בשנות שלטונו הגן האימאם בנחרצות על היהודים והם נהנו מביטחון יחסי.[55] בשכונת היהודים בצנעא שרר ביטחון בזכות מערך אבטחה, ובכללו חומת הפרדה, נקודת משטרה, שומרים בשערים, סיורי חיילים ונעילת השכונה בלילות.[56] רצח האימאם עורר ביהודים חרדה עמוקה. לדברי עמרם קרח, 'השמועה נפוצה. היהודים נדהמו ונבהלו, כל אחד רץ ונחבא, ובזווית ביתו מר בוכה וליבו דווה על האבדה הגדולה, ומה יהיה פרי מעשה זאת הנבלה',[57] ולדברי אשת עזר חבשוש 'הפחד והחרדה ממה שעלול לקרות הקיף את כל היהודים, שחיו בבטחה רבה בעידן שלטונו של האימאם יחיא'.[58]

לאחר הרצח בחרה אספת הדת בצנעא את עבדאללה אלוזיר לאימאם ובראשות ממשלתו הועמד סייף אל אסלאם איברהים, בנו השישי של האימאם יחיא, אשר נמלט לעדן לאחר כישלון ההפיכה שיזם נגד אביו (1946).[59] המהפכנים השתייכו לתנועת התימנים החופשיים, שנתמכה גם בידי גורמים חיצוניים, ובהם שליח תנועת האחים המוסלמים, שמרכזה היה בקאהיר.[60] בשל המצב החליטו ראשי קהילת יהודי צנעא לנקוט משנה זהירות במגעיהם עם המורדים, ובעלי האמצעים מיהרו להסתיר את רכושם היקר מחשש למתקפות שוד.[61]

באותה עת שרר ברחבי תימן כאוס שלטוני: מחוזות אחדים תמכו במורדים, אחרים

54 בנוגע להתנהלות ההמון בצנעא בדצמבר 1948 ראו את דברי אשת עזר חבשוש, ממנהיגי קהילת צנעא – הנקראת גם ברכה סאלם שריאן – בתוך: חבשוש, **משפחת חבשוש**, א, עמ' 519-520. **בנוגע לדגם לחיקוי ראו: שם, עמ' 520.**

55 קרח, **סערת תימן**, עמ' עב, עט, פא; חבשוש, שם, א, עמ' 432, 466-467; בת־ציון עראקי קלורמן, 'ההיסטוריוגרפיה של יהודי תימן, וגיוסה להבניית הזהות הלאומית', בתוך: יוסי דאהן הנרי וסרמן (עורכים), **להמציא אומה**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2006, עמ' 301.

56 ענזי, **הצנעאנים**, עמ' 67, 69-70.

57 קרח, **סערת תימן**, עמ' פג.

58 חבשוש, **משפחת חבשוש**, א, עמ' 493.

59 Schechtman, 'The Repatriation', p. 217

60 על תנועת האופוזיציה ראו: Kerstin Hunefeld, 'The 1948 Turmoil in Free Yemeni Movement Sanaa from the Viewpoint of Two Yemeni Jewish Sources', *Middle Eastern Studies*, 60, 2 (2024), p. 299, note 3.

61 חבשוש, **משפחת חבשוש**, א, עמ' 493, 498, 506, 515, 519; קרח, **סערת תימן**, עמ' פג.

ביורש העצר אחמד, והיו ששמרו על ניטרליות.[62] לוחמים משבטי הצפון נאספו לקריאת יורש העצר אחמד לנקום את דם האימאם,[63] ובשלב מוקדם תקפו את העיירה שבאם, שתושביה תמכו במורדים. מתקפה זו נועדה לדיכוי ההפיכה, אך גם למטרות שוד, לכן הותקפה גם שכונת היהודים, שהיו נאמנים לאימאם יחיא. המתקפה המפתיעה התרחשה בשבת – 'בעוד הלבבות רועדים והעשתונות תמהים, והנה קול משמיע צעקה ומצוקה [...] פרץ חיל הקנאות לתוך שכונת היהודים בעיר שבאם'[64] – ועוררה פחד רב בקרב היהודים. בתי מגורים, חנויות, בתי מסחר ובתי כנסת רבים נשדדו ונבזזו.[65] הרב סאלימן מלאחי, אב בית הדין ורבה של ד'מאר, ציין במכתבו לבני משפחת חבשוש כי גם קהילתו הייתה יעד לפגיעה, אך ההתקפה בוטלה ברגע האחרון.[66]

עשרה ימים לאחר רצח האימאם הטיל צבאו של אחמד מצור על צנעא,[67] 'כל השערים שערי צנעא וביר אל עזב ושכונת היהודים נסגרו בפני כל יוצא ובא [...] וקול יריות קנה רובה ותותחים לא פסקו לילה ויום בפנים ובחוץ, חיל ורעדה פחד ואימה בלב כל התושבים. היוקר הולך ומתוסף מיום אל יום [...] והעניים לא מצאו מזון ומחיה'.[68] הלחימה על החומה והמחסור הגובר בשכונה הנצורה החרידו את היהודים. המבנה הקהילתי של יהודי צנעא היה חלש והתבטא גם בהיעדר הנהגה מאורגנת ומוסדות רווחה כמו שהתקיימו בקהילות יהודיות בארצות אחרות.[69] בתחילת המצור חילקו משפחות אמידות לרעבים מנת דייסה אחת ליום ומעט לחם, אך ככל שהוא נמשך וגבר הקושי, כך צומצמה החלוקה או נמנעה, ו'דבר זה עוד החמיר את המצב'.[70] אשת עזר חבשוש תיארה: 'היינו שרויים בפחד מתמיד מה ילד יום. האנשים הזקנים שעברו או ידעו על תקופת המצור בשנת תרס"ה (1905) כנ"ל חששו מאד מפני התוצאות. בעיקר שמא ימשך המצור מסביב לצנעא ואז צפויה כליה לתושבי העיר, כבר נראו סימנים אודותיה מחוסר אספקה [...] אנשים היו מוכרים מיטלטליהם כדי להחיות נפשם. הרעב ומגפות הרעב ניסרו בחלל, והיו הנושא

62 'מצנעא עד "נָקִיל יַסלְח" היו הישובים בידי כוחות ההפיכה, "מַעבַּר" עברה לידי כוחות אחמד, דָמַאר היתה מהפכנית, יְרִים וְרַדַאע ניטרליות, תָּעִז וחוּדַיְדַה מהפכניות'. ראו: יצהרי, **הייתי בן ערובה בתימן**, עמ' 33. מרדכי יצהרי היה בנו של צאלח יצהרי, שהתגורר באותה עת בצנעא וניהל קשרים עם המורדים.

63 מן השבטים חאשד, ארחב, חמדאן, כ'ולאן, אלחדא, בלאד ואלגבל. ראו: קרח, **סערת תימן**, עמ' פג-פד.

64 שם, עמ' פד.

65 שם.

66 מכתבו של הרב סלימאן מלאחי מתאריך ד' עשרים לחודש אדר תש"ח, מתוך: חבשוש, **משפחת חבשוש**, א, עמ' 521.

67 לדברי יצהרי, קווי הטלגרף נותקו, מעברי הדרכים נחסמו, וכוחות לוחמים לא סדירים מאזורי הצפון החלו לנוע לצנעא. המורדים גייסו את הצעירים, חילקו נשק ושיגרו צבא סדיר להרחקת הפולשים. ראו: יצהרי, **הייתי בן ערובה בתימן**, עמ' 29-30.

68 קרח, **סערת תימן**, עמ' פד.

69 חיים צדוק, **באוהלי תימן**, עמ' 277-278; בהרחבה: מנשה ענזי, '"האחר" היהודי: יהודי צנעא אל מול הקהילות האחרות בתימן', בתוך: טובי וגימאני (עורכים), **יהדות תימן**, עמ' 132-133.

70 אשת עזר חבשוש. חבשוש, **משפחת חבשוש**, א, עמ' 495.

העיקרי'.[71] הרעב הגובר הציף את זיכרון המצור הטראומטי שצרו חיילי יחיא על צנעא בשנים 1903-1905 שהביא על פי אחת ההערכות למותם של כ־6,000 יהודים, אשר היו כ־80 אחוז מהקהילה היהודית בעיר.[72] נוסף על כך, מתנדבים שאומנו בידי מפקדים בריטים הגיעו לצנעא בטיסות מעדן והסתובבו ברחובות השכונה היהודית אוחזים רימוני יד והטילו אימה על היהודים.[73] בתקופת המצור היו נתונים יהודי צנעא לפיקוח הדוק של המורדים, אך עד להתבהרות הצד המנצח נמנעו בעקביות משיתוף פעולה עמם תוך כדי הקפדה שלא להצטייר כמתנגדים.[74]

כשלושה שבועות לאחר רצח האימאם נפרצה החומה, וזמן קצר אחרי כן תקפו חיילי האימאם את שכונת היהודים.[75] כמו בשבאם, כך גם בצנעא הותקפה ראשונה השכונה היהודית, אף שתושביה היהודים היו נאמנים לאימאם יחיא.[76] מתקפות השוד על שכונות היהודים היו ראיות ראשונות לחוסר שליטתו של אחמד בלוחמיו ולחולשת הגנת חסותו על היהודים. נוסף לכך, בתקופת שלטונו של האימאם יחיא נשמרו מצוות הדת וההסכמות שנגעו לאורח החיים הדתי, ומסיבה זו נמנעו המוסלמים מלהיכנס בשבת לשכונת היהודים. לפיכך, מתקפות השוד שהחלו בשבאם ובצנעא בשבת הפתיעו את היהודים והציפו זיכרון קולקטיבי טראומטי של מתקפות שוד שקרו בעבר בימי שבת או חג דוגמת אירועי טמעת בכיל, שהתרחשו בערב פסח.[77]

המתקפה על השכונה היהודית בצנעא עוררה אימה. לדברי קרח 'חיל גדול ועצום' שטף את צנעא ואת שכונת היהודים. כנופיות החיילים התפזרו בשוק וברחובות, רצחו שני יהודים, היכו אחרים, והפשיטו אנשים מבגדיהם. בתים פרטיים, בתי מסחר, בתי כנסת וכלי קודש נבזזו וכלי עבודה של בעלי מלאכה נשדדו. החיילים בזזו גם חנויות של מוסלמים, הסיעו את שללם על גמלים ובאוטומובילים לכפריהם, החריבו חנויות ומחסנים והציתו אותם באש.[78] לדברי יצהרי, לשכונה פרצו 'אלפים ששאגו ברחובות וירו לחלל. דלתות נפרצו ונעקרו מזוזות הבתים. חנויות נהרסו, חלונות רוסקו, ונהם דובים וקופים בדמות

71 שם, עמ' 497.

72 על אירועי 'חוזת אלנפר' ראו: טובי, **יהדות תימן**, עמ' 141; חבשוש, **משפחת חבשוש**, א, עמ' 494-495.

73 יצהרי, **הייתי בן ערובה בתימן**, עמ' 30-31. ייתכן כי היו מחיילי ה־APL.

74 חבשוש, **משפחת חבשוש**, א, עמ' 494-496, 499-500; גימאני, 'ההנהגה היהודית', עמ' 191-192; שם, נספח א: תעודה שכתב אחמד בן אחמד גאבר, מפקד הרובע היהודי בצנעא, עמ' 201-208.

75 קרח, **סערת תימן**, עמ' פד-פה, פח.

76 צלאח יצהרי היה קשור למורדים, למורת רוחם של מנהיגי הקהילה, שראו בכך סיכון. ראו: גימאני, 'ההנהגה היהודית', עמ' 188-189 ובכלל זה הערה 23.

77 לדברי אהרן צדוק, שגדל בצנעא, 'קיימת מעין הסכמה כללית, שאף־על־גב שאינה כתובה בשום חוק, הערבים מכבדים אותה מאד. על פי הסכמה זו אין היהודי נקרא למשפט, או לעדות, או לכל צורך אחר מצרכי המלכות בימי שבתות וחגים'. בתוך: לוי נחום יהודה, **מצפונות יהודי תימן**, אפיקים, תל אביב 1986, עמ' 94; ענזי, **הצנעאנים**, עמ' 85-86; טובי, **יהדות תימן**, עמ' 118-119.

78 קרח, **סערת תימן**, עמ' פד-פה; בהרחבה ראו: גימאני, 'ההנהגה היהודית', עמ' 188-190, 211-213; Hunefeld, 'The 1948 Turmoil', pp. 292-296.

בני אדם, הדהד בין סמטאות הבתים'.[79] מנצורה סיפר כי בשבת בבוקר פלשו לשכונה היהודית תושבי שכונת אלבלקה הסמוכה, עם פורעים משבט אלחדא. עבס ועלי, אחי האימאם אחמד, הורו להפסיק את השוד, וחיילי האימאם ניסו להדוף את התוקפים, אך הכדורים המשיכו לשרוק ברחובות. כ־300 יהודים מכל רחבי השכונה הסתופפו בכניסה לשוק בבכי ובפחד גדול.[80] לדבריו 'היהודים בצנעא לא ידעו ימים קשים כאלה כתוצאה מחוסר הביטחון, מחסור קשה במזון ויוקר השערים'.[81] אשת עזר חבשוש תיארה: 'היהודים ברחו מהרחובות כי לא רצו להתערב במלחמה שבין שני הצדדים [...] חיילי האימאם פרצו בכל צד [...] התפרצותם הייתה כדי לשדוד ולבוז בז! וכל קבוצה רצתה להקדים את חברתה, כדי לזכות בנתח גדול יותר מהשלל [...] תושבי שכונת אלבלקה, שרוב תושביה היו רוצחים, גנבים, שודדים, חלאת אדם, הפכו לחלוצי הביזה ברובע היהודי, כי הם הכירו את האנשים, וידעו מצבם'.[82] היהודים הכירו את שגרת פשיטות השוד והאמידים שבהם הסתירו בעוד מועד את רכושם היקר, אך שאר רכושם ומטלטליהם נבזזו.[83] משפחת עזר חבשוש נשדדה באותו היום בשלושה גלים, וביתה רוקן מכל תכולתו: תחילה בידי חיילי האימאם, אחרי כן בידי אנשי השכונות אלבלקה ואלבונייה, ולבסוף בידי כפריי הסביבה.[84] אשת עזר חבשוש סיפרה: 'בשעה הזאת נזכרתי בכעס על בעלי שביקשתי שנעזוב את תימן וניסע לארץ ישראל. כי רוב המשפחה כבר שם והוא סירב מסיבות שונות. כי אז הייתי אני והוא והילדות ניצולים ממחזות־אימים אלה'.[85] עדותה מלמדת כי בתקופה שקדמה לאירועים הקשים היה רעיון העלייה בעיני בעלה לא נחוץ, אך בשל המצוקות שחוותה משפחתה היא ראתה בעלייה פתרון. יוסף בן שלום קרח כתב ליוסף חבארה[86] בירושלים על מתקפת השוד בצנעא; הוא תיאר את ההרס הכלכלי והבהלה שהיא עוררה ובירר על אודות אפשרויות העלייה. במכתבו ביטא קרח תפיסה, המופיעה כמוטיב חוזר בשירת תימן, שלפיה היהודים יושבים בארץ אויבים ותקוותם לישועה מתגלמת ברעיון העלייה לארץ ישראל. בראי אמונתו הדתית, חטאי היהודים הם שהביאו למצוקה הגדולה, ומשום כך עליהם להרבות בתפילות לאל שישחררם במהרה מייסוריהם ויעלה אותם לארץ ישראל. לדברי יוסף חבארה, לאחר קבלת המכתב (באפריל 1948) יזמו נכבדי העדה התימנית פגישה עם יושב ראש הוועד הלאומי יצחק בן־צבי; זה השתומם למשמע תוכנו וציין כי

79 יצהרי, **הייתי בן ערובה בתימן**, עמ' 42-45.

80 מנצורה, **עליית מרבד הקסמים**, עמ' 42-46.

81 שם, עמ' 49.

82 דברי אשת עזר חבשוש, בתוך: חבשוש, **משפחת חבשוש**, א, עמ' 506. לתיאור השוד ראו גם: יצהרי, **הייתי בן ערובה בתימן**, עמ' 44.

83 חבשוש, שם; יצהרי, שם, עמ' 44-45.

84 חבשוש, שם, א, עמ' 506-508, 515.

85 שם, עמ' 507. ראו בעמ' 515 עדות זו בניסוח שונה מעט.

86 חבארה, עסקן ממוצא תימני שחי בירושלים, היה מחובר לאישים בקהילה היהודית בתימן ובארץ, עסק בגיוס תרומות מטעם האגודה 'עזרה לאחים' ובקידום תמיכה ביהודי תימן. למכתב המלא ראו: חבארה, **בתלאות תימן וירושלים**, עמ' 213-214.

הג'וינט והמוסדות הלאומיים 'לא קיבלו שום ידיעה מנציגיהם בעדן'.[87] אפיזודה זו מעוררת את השאלה עד כמה היו מארגני העלייה ערים למצוקת יהודי צנעא בזמן אמת.

מתקפת חיילי אחמד על השכונות המוסלמיות בצנעא נמשכה עוד כשבוע ימים. לדברי יצהרי, היא זרעה הרס בעיר כולה. ראשי העם נאסרו, בתיהם נשדדו, ארמונות פאר נהרסו, העיר הייתה לתל חורבות, וגופות מאות חללים, אשר רובם נרצחו בשעה שנאנסו נשותיהם ובנותיהם, היו מושלכות בצדי הדרכים.[88] עמרם קרח כתב:

> תושבי צנעא, מוסלמים ויהודים, עטופים כאבלים בבלויי בגדים סובבים ברחובות וחורבות שוממות, ולאן יפנו לעזרה לשבור את רעבונם ולתת להם כסות וכלי בית למלא חסרונם [...] המצב קשה וחמור. בעלי אומניות בטלים כי נשדדו כלי אומנותם ואין בידם לקנות חליפיהם ודורש אין לעבודה ומשכורת. הסוחרים ננעלו בפניהם שערי מזונות כי המסחר שלטה בו יד השודדים המוכרים סחורות בשערים נמוכים [...] ומיום אל יום השערים יורדים. חשכה גדולה ומפלה עצומה ירדה על העיר צנעא ותושביה בכלל ועל היהודים בפרט.[89]

לפי תיאורו של מנצורה, בצנעא שרר 'תוהו ובוהו', ותושביה היו 'שרויים בפחד ובצער מחמת ההרג, השוד והביזה שהיו בכל חלקי העיר [...] הפחד ניבט מעיני כל [...] סגירת החנויות והמסחר מפחד ומחוסר סחורה השאירה את העיר כשממה בלב מדבר'. הוא ציין: 'אחינו כל בית ישראל היו בבהלה יתרה מעצם היותם מחוסרי הגנה ואין בידם אלא להתכנס בבתי הכנסת ערב ובוקר, להפנות את ליבם ודמעותיהם לפני אבינו שבשמים שיציל את עמו ישראל ממצוקותיו וממציקיו ויזכה לעלות לארץ אבותיהם'.[90]

בפרק זמן של כארבעה שבועות, מרצח האימאם יחיא עד שוך האלימות בצנעא, היו יהודי תימן נטולי הגנה וחוו פגיעות קשות בגוף וברכוש, מחסור ומחלות, ואלה עוררו בקרבם זעזוע, חרדה וחוסר ודאות והציפו זיכרונות עבר טראומטיים. בד בבד, כישלון יורש העצר אחמד בבלימת מתקפות חייליו על השכונות היהודיות בשבאם ובצנעא חשף את חולשת הגנתו על היהודים. המצוקה הגדולה בקרב היהודים תיקפה מחדש תפיסות מושרשות קולקטיביות שלפיהן הייתה תימן מרחב עוין, ולפיכך, כמנהגם מדורי דורות, התפללו היהודים להצלה ולעלייה מהירה לארץ ישראל.

87 שם, עמ' 214.
88 יצהרי, **הייתי בן ערובה בתימן**, עמ' 47.
89 קרח, **סערת תימן**, עמ' פו.
90 מנצורה, **עליית מרבד הקסמים**, עמ' 53.

שלטון אימים ועלילת דם: אמצע מארס-סוף דצמבר 1948

ממשלת המורדים כשלה לאחר כשלושה שבועות, אך חוסר יציבות המשטר נמשך גם לאחר עליית האימאם אחמד לשלטון. בתקופה שאחרי כן התמקדו האימאם,[91] ממקום מושבו בתעז, ואחיו הנסיך חסן, אשר מונה למושל צנעא והיה נוקשה ועוין ביחסו ליהודים,[92] בהשלטת שלטון אימים ובטיהור מתנגדים. המורד אלוזיר ושריו נשפטו בעיר חגה, נידונו למוות, וראשם הותז בעריפה. עמרם קרח תיאר: 'הובילו לצנעא את ארבעת ראשיהם הגזוזות והוקיעום בחלונות גבוהות ברחוב שדארה לעין כל רואה, ועוד להב החרב מתהפכת לכרות ראשי יתר הקושרים העומדים בדין'.[93] לדברי מנצורה, הראשים הכרותים הוצבו תחילה בעיר עמראן, ואחרי כן הוצגו לראווה למשך שלושה ימים בצנעא: 'מחזה זה הטיל פחד ומורך לב לכל מי שהיה קשור עם המורדים או חשב למרוד'.[94] יצהרי כתב כי ראשי אסירים נערפו, עשרות נהרגו, מאות נעלמו מבתי הסוהר, הותקפו משכילים שנחשבו מתנגדים ונרדף כל מי שראו בו איום פוטנציאלי לשלטון.[95] אשת עזר חבשוש סיפרה כי נאסרו ונחקרו משתתפי עצרת התמיכה במורדים, ונתלו אלה מהם שזוהו כתומכי המורדים.[96] יחיא חובארה כתב כי האימאם 'גייס מודיעין ובלשים בכל המקומות ששלט בהם'[97] וסיפר כי הוא עצמו הוזהר בעת ביקורו בצנעא: 'אנשי המודיעין של הממלכה מסתובבים, וכל מי שנראה חשוד בעיניהם עוצרים ומכניסים אותו לכלא'.[98]

הקמת מדינת ישראל וניצחונות מלחמת השחרור עוררו מידה של התלהבות בקרב יהודי תימן, אולם גם חרדה גדולה שכן על רקע חוסר היציבות הפוליטי וחולשת המשטר גברה ההסתה שזיהתה את היהודים עם הציונות והביאה להתגברות העוינות והאיומים כלפי היהודים ברחבי תימן.[99] יוסף צדוק דיווח כי עולים שהגיעו למחנה בעדן סיפרו: 'שהמצב בתימן קשה ללא נשוא [...] שבכמה מחוזות שורר רעב. המצב הביטחוני חמור מן המצב הכלכלי'.[100] יש להביא בחשבון כי קשרי הקהילה היהודית עם האימאם החדש לא היו ארוכים וחמים כפי שהיו עם אביו. האימאם יחיא היה קשוב לתלונות יהודי צנעא, ואילו האימאם אחמד, ששלטונו היה חלש, בחר לשלוט מתעז, שהייתה מרוחקת מרחק של 300 קילומטרים מצנעא. מפגש עם אחמד חייב מסע יקר, ארוך ומסוכן, ברגל או על גב חמור,

91 האימאם אחמד היה בן 57 באותה עת ובעל מוניטין של אדם אכזר וחסר מעצורים. מושל עדן כינה אותו 'הזקן המשוגע'. Parfitt, *The Road*, p. 182 and note 10.

92 מאיר־גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן**, עמ' 106.

93 קרח, **סערת תימן**, עמ' פה.

94 מנצורה, **עליית מרבד הקסמים**, עמ' 52.

95 יצהרי, **הייתי בן ערובה בתימן**, עמ' 54-58.

96 חבשוש, **משפחת חבשוש**, א, עמ' 496.

97 חובארה, **כי ברח העם**, עמ' 231.

98 שם, עמ' 233.

99 מאיר־גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן**, עמ' 106; על החשש מהמוסלמים ראו: חובארה, שם, עמ' 232-233.

100 צדוק, **בסערות תימן**, עמ' 13.

בדרכים שנשלטו בידי אנשי השבטים, ואלה לא תמיד היו נאמנים לאחמד ונהגו לשדוד נוסעים לא חמושים. ריחוקו וחוסר נגישותו של האימאם הוסיפו לערעור הרגשת הביטחון של היהודים.[101] מצב יהודי תימן המשיך להידרדר בחודשים שאחרי כן, ובאמצע אוקטובר 1948 דיווח ה־*Jewish Chronicle* כי היהודים מתמודדים עם רעב שנבע מבצורת חריפה, עם בעיות פוליטיות פנימיות ועם גידול באנטישמיות בהשפעת הסכסוך הישראלי-ערבי וכי כל אלה הביאו אותם לכדי ייאוש.[102]

ביום שבת, 18 בדצמבר 1948, נמצאו גופות שתי ילדות מוסלמיות בבאר בחצר בית נטוש בפאתי השכונה היהודית בצנעא, וזמן קצר אחרי כן פרצו לשכונה מאות מוסלמים. עזר חבשוש סיפר כי גופות הבנות הועלו מהבאר והובאו לארמון הממשל על רקע קריאות ההמון המשולהב: 'חבשוש והיהודים רצחו את הבנות המוסלמיות, ועלינו לנקום את דמן השפוך!'.[103] אשת עזר חבשוש סיפרה כי החיילים וההמון פתחו במצוד אחר הדוד סעיד חבשוש, שנחשד ברצח משום שארמונו היה סמוך לבאר שהתגלו בה הגופות. הרודפים חיפשו גם 'נשק ופצצות שהיהודים מקבלים מארץ ישראל על ידי משפחת חבשוש כדי להילחם בערבים תושבי תימן'[104] וכן: 'כל הזמן צעקו פלסתין... פלסתין... רצו לעשות מה שעשו ערביי עדן ביהודי עדן' וקראו קריאות 'הלילה לילה של עדן'.[105] עדותה מלמדת שהפוגרום בעדן היה מקור השראה ודגם חיקוי להמון המוסת בצנעא. יתרה מזו, היא ציינה: 'האימאם אחמד ואחיו עבאס שהיה מושל צנעא ידעו את מגמת האספסוף המוסלמי וידעו גם שההתחלה פרעות ביהודים ואחר בשלטונות, ולכן נקטו עוד באותו ערב אמצעים חריפים לעצור היהודים אך לחקירה ולמשפט וכן הפקידו חיילים לשמור על הרובע היהודי. בשל פעולות אלה נמנעה התנפלות על היהודים'.[106] עזר חבשוש סיפר: 'המגמות פרעות ביהודים והָמְשכן מרד בממשל'.[107] עדויות חשובות אלה עולות בקנה אחד עם תאוריות שעוסקות באלימות קולקטיבית לפיהן בחברה היירכית־שבטית הגנה על קבוצה חלשה עשויה להתפרש בתור הפגנת סמכות, ואילו פגיעה בה יכולה להיות מובנת ככלי לערעור כבודו וסמכותו של בעל הכוח נותן החסות. זאת ועוד, לפי תאוריות עכשוויות, זעם ההמון נועד לבטא מצוקות כלכליות, חברתיות או תביעות פוליטיות, אך לעתים הסלמה והתססה מתעלות אותו כלפי קבוצות מוחלשות שמשמשות שעיר לעזאזל. תאוריות אלה מחזקות את המסקנה העולה מניתוח עדויות בני הזוג חבשוש לפיה התססת ההמון נגד היהודים הייתה

101 Hunefeld, 'The 1948 Turmoil', p. 299; נושא חוסר הנגישות של האימאם עולה גם במכתב שנשלח בעילום שם מצנעא והתקבל במזכירות הממשלה ב־10.1.1949, א"מ, חצ-2563/9.

102 Parfitt, *The Road*, p. 187, הערה 34 ובה הפניה למאמר מה־*Jewish Chronicle* מ־15.10.1948; מודיעין בריטי על רעב גדול בשלהי 1948, הודעה מוצפנת מ־27.1.1949, BNA, Famine Relief-IOR: R/20/B/2446; חבשוש, **משפחת חבשוש**, א, עמ' 522.

103 חבשוש, שם.

104 שם, עמ' 519.

105 שם, עמ' 520.

106 שם.

107 שם, עמ' 522.

חלק ממאבק כוחות פוליטי פנים־תימני שהתקיים באותה עת, ואחד הכלים שבאמצעותם חתרו המתנגדים לאימאם תחת משטרו.[108]

במוצאי אותה שבת נאסרו עשרות מראשי הקהילה,[109] המשטר שלח כוח צבאי לשמור על השכונה היהודית ועל ארמון הממשל והזהיר את המפגינים המוסלמים שלא לפתוח במהומות. למחרת מונתה ועדה של שבעה שופטים לחקירת הרצח. לימים גילו היהודים כי משפחה מוסלמית הייתה מעורבת ברצח הילדות והם העבירו את ממצאיהם לוועדה.[110] לחץ מתמיד לשחרור מנהיגי הקהילה לא נענה, ואלה שוחררו רק לאחר תשלום כופר, בסוף מארס 1949.[111] כל עוד נחקרה עלילת הדם היו היהודים מוגנים על פי הלכת האסלאם, ונמנע מתן עילה לפרוץ מהומות נגדם, אולם כישלון האימאם לגול מעל היהודים את האשמת השווא ברצח הילדות ולמנוע את מאסרם הממושך של עשרות מראשי הקהילה זעזע עמוקות את היהודים והעמיק את התערערות הרגשת הביטחון שלהם.[112]

שרשרת האירועים הקשים חשפה את חולשת משטרו של אחמד ואת השינוי שחל במאזן הכוח הפוליטי בתימן. הגנתו התקיפה של האימאם יחיא על היהודים שיקפה סמכות שלטונית יציבה, ואילו בתקופת האימאם אחמד גברו האיומים והסכנות ליהודים, ומנגד התרופפה הגנת חסות האימאם. מאסרם הממושך של עשרות מנהיגי יהודי צנעא החליש את הקהילה כולה וסימל את הפיחות שחל במעמדה ובביטחונה. בנסיבות החדשות חששו היהודים לקיומם, ולא ראו עוד עתיד בתימן.

אלמנטים של בריחה – ינואר-מאי 1949

מכתבים ששלחו יהודי תימן בסוף 1948 ובתחילת שנת 1949, לפני שניתן היתר היציאה, מתארים את הפגיעות הקשות, את ההרס הכלכלי, את העוינות המתפשטת ואת האיומים שגברו ומבטאים בהלה ורצון לעזוב את תימן. לאחר אירועי עלילת הדם כתב יוסף קרח לחבארה בירושלים: 'גם נוהרים מן הכפרים אשר סביבותינו כתות כתות בשומעם

108 אריאל טען בספרו כי התאוריות תואמות את האלימות שננקטה כלפי יהודי עדן או לוב, אך לא כלפי יהודי צנעא, אולם ייתכן כי מסקנתו נובעת מאי־בקיאות בפרטי האירועים ומהערכת חסר של חומרת פגיעתם ביהודים. כך לדוגמה אריאל לא ייחס משמעות מיוחדת למאסרם הממושך של עשרות ראשי הקהילה ולהשלכותיו המעשיות והסמליות. לדיון ולהפניות לתאוריות השונות **ראו:** Ariel, *Jewish-Muslim Relations*, pp. 153-154.

109 עמרם קרח ציין כי נאסרו כשישים יהודים. ראו: קרח, **סערת תימן**, עמ' פז. על השתלשלות העניינים לאחר עלילת הדם ראו: גימאני, 'ההנהגה היהודית', עמ' 192-196.

110 חבשוש, **משפחת חבשוש**, א, עמ' 522; ענזי, **הצנעאנים**, עמ' 70.

111 בתגובה להחלטת הוועדה לחייב את היהודים בתשלום כופר הודיע עזר חבשוש כי היהודים יתנגדו – מחשש להפללה – גם אם יושארו בבית הסוהר. לבסוף, שילם אחד מחברי הוועדה את הכופר, והיהודים החזירו לו את כספו. בכך הסתיימה הפרשה ונמנעה הפללתם ברצח. חבשוש, שם, עמ' 523.

112 טובי, **יהדות תימן**, עמ' 164.

שהיהודים נשדדים [...] והיהודים בפחד וסוגרים חנויותיהם ובטלים ממלאכה, ועוסקים בצום ובתפילה אל ה' בחזקה כל השבוע ועד עתה אנו עומדים בנס ולא נדע מה יהיה מחר'. קרח הוסיף: 'ולא אצלינו בלבד הצער הזה, כי אם בכל מחוזות תימן. והיהודים נרדפים מפני הגויים ושרויים בפחד ובמהומה רבה'. הוא ציין: 'כל זאת באתנו בגלל הדבר הזה כי ישראל נלחמים בא"י ומבקשים גם לכבוש את כל א"י [...] סוף דבר אין לנו עוד חיים בארץ תימן'.[113] אברהם בן אברהם יצחק מצנעא תיאר במכתב לישראל ישעיהו בתחילת ינואר 1949 את מצוקת יהודי תימן ואת הפחד הגובר מאז רצח האימאם. הוא הזהיר מסכנות הדרך, שאל מהו מועד ההעברה מעדן לישראל, ובסיום דבריו הוסיף כי 'כל אחד מאתנו ירא לכתוב לכם מאורעות תימן ואשר כתבו לא כתבו רק מעט מזעיר מאשר קרה בתימן מפחד המלכות'.[114] באותה תקופה מיעטו היהודים בכתיבת מכתבים, ולעתים כתבו בעילום שם או שהקשו על פיענוח הכתוב מחשש מפני תגובת השלטונות. מכתב שמחברו לא ידוע נכתב בעברית ונשלח למשרדי ממשלת עדן ב־10 בינואר 1949 תיאר (בסגנון דומה לסגנונו של יוסף בן שלום קרח) את הפחד שהפילה עלילת הדם על היהודים ואת התמשכות הרדיפות והתפשטותן: '...בכל מחוזות תימן והיהודים נרדפים מפני הגויים ושרויים בפחד ומהומה רבה'. הכותב הסביר את מקור ההתנכלויות: 'כל זאת באתנו בגלל הדבר הזה, כי ישראל נלחמים בערבים בא"י ומבקשים גם לכבוש כל א"י'. הוא הוסיף כי 'וכל זה בשביל שהמלך רחוק' ומסקנתו הייתה 'סוף דבר אין לנו עוד חיים בארץ תימן.' בהמשך המכתב הכותב קבל על מאסרו בבידוד של סעיד חבשוש ותיאר כי היהודים נרדפים במשך היום ומלאי חרדה בלילה, וכי ראשי הקהילה שלא נאסרו נתונים בבתיהם 'שמא תשלוט בהם עין האויב ושרויים בפחד גדול'. לדבריו מצב זה מוביל לרצון היהודים לברוח על מנת להינצל: 'כל אחד אומר מי יתן לו אבר כיונה אברח אנה ואנה'. [...] 'בודאי שאנו עומדים בדור של שמד, מי יוציאנו מכור הברזל הזה'. תוכן המכתב מלמד כי בשלב זה נחשב רעיון הבריחה פתרון מעשי למצוקת הקיום של היהודים בתימן ולהצלה, ובמילות הכותב: 'אהיה לך אסיר תודה אם תודיע ותפרסם את המצוק והמצור והעלילות שמעלילים עלינו בתימן לממשלת ישראל ולכל המוסדות בישראל בכדי לפדות משחת את חיינו בעוד מועד טרם תאבד שאיריתנו'.[115] ב־24 בינואר 1949 דיווח יוסף קרח לישראל ישעיהו על עלילת דם נוספת: 'ואתמול קיבלנו אזעקה מהעיר "רימה" שהעלילו עליהם בשתי נערות נכריות שהיהודים רוצים לשכרן ולהתעלל בהן וכבר השיכר בידיהן שנתנו להם היהודים וכו' וכו'.[116] דיווח זה מחזק את הטענה בדבר התפשטות העוינות כלפי היהודים ברחבי תימן. כך גם עדות יוסף חבארה: 'מכתבים מזעזעים הגיעו אלי בשנת תש"ט. מהם העתקתי ומהם מסרתי לב"כ

113 חבארה, **בתלאות תימן וירושלים**, עמ' 215, ובנוסח חלקי בתוך: טובי, **יהדות תימן**, עמ' 294-296.

114 מכתבו של אברהם בן יצחק לישראל ישעיהו מצנעא, ב' בטבת 5709, א"מ, חצ-2563/9.

115 מכתב שנשלח בעילום שם מצנעא והתקבל במזכירות הממשלה ב־10.1.1949, שם, חצ-2563/9; Parfitt, *The Road*, p. 188-189.

116 מכתבו של יוסף קרח לישראל ישעיהו מצנעא, 24.1.1949, א"מ, חצ-2563/9.

הסוכנות היהודית בירושלים'.[117] ראיות אחרות להידרדרות יחסי יהודים-מוסלמים ברחבי תימן סיפק יוסף צדוק ביולי 1949 בדיווחו לסוכנות היהודית לארץ ישראל כי המוסלמים בתימן עורכים תפילות בכי במסגדים לנוכח 'השפלת הערבים ועליית קרנם של היהודים' וכי הדבר מעורר חרדה בקרב היהודים.[118] על חוסר הביטחון שהרגישו היהודים מלמדת גם עדותו של יחיא חובארה כי כשעזבה משפחתו את ביתה בדרכה לצנעא לשם קבלת רישיון היציאה מתימן שכר אביו מאבטח חמוש להגנה עליה.[119] ראיה נוספת שמבססת את הטענה בדבר התפשטות העוינות כלפי היהודים ברחבי תימן מספק מכתבו של רג'ינלד צ'מפיון (Champion), מושל עדן, אשר כתב בפברואר 1949 כי בהתחשב במתיחות הגבוהה בין היהודים לערבים בכל מקום, היו יהודי צנעא בני מזל שלא חוו פוגרום.[120]

לדברי פרפיט בתחילת שנת 1949 האמינו רק יהודים מעטים שתיתכן יציאת המונים מתימן. כראייה לכך הוא מביא את המכתב ששלח יוסף קרח לישראל ישעיהו ב־24 בינואר 1949, אשר בסיומו ביקש כספים עבור בניית בית ספר חדש בצנעא.[121] אולם שלל העדויות ממחישות כי באותה עת כבר החלו העוינות המתרחבת, המצוקה המתמשכת, החורבן הכלכלי וערעור הרגשת הביטחון לעצב בקרב יהודי תימן את ההבנה המעשית כי עלייה מהירה לישראל תשמש הצלה ופתרון לסכנה הנשקפת להם בתימן. ככל שרעיון זה התבסס כך התרחב מעגל היהודים שביקשו פרטים על אודות העלייה, ויש מי שאף ניסו לברוח מתימן עוד לפני מתן היתר היציאה. בפברואר 1949 דיווחו עובדיה טוביה ורחמים האוורד, מהמשרד הארץ־ישראלי בעדן, על כמאה פליטים יהודים שהגיעו מהעיירה בידה אשר בדרום מזרח תימן, וכן: 'הפליטים מספרים שמאות אורזים חפציהם ופניהם לעדן... גם ממקורות אחרים נודע לנו, שמאות רבות של פליטים נוהרים מכל תימן ופניהם לעדן... עלינו להתכונן!!!'.[122] נוסף על כך, באותה עת שלחו נציגי הקהילה היהודית בעדן מברק למוסד לעלייה ב בפריז בו דיווחו שהמוני פליטים נוהרים מכל קצוות תימן, כמה מהם מגיעים לעדן ואחרים נעצרים בקרבתה, מחוסרי כסף, מזון ולבוש.[123] סיפור אחר שמשקף את מצוקת יהודי צנעא באותה עת, את רצון היהודים לברוח ואת אווירת העוינות והחשד ששררה ברחבי תימן כלפי היהודים וראייתם כמשתפי פעולה עם האויב הציוני הוא סיפור בריחתם של ארבעה נערים מצנעא בפברואר 1949. הנערים נתפסו בחודידה, הושמו בבית כלא בתעז, לאחר חודשים מספר הועברו לבית כלא בצנעא ומאוחר

117 חבארה שילב בספרו תצלום של אחד האישורים מטעם הסוכנות היהודית לארץ ישראל על קבלת מכתבו, המחלקה לענייני היהודים במזרח התיכון, מס' 851/56/19/244, ירושלים, י"ד בשבט תש"ט (13.2.1949). ראו: חבארה, **בתלאות תימן וירושלים**, עמ' 243.

118 מכתבו של יוסף צדוק למחלקת יהודי המזרח התיכון, 18.7.1949, עמ' 2, אצ"מ, S20/399.

119 חובארה, **כי ברח העם**, עמ' 239.

120 Parfitt, *The Road*, p. 190

121 מכתבו של יוסף קרח לישראל ישעיהו, צנעא, 24.1.1949, א"מ, חצ-2563/9; Parfitt, ibid., p. 174.

122 עובדיה והוארד אל הסוכנות היהודית, 24.2.1949, אצ"מ, S6/5049.

123 מאיר־גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן**, עמ' 105, הערה 234: עופרי, פריז, אל הסוכנות היהודית, 27.2.1949, אצ"מ, S6/5049.

יותר שוחררו למשפחותיהם.[124] ב־28 בפברואר עדכן יוסף קרח את יחיא (יחיאל) כסאר מן המשרד הארץ־ישראלי בעדן במצבם של ארבעת הצעירים, ביטא את הפחד של יהודי צנעא משכניהם זוממי הרע, הזכיר את מאסרם המתמשך של מנהיגי הקהילה וקשר ישירות בין הרגשות הקשים לרצון המפורש לבריחה מתימן: 'כבר אבי רוצה לברוח מתימן מרוב הצער והפחד והמהומות'. נוסף על כך ציין קרח כי יהודים נוספים ממתינים לרישיון יציאה: 'משפחת פנחס כבר היו נוסעים השבוע אלא ש[...] הם יתעכבו עד שתוכשר הדרך לנסיעה וכבר ביקשו מהמלך רישיון נסיעה ועדיין לא קיבלו תשובה'.[125] ב־21 במארס 1949 עדכן יוסף קרח את כסאר שמצב היהודים מידרדר, מנהיגי הקהילה אסורים עדיין והושת עליהם תשלום דמי כופר וביקש סיוע והצלה: 'להודיעך כי מצבינו הולך וקודר וכל יום צרתו מרובה משל חברו. חמס ושוד [...] סוף סוף אין לנו חיים. נפשינו בכפינו. דוחק פרנסה. אין ראוי לכם להחשות מהליץ בעדינו ולהצילנו משחת. האסורים במקומם [...] גוזר על היהודים לשלם סך 5000 ריאלים קנס על הרצח [...] כמו כן הודיעני מה בעניין העלייה'.[126] ב־24 במארס 1949 דיווח עובדיה טוביה לסוכנות כי יהודים שניסו לצאת מתימן נעצרו בעיירה אלביצ'א, בשטח הגבול עם אזור החסות וכי יש לטפל בהעברתם.[127] באותה עת שלחו יהודי תימן מכתבים רבים ליחיא כסאר ולקרוביהם בעדן בהם ביטאו קושי כלכלי, פחד וייאוש בשל עוינות המשטר והאוכלוסייה המוסלמית וציינו כי ברצונם לעזוב את תימן. המכתבים מלמדים על יהודים חסרי אמצעים שעזבו את מקומות מושבם וביקשו את חסדי קהילות יהודיות שבדרך, על יהודים שיצאו לדרך אך נתפסו ונאלצו לחזור על עקבותיהם, על יהודים שביקשו הכוונה בנוגע לתזמון ולאופן היציאה המומלצים והביעו חשש מסכנות הדרך, ועל אלה שכתבו כי יפנו ישירות לאימאם באם הדברים לא יתבהרו.[128] העדויות השונות מבססות את הטענה כי רעיון העלייה לישראל נחשב אז פתרון מעשי של בריחה לשם הצלה, ללא קשר לרעיונות אסכטולוגיים. גם הטסת היהודים מעדן לישראל, בשלב הראשון של המבצע 'על כנפי נשרים', עודדה את הרצון ליציאה מתימן: 'אודיעך אדוני שקצנו בחיינו בישיבת התימן מדוחק הפרנסה ומעול הגלות אשר הם מענים אותנו בכיבוד הטינופת ומחרפים אותנו אנו וכל אחינו שבתימן. ושמענו שאחינו במחנה ושבעדן עלו לארץ ושמחנו שמחה גדולה ומכרנו כל כלינו וביקשנו לנסוע ולא הניחה אותנו המלכות ואמרו אן אלאמאם יר"ה (ירום הודו) מנע היהודים מהנסיעה'.[129]

124 חבשוש, **משפחת חבשוש**, עמ' 371-381; אדם בן־נון, 'עלילה ועלייה – מזיכרונותיו של ר' רחמים דאר', **תהודה**, 32 (תשע"ז), עמ' 42-70.

125 העתק מצולם ממכתבו של יוסף קרח. בתוך: מנצורה, **עליית מרבד הקסמים**, עמ' 47, מסמך ב.

126 שם, עמ' 48, מסמך ג, קטע ממכתבו של יוסף קרח לכסאר.

127 מכתבו של עובדיה טוביה לסוכנות היהודית, אצ"מ, S6-5049, בתוך: מנצורה, **עליית מרבד הקסמים**, עמ' 46.

128 Parfitt, *The Road*, pp. 206-208, notes 15-26

129 מאיר־גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן**, עמ' 108, הערה 243, הפניה אל יחיא כסאר, יום ג, י"ד באדר (15.3.1949), אצ"מ, S6/5049. המחברת ציינה כי בתיק זה שמורים מכתבים רבים בעניין היציאה מתימן.

בסוף מארס 1949 שוחררו ראשי הקהילה היהודית מהכלא, וכחודש ימים אחרי כן התיר האימאם אחמד יציאת יהודים מתימן. לאחר זמן קצר מאד החלו המוני יהודים לצאת את תימן, ספונטנית ועצמאית לחלוטין, ובחודשי הקיץ של 1949 כבר היו כ־20,000 פליטי תימן בדרכם למחנה חאשד בעדן[130] – זאת עוד לפני שיוסף צדוק שלח מכתבים אל רבני צנעא ועוד לפני שהפיץ ברחבי תימן את אגרות הזירוז שלו בסוף יולי 1949.

מספרם הרב של היהודים שהגיעו בתוך זמן קצר למחנה בעדן מבסס את הקביעה כי נהירת ההמונים המואצת לא הוגבלה לאנשי צנעא בלבד. על כך כתב ב־17 ביולי 1949 יוסף קרח לאברהם מעוד'ה, מנהיג אחת מקהילות תימן: 'יש הרבה מאנשי צנעא בצירוף הרבה משל אנשי הכפרים נוסעים באוטומובילים [...] מצנעא ומשלמים כסף בעד כל נפש סך ידוע',[131] ולמכרו יוסף חבארה הוא כתב: 'ובפרט אנשי הכפרים השונים נוסעים משפחות משפחות. ומהם נעקרים כל אנשי המקום בבת אחת. ויש שנוהרים לצנעא עד שכל רחובות צנעא ושוקיה מלאות צאן אדם. וזה מתארים שהגאולה מתחלת רק מצנעא'.[132] סביר להניח כי גם הרגשת הביטחון של יהודי הכפרים והפריפריה התערערה בעקבות האירועים הקשים והפגיעות שחוו יהודי צנעא ובשל ההכרה בחולשת משטרו של האימאם אחמד והתרופפות הגנת חסותו. סביר אף להניח כי בשל העוינות המתפשטת החריפו יחסיהם של יהודים בכפרים ובאזורי פריפריה מסוימים ברחבי תימן עם שכניהם המוסלמים, ולפיכך ייתכן כי חוו היחלשות בהגנת החסות השבטית שקיבלו. שלל העדויות ושחזור האירועים שקדמו ליציאת ההמונים המואצת מתימן מבססים את הטענה כי התערערותה מן היסוד של הרגשת הביטחון של יהודי תימן הייתה זרז נקודתי מכריע להגירה וכי ביציאה הבהולה היו שלובים אלמנטים של בריחה מתימן לישראל – המדינה היחידה שהציעה ליהודים הצלה ומקום בטוח.

סיכום

במאמר זה בחנתי את הרקע ליציאה המואצת של המוני היהודים מתימן בשנים 1949-1950 והצעתי פרשנות מחודשת למניעיה ולעיתויה. להבדיל מדפוסי עלייה קודמים, יציאה זו התאפיינה בקצב ובהיקף חסרי תקדים, ואלה אינם מוסברים במלואם במחקר הקיים. טענתי המרכזית היא כי לצד גורמי המשיכה והדחיפה המוכרים – מעמד הד'ימי הנחות והגזרות שהושתו עליו, מצוקה כלכלית, חוסר יציבות פוליטית, מלחמות אזרחים, בצורות,

130 שם, עמ' 14, ראו גם הערה 2, הפניה לצדוק, **בסערות תימן**, עמ' 232. צדוק הביא טבלה, ובה מספרי הנכנסים למחנה בכל חודש, מספר הנפטרים ומספר היוצאים. ב־18.7.1947 דיבר איש הקליטה צבי חרמון על היערכות לקליטת 20,000 עולים בחודשים הקרובים: 'הידיעות הראשונות שהתקבלו מוכיחות שהיהודים התחילו לצאת בהמונים'. בתוך: מאיר־גליצנשטיין, **יציאת יהודי תימן**, עמ' 144, הערה 351, הפניה אל פרוטוקול הסוכנות היהודית מ־18.7.1949, אצ"מ.

131 ספריית מכון בן־צבי, תיקי קהילות, תיק 354, תעודה מס' 8.

132 חבארה, **בתלאות תימן וירושלים**, עמ' 216.

רעב ומחלות, זיקה דתית לארץ ישראל, היתרונות המעשיים שהיו גלומים בהקמת מדינת ישראל ושאיפה לעתיד טוב יותר – הייתה התערערות הרגשת הביטחון של יהודי תימן זרז נקודתי מכריע להגירה. יחסי היהודים-מוסלמים בתימן היו מורכבים ומתוחים במשך הדורות, ובבסיסם עמד סירוב היהודים לקבל עליהם את דת האסלאם. הראיתי כיצד הפוליטיזציה הגוברת של הסכסוך היהודי-ערבי, החלטת האו"ם על תכנית החלוקה, גלי ההסתה הנרחבים והפוגרום האכזרי בעדן בדצמבר 1947 עוררו בקרב יהודי תימן הלכי רוח של דאגה, אי־ודאות, והרגשת איום. ההרגשות האלה התעצמו בשנת 1948 על רקע הקמת מדינת ישראל, החרפת ההסתה והעוינות כלפי היהודים, ומשבר משטרי פנימי חריף בתימן, שהתבטא ברצח האימאם יחיא ובאירועים שבאו בעקבותיו: מצור, התנפלויות שוד, עלילת דם ומאסר עשרות מנהיגי קהילת היהודים בצנעא. באותה עת חוו יהודי תימן פגיעות קשות בגוף וברכוש, גברו האיומים והסכנות לביטחונם, וחסות האימאם נחלשה והצטמצמה. האלימות המצטברת, המצוקה המתמשכת והפגיעות שחוו הציפו טראומות עבר ונרשמו בתודעה הקולקטיבית של יהודי תימן כחוליה נוספת בשרשרת סבל הקיום היהודי בתימן. מציאות זו ערערה מן היסוד את הרגשת הביטחון של יהודי תימן, ועל רקע זה נוסחו מחדש תפיסות דתיות מושרשות בדבר ישיבה בארץ אויבים וגאולה שכרוכה בעלייה לארץ ישראל ותורגמו לתובנה מעשית אשר לפיה יציאה מהירה מתימן ועלייה לישראל הן הפתרון המעשי היחיד להצלה. הכרה זו הניעה את יציאתם העצמאית והבהולה של היהודים מתימן לעבר מחנה המעבר בעדן. לפיכך אני מציעה לראות ביציאה מתימן תהליך שהתקיימו בו אלמנטים של בריחה והגירת מקלט; תהליך זה נבע מתפיסת האיום של היהודים ומההבנה כי עלייה לישראל היא האפשרות המעשית היחידה להצלה ולשינוי מציאות החיים. בכך אני מערערת על נרטיבים לאומיים ופוסט־ציוניים המציגים את עולי תימן כפסיביים ומשיחיים, שהועלו בידי הממסד מטעמים שונים, ומדגישה תחת זאת יוזמה ובחירה מודעת של יהודי תימן בהגירה מהירה בשל מה שהם ראו בו סכנה לקיומם, לביטחונם ולעתידם בתימן.

על אודות המחברת

עדי יפת פוקס היא דוקטורנטית בלימודי ישראל ביחידה ללימודים בין־תחומיים ועמיתת מחקר במרכז עזריאלי ללימודי ישראל (מעל"י), אוניברסיטת בן־גוריון בנגב. במחקרה היא מתמקדת בעליות מתימן בשנים 1940-1950. מאמרה "'לתחייה רוחנית וחברתית להגנת זכויות ולמיזוג גלויות': פעילות כתב העת "אפיקים" וקבוצת מייסדיו בשנתיים הראשונות לקיום הביטאון' ראה אור בכתב העת **תימא: כתב עת מדעי לחקר יהדות תימן ותרבותה**, כ"א (2023), עמ' 291-332.

https://orcid.org/0009-0002-9675-4378

פוליטיקה ומחאה

גבעת עמל בתל אביב, 1951-2021

ארנון גולן, עדנה לנגנטל וליאורה ביגון

תקציר

גבעת עמל נוסדה במלחמת 1948, שאז אכלסו את בתיו של הכפר הבדואי ג׳מאסין אל ע׳רבי, שגבל בתל אביב מצפון־מזרח, פליטים יהודים מדרום תל אביב. עיריית תל אביב, בתמיכה של הממשלה ושל ההסתדרות, ביקשה לפנות את תושבי הכפר, להרוס את המבנים בו ולהקצות את שטחיו לבניית שכונות עבור מי שהיא חפצה ביקרם. מאז עד לאחרונה התנהל מאבק בין התושבים שנאחזו בבתיהם ובין גורמי הממסד ויזמים פרטיים שביקשו לפנותם.

המחיקה של ג׳מאסין, שהיה לשכונה היהודית גבעת עמל, נדונה בעיקר בגישה ביקורתית והוצגה כניצחונם של ממסד חסר לב ושל יזמים תאבי בצע על תושבים דלים, יהודים מזרחים, אשר נלקח מהם המעט שהיה ברשותם, בדין. החוקרים התמקדו עד כה בזהותם העדתית המזרחית של התושבים כגורם מרכזי בקיפוחם ובדחיקתם למעמד של אוכלוסייה מוחלשת בפריפריה העירונית. במאמר זה אנו עוסקים בגישה גאוגרפית־היסטורית שבוחנת את השינוי שחל במרחב גבעת עמל באמצעות מקורות היסטוריים: ארכיונים ועיתונים בני הזמן, מראשית השתכנותם של יהודים בתחומה ב־1948 עד השלמת הפינוי של בתיה ב־2021 כדי לנסות להבין הבנה יסודית ומקפת ככל הניתן את פרשת גבעת עמל בלי להסתמך בתאוריות שמנתבות את המחקר ואת המסקנות העולות ממנו.

מילות מפתח: גבעת עמל, ג׳מאסין, מזרחים, פינוי, שכונות עוני, תל אביב

מבוא

מלחמת 1948 שינתה שינוי גורף את המרקם האנושי של מרחב תל אביב־יפו, שבשוליו הצפון־מזרחיים נמצא הכפר הבדואי ג׳מאסין אל־ע׳רבי (המערבית) שהיה לשכונת עוני יהודית בשם גבעת עמל. על אף המקום השולי ומספר התושבים שהיה קטן מזה של תושבי המרחב בכללם, זכתה גבעת עמל לתשומת לב ניכרת של המחקר על תל אביב־יפו. דומה כי זו תולדה של מאבק שניהלו תושבי המקום במשך כשבעה עשורים ומחצה נגד

* מאמר זה מהווה חלק ממחקר רחב יותר שזכה למענק מטעם הקרן הלאומית למדע (1441/24). אנו אסירי תודה לקרן.

שלוחותיו השונות של הממסד הישראלי – הממשלה, ההסתדרות והעירייה – שביקש לעוקרם מבתיהם. המאבק רב־השנים של העירייה והיזמים עם אנשי השכונה היה שונה מן המאבקים שהביאו להריסה של שכונות ערביות לשעבר כמו מנשייה, אבו כביר וסלאמה (כפר שלם), אשר התנהלו בפרקי זמן קצרים יותר ועם התנגדות של תושבים שהיו מאורגנים ונחושים פחות מאלו של גבעת עמל.

המחיקה של הכפר הערבי ג׳מאסין, שהיה לשכונה היהודית גבעת עמל, נדונה בכמה מאמרים אקדמיים ופרסומים עיתונאיים שנכתבו בגישה ביקורתית והוצגה כניצחונם של ממסד חסר לב ויזמים תאבי בצע על תושבים דלים, יהודים מזרחים אשר נלקח מהם המעט שהיה ברשותם, בדין. סיפור כבשת הרש בן ימינו. התושבים היו קורבנות של שרירות ליבו של ממסד אשכנזי, וזה הוסיף חטא על פשע בשותפות עם בעלי הון ששילמו פיצויים זעירים לעומת הרווח העצום שהפיקו.[1] גישה אחרת רווחת בשנים האחרונות בתחום הלימודים העירוניים – שיש להבין את מקומן של קבוצות שונות כמו תושבי גבעת עמל במרקם העירוני באמצעות בחינת היבטים שונים של תהליך ׳עשיית המקום׳ באמצעות שימוש בכלי מחקר מתחום הכלכלה, החברה, התרבות והפוליטיקה.[2]

החוקרים הדוגלים בגישות אלו עסקו בהיבטים שונים של ההיסטוריה של גבעת עמל, אך דומה שהתמקדו בזהותם העדתית המזרחית של התושבים כגורם מרכזי בקיפוחם בחלוקת המרחב הערבי לשעבר ובדחיקתם למעמד של אוכלוסייה מוחלשת בפריפריה העירונית. הם השתמשו במקורות היסטוריים שימוש חלקי, וכמקובל במדעי החברה, ביקשו לאשש תזה שנגזרת מתוך תאוריות אשר שאלת המחקר מבוססת עליהן. מאמר זה אנו מבקשים לבחון את סוגיית גבעת עמל בגישה גאוגרפית־היסטורית הבוחנת את השינוי המרחבי באמצעות מקורות ארכיוניים ועיתונות בת הזמן, מראשית השתכנותם של יהודים בתחומה ב־1948 עד הפינוי הסופי של בתיה ב־2021. נבקש לעמוד על מכלול של תהליכים וגורמים כדי לנסות להגיע להבנה יסודית ומקפת ככל הניתן של פרשת גבעת עמל בלי להשתמש בתאוריות שמנתבות את המחקר ואת המסקנות העולות ממנו.

1 Elya Lucy Milner, ‘Devaluation, Erasure and Replacement: Urban Frontiers and the Reproduction of Settler Colonial Urbanism in Tel Aviv’, *Society and Space* D, 38, 2 (2020), pp. 267-286; הראל נחמני ורוית חננאל, ׳אנחנו שנינו מאותו הכפר: הבניה חברתית של אוכלוסיות יעד והשפעתה על חלוקת המרחב׳, **תכנון**, 18, 1 (2021), עמ׳ 54-80; יפעת ביטון, ׳מפלישה לחלוציות ומקניין לפיצוי: תיקון העוול לתושבי גבעת עמל׳, שם, עמ׳ 101-106; למאמרים בעיתונות היומית ראו: מרב בטיטו, ׳העולה המזרחי לא ברשימת המיוחסים׳, **ידיעות אחרונות**, 16.11.2021; רון כחלילי, ׳היום, כמו ב־1960, החומר האנושי של גבעת עמל לא שווה׳, **הארץ**, 18.11.2021; אבי דבוש, ׳דמעות על הגבעה׳, **ישראל היום**, 22.11.2021.

2 Liroa Bigon, Yifat Bitton, and Edna Langental, ‘Place Making and “Place Attachment” as Key Concepts in Understanding and Confronting Contemporary Urban Evictions: The Case of Givat-Amal, Tel Aviv’, *Journal of Asian and African Studies*, 57, 8 (2022), p. 1578

מלחמה ובתר־מלחמה, 1947-1950

גבעת עמל הייתה שכונת צריפים בצפון־מזרחה של תל אביב שיסודה ביישוב של בדואים בשם ג׳מאסין אל־ע׳רבי. בתקופת המנדט הבריטי היו ביישוב שני ריכוזים של צריפים ובקתות משני עבריה של דרך הידועה כיום בשם דרך מרדכי נמיר, ספק כפר ספק שכונת שוליים שממוקמת בתחום בניין ערים של תל אביב. בתחילת המלחמה, בדצמבר 1947 ובינואר 1948, סבלו תושבי ג׳מאסין מהתנכלויות של יהודים שהגיעו מן השכונות הסמוכות לצפון תל אביב. אף ששלח הפיקוד הערבי בעיר יפו לוחמים לתגבר את ג׳מאסין, הלכו ונטשו אותו תושביו, והוא היה לשטח הפקר, מקום מפגש לסוחרים מן השוק השחור התל־אביבי שסחרו עם ערבים תושבי האזור ומוקד לפעילות מודיעינית וצבאית עוינת.[3]

כדי להיאחז בג׳מאסין החליט פיקוד ההגנה לאכלסו בפליטים יהודים מקרב אלו אשר נאלצו לעזוב את בתיהם באזור קו החזית שחצץ בין יפו לתל אביב. עול הטיפול בפליטים הוטל על מחלקת הפיקוח העירונית של עיריית תל אביב; זו טיפלה בכלל הפליטים היהודים בעיר, שבאמצע ינואר 1948 היו כ־7,000 נפש. רובם שוכנו במבני ציבור ובמחנה אוהלים

מפה של תל אביב משנת 1943 (שמאל), לרבות היישוב ג׳מאסין אל־ע׳רבי (ימין; הוגדל מתוך מפה זו), לימים גבעת עמל (מפת סקר פלשתינה, 1943, באדיבות הארכיון העירוני עיריית תל אביב־יפו). במרכז תצלום של ג׳מאסין באזור צומת הרחובות נמיר ופנקס משנת 1947 (אוסף תצלומי אוויר ׳ישראל נגלית לעין׳ של הלל בירגר, באדיבות יד יצחק בן־צבי והספרייה הלאומית)

3 על ג׳מאסין-גבעת עמל במלחמת העצמאות עד ראשית 1951 ראו: ארנון גולן, ׳עימות מרחבי בתקופת חרום מלחמתית, ג׳אמסין 1948-1950׳, **תכנון**, 18, 1 (2021), עמ׳ 42-53.

שהקימה העירייה בקרבת קריית מאיר, במזרחה של תל אביב. אחרים פלשו למבנים פרטיים כבתים שבנייתם טרם הסתיימה ולחדרי כביסה בבתים משותפים.[4] האכלוס של ג'אמסין בתחילת 1948 נעשה אפוא משתי סיבות עיקריות. האחת הייתה סתימה של פרצה במערך ההגנה של צפון־מזרח תל אביב, והאחרת – מציאת פתרון דיור ולו זמני לפליטי מלחמה.

התפיסה שעמדה ביסודו של חיזוק קו הגנה צבאי באמצעות אוכלוסייה אזרחית התבססה על ההנחה שהיה מדובר בקו חזית משני. הגברים שהיו חברי ארגון ההגנה ולהם הכשרה בסיסית בשימוש בנשק יחזיקו בקו, ובתוך כך יגנו על משפחותיהם שתמצאנה בג'מאסין דיור חלופי. תפיסה זו מקורה באסטרטגיה של היישוב, שראשיתה בימי חומה ומגדל והיא ראתה בהתיישבות אזרחית חמושה את הדרך לביסוס השליטה בשטח שהיה בידיים יהודיות.[5] בימי מלחמת 1948 היה להתיישבות זו ערך מוסף – למנוע את שיבת הפליטים הערבים לכפרים ולשכונות העירוניות שנטשו.[6] בראשית אפריל 1948, עם השלמת כיבושם של הכפרים מצפון־מזרח לתל אביב, בטל הצורך הצבאי באחיזה בג'מאסין. אלא שמרבית התושבים היהודים המשיכו להתגורר במקום כדי למנוע שיבה אפשרית של ערבים לתחומו, ובעיקר משום שלא היה להם עניין לשוב לשכונות העוני של דרום תל אביב, ולמקצתם אף לא היה לאן לשוב מאחר שהבתים אשר הם התגוררו בהם נפגעו או נהרסו בימי הקרבות.[7]

עניינה של עיריית תל אביב בשטחים שממזרח לתחומה המוניציפלי, ובכללן אדמות ג'מאסין, לא החל ב־1948. מאז שנות השלושים של המאה הקודמת ראתה הנהגתה של העיר בשטחים אלו את העתודה לפיתוחה מאחר שתחומה היה צר מלהכיל את הגידול המהיר במספר תושביה. יעקב בן־סירה (שיפמן), מהנדס העיר, החל בהכנת תכנית לפיתוח של שטחים אלו ב־1931, זו הוגשה לאישור השלטון המנדטורי כשנתיים אחרי כן ואושרה סופית בדצמבר 1940. בתכנית יועדו אדמות ג'מאסין להתפתח לאזורי מגורים ומרכזי מסחר, ורצועה לאורך גדותיהם של נחל ירקון ושל נחל איילון הוקצתה לשטח טבעי פתוח.[8] הביקוש הגואה לקרקעות לפיתוח עירוני הביא לכך שעד 1944 רכשו יהודים יותר ממחצית אדמות ג'מאסין, 714 מתוך 1,365 דונם.[9]

ב־1943 צירף השלטון המנדטורי את ג'מאסין לתחום בניין הערים של תל אביב ואישר את תכניות הבניין המפורטות A, B ו־C-D עבור צפון מזרח תל אביב. אדמות ג'מאסין נכללו בתחומה של תל אביב[10] אלא ששני מכשולים עיקריים עמדו בפני מתכנני האזור. האחד היה מחירי הקרקע שעלו בשנתיים שלאחר תום מלחמת העולם השנייה בשיעור של פי עשרה בערך, והדבר הקשה את רכישתן מידי בעליהן הערבים, והאחר היה עלויות

4 בעיית הפליטים בתל־אביב, 18.1.1948, ארכיון היסטורי עיריית תל אביב (להלן: אעת"א), 4, 593, 3/9/א.

5 אלחנן אורן, **התיישבות בשנות מאבק**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים תשל"ח.

6 יואב גלבר, **קוממיות ונכבה**, דביר, אור יהודה 2004, עמ' 281-310.

7 'שכון פליטים', **ידיעות עיריית תל־אביב**, 18, 1-2 (1948), עמ' 12.

8 י' שיפמן, 'חוקת הבנין למזרח תל־אביב', **ידיעות עיריית תל־אביב**, 12, 7-9 (1942), עמ' 1-2.

9 *Palestine Village Statistics*, April 1945, p. 27

10 'תוכניות בנין מפורטות מס' A, B, C-D', **ידיעות עיריית תל־אביב**, 17, 8-9 (1948), עמ' VI-VIII.

הבנייה, שהתייקרו בשיעור של פי ארבעה או חמישה.[11] מלחמת 1948 שינתה מציאות זו, שכן כלל האדמות והמבנים שהיו רכוש ערבי הועברו לשליטתה של מדינת ישראל, ואת מחירם וסדרי הקצאתם קבעו מוסדותיה.

במועצת עיריית תל אביב שלטה אז מפלגת הציונים הכלליים, וראשי העירייה מטעמה היו ישראל רוקח, שכיהן בתפקידו מאז 1936 עד תחילת 1953; וחיים לבנון, שהחליפו ושימש בתפקיד עד שלהי 1959.[12] זו הייתה מפלגת ימין־מרכז ליברלית שמצביעיה נמנו בעיקר עם המעמד הבינוני. באדמות ג'אמסין בכללן, אלו שקנו יהודים לפני 1948 ואלו שכבשה ישראל בימי המלחמה, ראתה עיריית תל אביב עתודת קרקע לבנייה עבור ותיקים מקרב תושבי תל אביב, מרביתם יוצאי אירופה בני המעמד הבינוני ומעמד הפועלים המאורגן.

את פליטי המלחמה מדרום תל אביב ביקשה העירייה לפנות, להרוס את המבנים הקיימים ולהכשיר את השטח לבנייה עבור אלו שהיא חפצה ביקרם. לפיכך הייתה רמת השירותים העירוניים שסופקו לפליטים נמוכה, כך עולה מהתלונות ומהדרישות שהעלו חברי הוועד אשר הם בחרו מקרבם. עד מהרה פרצו תקריות; אלה התאפיינו לעתים באלימות, בעת שניסו פקחי העירייה להרוס חדרים אשר הוסיפו התושבים לבתיהם הדלים בשכונה שבקיץ 1949 ניתן לה השם העברי גבעת עמל.[13]

מנהיגות הפליטים שייושבו בגבעת עמל נמנתה עם ההנהגה של ועד פליטי שכונות הסְפָר שהקים בראשית ימי הקרבות מנחם כהן, פעיל ההסתדרות ומפקד בהגנה, שגם עמד בראשו.[14] מרביתם נמנו עם יוצאי ארצות המזרח שהתגוררו ערב פרוץ הקרבות בשכונות העניות שגבלו ביפו הערבית, חברי הסתדרות העובדים הכללית שהוכשרו הכשרה צבאית בשירותם בארגון ההגנה. לפיכך הם ביקשו להתבדל מפליטי מלחמה ומעולים חדשים ששוכנו ביפו, בסלאמה או בשיח' מואניס, שרובם הגדול היו רחוקים ומנוכרים למוקדי הכוח של היישוב היהודי המאורגן. אלא שרצונם להתיישב דרך קבע בג'מאסין התנגש עם ההסדרים שגובשו בשנת 1949 בין הממשלה, ההסתדרות והעירייה אשר לחלוקת שטחי הערבים לשעבר שנכללו בשטחה של תל אביב. בהסדרים הוקצו אדמות אבו כביר שבדרום־מזרח העיר לבניית שיכון לוותיקי ההסתדרות. אדמות שיח' מואניס שבעברו הצפוני של הירקון הוקצו להקמת שיכונים לקציני צבא, לחיילים משוחררים, לעולים חדשים ולאחרים, וכך גם חלקים מאדמות הכפר סלאמה שבדרום מזרח תל אביב. הקצאת האדמות שמצפון מזרח לתל אביב נותרה בידי העירייה.[15]

11 ליאו קופמן, 'השיכון העממי בא"י – בעיותיו והישגיו', שם, עמ' 17-18.

12 על ראשי העירייה של תל אביב לדורותיהם ראו: חיים פיירברג, 'מתל אביב הקטנה לעיר ללא הפסקה: תרומתם של ראשי עירייה לעיצוב דמותה ואופייה של תל אביב־יפו, 1921-2007', בתוך: ברוך קיפניס (עורך), **תל אביב־יפו מפרבר גנים לעיר עולם**, פרדס, חיפה 2009 עמ' 194-223.

13 גולן, 'עימות מרחבי', עמ' 44-46, 49.

14 על מנחם כהן ראו: 'מועצת העיר תל־אביב – יפו בסוף תשי"ג', **ידיעות עיריית תל אביב**, 22, 4-5 (1953), עמ' 14.

15 Arnon Golan, 'Jewish Nationalism, European Colonialism and Modernity: The Origins of the Israeli Public Housing System', *Housing Studies*, 13, 4 (1998), pp. 487-505

בקרב תושבי גבעת עמל היו לא מעט חברי הסתדרות וחברי ההגנה, ותיקים שהיו מוכנים להשתתף בעלות שיכונם. אלא שהעירייה ביקשה למנוע מיהודים מזרחיים מדרום תל אביב להתיישב בצפונה, בשל רתיעה מתרבותם ומערכיהם שנגדו בעיניה את הערכים המודרניסטיים־מערביים והלאומיים שעליהם הושתתה תל אביב, העיר העברית הראשונה. רתיעה דומה מהם התעוררה ב־1936 לנוכח גל הפליטים שהגיע משכונות הגבול של דרום תל אביב אל מרכזה; אז ביקשה העירייה ליישב את הפליטים מחוץ לתחומי העיר,[16] ואילו לתושבי גבעת עמל הציעה העירייה לעבור לשיכוני קבע שיוקמו בתחומה, אך מעברו הצפוני של הירקון או על אדמות סלאמה. בראשית 1951 דחה ועד השכונה הצעות אלו ודרש בנייה של מבני קבע עבור התושבים במקום עצמו.[17]

עם תום עת החירום: ימי הציונים הכלליים, 1951-1959

תוצאות מלחמת 1948 הביאו להרחבת תחומה של תל אביב, שהגיע לאחר סיפוח שטחים ניכרים של יפו ושל הכפרים הערביים ממזרח ומצפון לה לכ־50,000 דונם. גם במספר התושבים חל גידול ניכר, ומניינם הגיע בסוף 1950 לכ־325,000 נפש.[18] התושבים שנוספו היו מהשכונות היהודיות של יפו, ובעיקר עולים חדשים. אלו וגם אלו נמנו רובם עם האוכלוסייה המבוססת פחות מקרב תושבי העיר, ורבים מהם התגוררו במבנים חסרי תשתיות מודרניות כמו אספקת מים זורמים, חשמל וביוב. עול אספקת השירותים הפיזיים והחברתיים הוטל על עיריית תל אביב, אלא שההוצאות עלו על ההכנסות מהמסים שנגבו מהתושבים מעוטי היכולת, והתוצאה הייתה אספקת שירותים לקויה. לפי הקווים של תכנית האב הראשונית לתל אביב מ־1954, מרבית המבנים שהתגוררו בהם התושבים באזורים אשר הוגדרו שכונות העוני, ובכלל זה גבעת עמל, נדונו לפינוי ולהריסה, והשטח שיתפנה נועד לבנייה חדשה.[19]

בספטמבר 1949 היו בגבעת עמל 173 מבנים וצריפים; רובם נועדו להריסה והתגוררו בהם יותר מ־1,100 תושבים. תשתית השירותים בשכונה הייתה דלה ביותר: היא לא חוברה לרשתות החשמל והטלפון, לא היו בתחומה לא מרפאה, ולא תשתית חינוך ותרבות, למעט מועדון לנוער וגן ילדים קואופרטיבי, שהוקמו ביוזמה של התושבים. ילדי השכונה למדו במוסדות החינוך שמחוץ לתחומה, ובשעות הפנאי הסתובבו חסרי מעש. העירייה סיפקה מים זורמים ופינתה אשפה, אך רחובות השכונה, שהיו רובם דרכי עפר, נותר מרובבים

16 Idem, 'Marginal Populations and Urban Identity in Time of Emergency: The Case of the 1936 Refugees in Tel Aviv', *Journal of Modern Jewish Studies*, 9, 2 (2010), pp. 151-154

17 גולן, 'עימות מרחבי', עמ' 50.

18 'עירית תל־אביב בימי המועצה הששית', **ידיעות עיריית תל־אביב**, 20, 3-4 (1950), עמ' 43.

19 **ידיעות עיריית תל־אביב**, 22, 8-9 (1954), מפה 6. רשויות התכנון במדינה לא אישרו את התכנית, והיא לא קיבלה תוקף סטטוטורי.

ערמות של זבל וגרוטאות וקווי תחבורה ציבורית לא עברו בתחומה. חיי המסחר בשכונה הסתכמו בשתי חנויות מכולת, קיוסק ואטליז שנפתחו ביוזמה פרטית. חיים אלפרין, המפקח העירוני הראשי, שהטיפול בשכונה היה באחריותו, המליץ לפעול מיד להקמה של תשתית שירותים פיזית וחברתית ראויה.[20]

הדרישה לטיפול בתשתיות באה מהוועד; זה שינה את שמו לאחר זמן־מה למועצת גבעת עמל (ג'אמסין). העומדים בראשו נמנו עם חברי הסתדרות העובדים הכללית, להבדיל מרבים מאלו שהגיעו מאוחר יותר ולא נמנו עם הקבוצה המייסדת. כך כאשר בחנה העירייה הקמת בית ספר בגבעת עמל ביקשו מרבית התושבים מלכתחילה שיהיה של זרם המזרחי הדתי. אלא שעד מהרה, בלחצם של חברי הוועד, שינו את דעתם וביקשו הקמה של בית הספר של זרם העובדים ההסתדרותי.[21]

בדצמבר 1952 נערכה פגישה בין ממלא מקום ראש העירייה חיים לבנון, אשר החליף את ישראל רוקח שהיה לשר הפנים, ובין חברי ועד גבעות עמל מנחם כהן, שבאותה העת היה לחבר מועצת עיריית תל אביב מטעם סיעת ההסתדרות, וזכריה קלזן, האחראי לשכונות מטעם מועצת פועלי תל אביב.[22] הוועד, בתמיכתם של כהן וקלזן, דרש לאפשר לתושבים להשתכן דרך קבע בתחומה של גבעת עמל, ולא להעבירם למקום אחר בעיר, כמו שנהגו בתושבי שכונות אחרות. נוסף על כך, הוא דרש לכלול את החלק המזרחי של גבעת עמל, שנודע בשם גבעת עמל ב, בתחום השיפוט של תל אביב ולספק שירותים עירוניים ראויים גם לחלקה המערבי, שנודע בשם גבעת עמל א, בתחומים בריאות, תחבורה, חיבור לחשמל ולטלפון, ניקיון, אספקת מים וסלילת רחובות. בתשובתו של לבנון לדרישות אלו לא הייתה כל בשורה. לדבריו, אספקת המים הייתה תקינה וכך גם איסוף האשפה, והתושבים נתבקשו להקפיד לשמור על הניקיון ברחובות. החיבור לרשתות הטלפון והחשמל והסדרת התחבורה הציבורית היו לדבריו בטיפול.[23]

אשר לדרישת ההשתכנות במקום, מהנדס העיר ציין בתשובה לשאלה של לבנון כי תכניות שכבר אושרו לאדמות גבעת עמל מחייבות את הריסת המבנים הקיימים כולם.[24] רשות הפיתוח הממשלתית פנתה לתושבים והציעה להם שיכון חלופי, אך אלו השתלטו שלא כחוק על שטחי קרקע נרחבים כחיזוק לדרישתם להשתכן במקום. ברוח זו של לעומתיות, הצעד שנקטה העירייה לשיפור מצב הניקיון בשכונה היה הוצאה של זימונים לבית המשפט לתושבים שלא התקינו פחי אשפה ליד בתיהם. הוועד הורה לתושבים שלא

20 ח' אלפרין אל אל' פרי, 29.9.1949, אעת"א, 4 – 2210 ב.

21 'אנשי העבודה בשכונות לא הכזיבו ולא יכזיבו', **דבר**, 9.7.1950; מועצת גבעת עמל (ג'מאסין) אל ישראל רוקח, 8.9.1951, אעת"א, 4 – 2211 א'; ועד 'גבעות עמל' אל י' רוקח, 12.5.1949, שם, 4 – 2210 א'.

22 שלמה כולאני, מזכיר ועד גבעת עמל ת"א אל מר לבנון, 29.12.1952, שם, 4 – 2211 ג'.

23 שלמה כולאני, מזכיר ועד גבעת עמל ת"א אל מר לבנון, 29.12.1952, שם; ח' לבנון אל ועד גבעת עמל, 2.3.1953, שם.

24 הכוונה הייתה לתכניות שאושרו לפני הקמת המדינה, ראו הערה 10 לעיל.

להתייצב בבית המשפט ולהפסיק לשלם מסים עד שלא יוסדר נושא הגבול המוניציפלי, ועמו אספקת השירותים.[25]

במחצית הראשונה של שנות החמישים הלכה והתגברה תנופת הבנייה של שיכונים ציבוריים בשטחים שגבלו בגבעת עמל ממערב ומצפון. חברת רסקו בנתה עבור המעמד הבינוני, חברת משכנות וחברת שיכון עממי שמייסודה של ההסתדרות בנו עבור הציבור הדתי־לאומי ועבור התאגדויות קטנות של דיירים.[26] תנופת הבנייה נועדה להמשיך להתפשט מזרחה אל תחומה של גבעת עמל וכדי למנוע מתושביה התקבעות במקום המשיכה העירייה במדיניות של איסור שיפוץ מבנים קיימים ובנייה של חדשים.[27]

התושבים שבו ועמדו על זכותם להתגורר במקום, ופינוּיָם לא התאפשר בהיעדר חלופת מגורים ראויה. לשם הסדרת הנושא מינה במאי 1954 שר הפנים ישראל רוקח, שהיה עד לא מכבר ראש עיריית תל אביב, ועדה לפינוי גבעות עמל, ובה שני נציגים של העירייה ושני נציגים של רשות הפיתוח.[28] בישיבתה הראשונה הופיעו בפניה נציגי ועד גבעת עמל והצהירו שאין הם דורשים להשתכן בהכרח בתחומי השכונה והביעו נכונות לשקול חלופות ולהשתתף בעלויות שיכונם. כן הם דרשו שנציג שלהם ישתתף דרך קבע בדיוני הוועדה. דרישתם נדחתה, אך הובטח להם שישתפום בכל שלבי העבודה של הוועדה.[29]

על בסיס הבטחה עמומה זו שכר ועד ג'מאסין, שחבריו היו למודי ניסיון מר ממגעיהם עם הממסד הישראלי, את שירותיו של עורך דין; זה המליץ לערוך סקר בקרב התושבים כדי לעמוד על הלכי הרוח שלהם בנוגע לאפשרות של שיכונם באתר חלופי. זאת ועוד, ישיבותיה הראשונות של הוועדה נערכו בקיץ 1954, ואולם עבודתה הושעתה משהתברר כי אין תכניות מפורטות לבינוי באדמות ג'מאסין מצד אחד וכי לא יהיה אפשר להשאיר את המבנים הקיימים על מכונם בשל איכותם הירודה ואי־התאמתם לתקני בנייה מודרניים מצד אחר.[30] פעולתה נועדה להתחדש לאחר קבלת חוות דעת ראשונית של האדריכל אוריאל שילר בנושא תכנון גבעת עמל.[31]

הוועדה חידשה בתחילת 1955 את עבודתה לאחר שנערך סקר בקרב תושבי השכונה והוגשה חוות הדעת של שילר. על פי הנתונים שאספה, התגוררו בגבעת עמל 292 משפחות,

25 מ' עמיעז, מהנדס העיר אל מ"מ ראש העירייה, 2.3.1953, אעת"א, 4 – 2211 ג'.

26 'תל אביב בשלב התפתחות חדש', **ידיעות עיריית תל־אביב**, 19, 1-2 (1949), עמ' 9; 'פעולות שיכון ענפות של חברת רסקו', שם, עמ' 22; 'מה בונים בתל־אביב', שם, 21, 3-4 (1951), עמ' 37; 'מה בונים בתל־אביב', שם, 21, 7-8 (1951-1952), עמ' 95; 'מה בונים ומשפרים בתל־אביב?', שם, 22, 6-7 (1953), עמ' 64; 'מה בונים ומשפרים בתל־אביב?', שם, 23, 1-2 (1955), עמ' 13.

27 'התקנת ביוב וכבישים בשכונות היא בחזקת מותרות', **דבר**, 28.1.1951; 'תושבי ג'מוסין הנסערים תובעים חקירה בהתפרעות פקחי עיריית ת"א במשפחת עולים', **קול העם**, 24.6.1951.

28 רשות הפיתוח הייתה גוף ממשלתי שהוקם ב־1951 על פי חוק רשות הפיתוח (העברת נכסים) תש"י-1950 לשם ניהול אדמות שהופקדו בידי האפוטרופוס לנכסי נפקדים לאחר מלחמת 1948.

29 זכרון דברים מפגישת הועדה לפנוי גבעות עמל עם ב"כ דיירי השכונה, 17.6.1954, אעת"א, 51 – 16.

30 פרוטוקול 4, 16.7.1954 ופרוטוקול 6, 9.8.1954, מישיבת הוועדה לפינוי גבעת עמל, שם.

31 פרוטוקול 10 מישיבת הוועדה לפינוי גבעת עמל, 11.3.1955, שם.

ובהן 1,354 נפשות, מרביתן פליטי מלחמה ומיעוטן עולים חדשים מעיראק שהגיעו ב־1951. הסקר העלה שמרבית התושבים ביקשו להשתכן במקום, והוועדה קבעה כי השטח שהיה אפשר להקצות לבניית שכונה עבורם היה 95 דונם ממזרח לדרך חיפה (כיום דרך נמיר) מדרום לשטח שהוקצה עבור שיכון בבלי.[32] את המבנים הקיימים בשטח זה, שעוד לא הייתה לו תכנית בניין מוסכמת, היה הכרח להרוס. אשר לבנייה, הוועדה המליצה על בתי קומות בצפיפות של שמונה יחידות דיור לדונם כדי להוזיל עלויות, בהנחה שעלות דירת שני חדרים הייתה 6,200 ל"י. כשליש מסכום זה נועד המשתכן לשלם מכספו, ואת היתרה להשלים בהלוואות ומשכנתה. למעט כחמישים משפחות חסרות אמצעים, העריכה הוועדה שהתושבים יכלו לעמוד בתנאים אלו. נוסף על כך, היא העריכה כי יהיו מקרב התושבים מי שיעדיפו לעבור להתגורר במקומות אחרים ברחבי העיר. ועד תושבי גבעת עמל דחה את ההצעה לבנות בתי קומות ודרש בתים חד־קומתיים שיהיה אפשר להרחיבם בעתיד, שכן רבות מן המשפחות היו ברוכות ילדים. הוא גם ביקש שתינתן אפשרות לתושבים לרכוש את הקרקע מרשות הפיתוח במחיר מוזל ושעלויות הבנייה יקוזזו עם פיצויים המגיעים להם על השקעתם במבנים שבנו ובתוספות שהוסיפו למבנים קיימים, אשר כולם נועדו להריסה.[33]

הוועדה הגישה את מסקנותיה לשר הפנים ביולי 1955, והמליצה שהעירייה תשתתף בסכום של 500-600 ל"י לדירה ושכל משתכן יוסיף מכספו 800-1,000 ל"י, נוסף על משכנתה שייקח. תרומת רשות הפיתוח נועדה להיות בהעברה של הרווחים ממכירת הקרקע לחברות הבנייה למימון מקצת העלויות. עיריית תל אביב ביקשה שגם משרד העבודה, אשר מכוחו פעל אגף השיכון הממשלתי, יסייע. בקשתה נדחתה בנימוק שהאגף אינו עוסק בבניית שיכונים בערים הגדולות.[34]

הפער בין דרישות הוועד להצעות של הוועדה נותר בעינו כל שנות החמישים. זמן קצר לאחר שהגישה הוועדה את מסקנותיה לשר הפנים התקיימו הבחירות לכנסת השלישית ולמועצות המקומיות. קואליציה בראשות הציונים הכלליים שבה והרכיבה את הנהלת העיר, וחיים לבנון המשיך לכהן כראש העירייה. בהיעדר הסכמות שבה ועמדה העירייה על פינוי תושבי גבעת עמל, והיא פנתה לערכאות והוציאה צווי פינוי לכמה מהם. לפי המדיניות העירונית מוכוונת הפינוי, נותר המצב הפיזי של השכונה ירוד. מקצת המבנים לא התאימו למגורי אדם, האשפה התגוללה בחוצות באין אוסף, בורות שופכין עלו על גדותיהם, ונחשים ארסיים וכלבים שוטים נראו בחוצותיה.[35]

32 'נדחתה דרישת סיעות הפועלים להבטיח שטח לשיכון תושבי גבעת־עמל', **קול העם**, 3.9.1958.

33 ועד גבעות עמל אל הועדה לחקר שכונם של תושבי גבעות עמל, 7.1.1955, אעת"א, 51 – 16; דוח הועדה לברור שאלת שכונם של תושבי גבעת עמל, א.ת. (כנראה מיולי 1955), שם.

34 הממונה על מחוז תל אביב אל אגף השלטון המקומי, משרד הפנים, 12.2.1956, ארכיון המדינה (להלן: א"מ), גל-73266/13; זכרון דברים משיחה טלפונית של א' טמיר, קצין מחוז תל אביב, עם מר אבנר, 23.1.1956, שם; יצחק עילם אל י' חלד, 20.3.1956, שם, ג-2375/37; יגאל לב, 'בית המשפט פסק נגד עיריית תל אביב בתביעתה לפינויים', **מעריב**, 14.8.1961; ש' חן, 'תושבי ג'מוסין מבקשים לרכוש חלקות לבניה בתנאי סו"ב', **על המשמר**, 24.11.1961.

35 'אסיפות נגד הנהלתה של עיריית ת"א־יפו', **על המשמר**, 2.10.1955; 'עית"א מפקירה את גבעת־עמל

דומה כי ועד תושבי גבעת עמל דרש בתים חד־קומתיים בשל הקצאת קרקע מאדמות ג'מאסין לבניית שכונת פאר במונחים של אותם הימים למקורבי השלטון. ביולי 1951 נחשפה בעיתונות פרשת שיכון הצמרת, לאחר שהציע האפוטרופוס על נכסי נפקדים למקורביו שנמנו עם צמרת מפא"י והפקידות הממשלתית הבכירה חלקות לבנייה סמוכות לגבעת עמל ממערב, במחיר זול הרבה יותר מערכן. מנהל רשות הפיתוח, בתמיכה של שר האוצר אז אליעזר קפלן, סירב לאשר את המכירה, ופנחס רוזן, לימים שר המשפטים, מונה לבורר בפרשה. באפריל 1953 פסק רוזן שיש לאפשר ל־12 מתוך 26 הקונים המקוריים לרכוש חלקת קרקע קטנה יותר ובמחיר גבוה ממה שאושר מלכתחילה ולאפשר מכירת חלקות בתנאים זהים לפקידים מעיריית תל אביב, לפקידי ממשלה ממשרד המסחר והתעשייה ולעובדי האפוטרופוס על נכסי נפקדים.[36] פסק בוררות זה עורר זעם רב בציבור הישראלי, שכן התברר כי גם אחריו נותר מחיר חלקות הקרקע נמוך מערכן בשוק. הבתים הפרטיים שנבנו עליהן במחצית השנייה של שנות החמישים במה שנודע בשם שיכון זבדיאל נחשבו מפוארים במונחי אותם הימים. גם הביקורת החריפה שנמתחה בדין וחשבון של מבקר המדינה לשנת 1956 על התנהלות רשויות המדינה והעירייה בפרשה לא עצרה את בנייתם.[37]

שיכון הצמרת ושיכון זבדיאל היו כקוץ בעיניהם של תושבי גבעת עמל וחיזוק לדרישת הוועד לאפשר לתושבים לרכוש קרקעות במחיר המוזל ששילמו בני קבוצות העילית של אותם הימים ולבנות עבורם בתים חד־קומתיים. לעומת זאת, הוועדה ראתה לנגד עיניה את שכונות אחרות בצפון־מזרח תל אביב שהוקמו עבור אוכלוסיות שיכולותיהן הכלכליות היו צנועות יותר שבנו רסקו, שיכון עממי וחברות אחרות, ובכללן בעיקר בתי דירות של שתיים או שלוש קומות.[38]

דחיית ההצעה להקמה של שיכון של בתי דירות עבור תושבי גבעת עמל הותירה אותם במעמד של דיירי שכונת עוני. הדרישה לבנייה של שכונה של בתים פרטיים נתקלה בהתנגדות עיקשת של הממסד הישראלי שראה בה תקדים אשר יכול להביא לדרישות דומות של תושבי שכונות אחרות שנועדו לפינוי. בדחייתם את ההצעות לשיכון של בתי

לעזובה מסוכנת', **למרחב**, 17.1.1956; עוד על מדיניות ההזנחה שנועדה לעודד את התושבים להתפנות ראו: תמר גוז'נסקי, **קומוניסטים מזרחיים**, פרדס, חיפה 2018, עמ' 108-117.

36 הממונה על מחוז תל אביב אל אגף השלטון המקומי, משרד הפנים, 12.2.1956, א"מ, גל-73266/13; 'האפוטרופוס חילק רכוש נטוש בין מקורביו בממשלה ובמפא"י', **הבֹקר**, 13.7.1951; 'אושר שיכון הצמרת', **מעריב**, 9.4.1953.

37 שלמה יצהרי, מזכירות ועד גבעות עמל אל מ' סילברסטון, המנהל בפועל של משרד הפנים, 22.8.1955, א"מ, גל-73266/13; 'משיכון הצמרת לשיכון הבכירים', **מעריב**, 14.2.1957; 'פורסם דו"ח מבקר המדינה', **דבר**, 17.2.1957; 'מה קרה בשיכון זבדיאל?', **שערים**, 18.2.1957; 'ילדי גבעת עמל אינם הולכים לביה"ס', **דבר**, 3.9.1959; כיום השכונה ידועה בשם שיכון צמרת, ראו: דקל גודוביץ', 'פארק צמרת האמיתי', **כלכליסט**, 2.12.2010.

38 על השכונות האלה ראו: שמעון סאמט, 'תל אביב החדשה', **הארץ**, 26.9.1958.

דירות החמיצו תושבי ג'מאסין הזדמנות לשפר את איכות הדיור והחיים שלהם. את הקרקע שהוקצתה לבניית השיכון עבורם מכרה עד מהרה רשות הפיתוח לקבלנים פרטיים.[39]

תקווה שנגוזה: ימי השמאל, 1960-1973

הבחירות לכנסת הרביעית ולרשויות המקומיות נערכו בנובמבר 1959, ובתל אביב עברה מועצת העיר משליטת הציונים הכלליים לידי קואליציה של השמאל בהנהגתו של מרדכי נמיר, שהיה לראש העירייה מטעם מפא"י. הבחירות עמדו בצל מהומות שחוללו עולים חדשים, בעיקר מיוצאי מרוקו, אשר שוכנו בוואדי סאליב בחיפה ועוררו תסיסה גם בשכונות עולים בערים אחרות בארץ. למנהיגי מפלגת השלטון, שאותה האשימו תושבי השכונות בהזנחתם, היה ברור כי יש צורך דחוף בטיפול במצוקת הדיור שניכרה בעיקר בשכונות ערביות לשעבר אשר אוכלסו ביהודים, והנושא זכה לעדיפות עליונה גם בסדר היום של ראש העירייה החדש של תל אביב.[40]

בפברואר 1960 התכנסה לישיבתה הראשונה ועדה של סגנים של ראש עיריית תל אביב שהוקמה לטיפול בסוגיית גבעת עמל. בראשה עמד אליעזר שכטר ממפא"י, וחבריה היו יהושע רבינוביץ, גם הוא ממפא"י, יוסף חלד מאחדות העבודה ואברהם בויאר מהפועל המזרחי. הדיון בישיבה נסב על עסקה שעשתה רשות הפיתוח אשר התנגדה להקצאתן של חלקות קרקע נוספות מאדמת ג'מאסין לשיכון עבור תושבי גבעת עמל בשל מחירן היקר – היא מכרה אותן לקבלנים פרטיים ללא ידיעת העירייה. עיריית תל אביב הגישה תביעות נגד הבעלים החדשים בדרישה לפינוי הקרקע ודרשה מרשות הפיתוח לחדול ממכירת קרקעות לפני שתוגש הצעה קונסטרוקטיבית לתושבי גבעת עמל. מהנדס העיר שב והציע לבנות עבור התושבים בתי דירות על אדמות ג'מוסין, דוגמת אלו שנבנו עבור מפונים משכונת נורדיה בקרבת צריפיהם שבהריסתם הוחל באותם הימים.[41] הטיפול בעניין גבעת עמל הוטל על יהושע רבינוביץ'.[42]

בגבעת עמל התגוררו בעת ההיא כ־300 משפחות שהעירייה הגישה תביעות לפנוי נגד 23 מהן אשר התגוררו לאורך התוואי שנועד לסלילת המשך רחוב פנקס מזרחה. התושבים הבינו כי מכירה של קרקעות מאדמת ג'מאסין על ידי רשות הפיתוח לחברות

39 'נדחתה דרישת סיעות הפועלים להבטיח שטח לשיכון תושבי גבעת־עמל', **קול העם**, 3.9.1958.

40 על מדיניות הפיתוח העירוני בימי שלטון מפא"י בעירייה ראו: נתי מרום, **עיר עם קונספציה: מתכננים את תל אביב**, בבל, תל אביב 2009, עמ' 250-322.

41 על פרשת נורדיה שעל אדמתה נבנה לימים דיזנגוף סנטר ועל ראשית תהליך פינוי שכונות העוני בתל אביב ראו: גיורא שמיס, 'דרך הייסורים של שכונת נורדיה', **דבר**, 29.6.1959; שמעון פינס, 'מתעכבת הריסת שכונת נורדיה', שם, 28.12.1960; נפתלי לביא, 'השיכון למפונים עומד ריק', **הארץ**, 28.10.1962.

42 פרטיכל ישיבת הועדה לענייני גבעות עמל, 26.2.1960, אעת"א, 7(13) – 251; 'צווי־פינוי לתושבי גבעת־עמל', **קול העם**, 25.10.1959.

פרטיות משמעה פינוי ועליהם לשוב ולהיערך למאבק על זכותם להתגורר במקום. הם בחרו מקרבם ועד חדש של עשרה חברים, ובו שני מורשי חתימה יחיאל ערקי וחיים כהן. במודעה שפורסמה מטעם הוועד בעיתונים צוין שנבחר בבחירות חשאיות בהשתתפות של 75 אחוזים מבעלי זכות הבחירה בגבעת עמל א, שממערב לדרך חיפה, וגבעת עמל ב, שממזרח לה.[43]

עיריית תל אביב התנגדה למכירת חלקות מאדמות של ג'מאסין לקבלנים פרטיים, אך שינתה את טעמה כאשר דובר בעסקה שבמסגרתה מכרה רשות הפיתוח כ־105 דונם מאדמות ג'מאסין שכללו חלק מגבעת עמל לחברת סולל בונה ההסתדרותית. ב־10 באוקטובר 1960 התקיימה ישיבה בהשתתפות רבינוביץ', פקידים בכירים בעירייה ונציגי החברה, ובה הוחלט כי בשל רצונה של העירייה לקדם את שיקום שכונות העוני, היא תסייע לסולל בונה לבנות שיכונים על קרקעות ג'מאסין, ובמשתמע – לפנות את יושביהן באמצעות אכיפת מניעה של בנייה לא חוקית, גביית ארנונה ומתן הקלות בבנייה לחברה לפי תכנית בניין עיר מאושרת.[44] חוזה מכירה רשמי בין רשות הפיתוח לחברת ב.פ. דיור בע"מ, חברת בת של סולל בונה שעליה הוטל הטיפול בפינוי ובבנייה, נחתם ב־24 בפברואר 1961.[45] שיתוף הפעולה בין העירייה שבשליטת מפא"י לסולל בונה ההסתדרותית בא לידי ביטוי ביולי 1961 עם הריסתם של שני מבנים שנבנו ללא רישיון בגבעת עמל ב במבצע מתוזמר היטב, ובו פינו 14 פקחים עירוניים בלוויית שוטרים את הדיירים תוך כדי הפעלת כוח 'בתנאים קשים ובזמן הקצר ביותר'.[46]

באותם הימים החלה העירייה להיערך לפינוי נרחב של שכונות העוני בתחומה, ודומה כי גבעת עמל, שעד אז טיפלו בה בתור עניין נפרד הייתה מאז חלק מאותן שכונות. השינוי הניע את תושביה להשתתף במאבק של כלל תושבי שכונות העוני בתל אביב שדרשו פיצוי הוגן בתמורה לפינוים והריסת בתיהם. בספטמבר 1962 התכנסו בבית החלוצות בתל אביב נציגים של גוף שנוסד זמן לא רב לפני כן – ועד שכונות העוני בתל אביב־יפו, שבראשו עמד אלימלך רון ממנשייה. הוועד דרש כי תינתן דירה תמורת דירה למשפחות המפונות לפי אמות מידה שייקבעו, והתנגד לפיצוי כולל ואחיד לכל משפחה שהציעה העירייה. עיריית תל אביב, ובכלל זה הממסד הישראלי, שביקשו להתמודד בנפרד עם כל שכונה ושכונה, לא מיהרו להכיר בוועד, ולא הסכימו לקבל את העיקרון של דירה תמורת דירה.[47]

43 פרטיכל ישיבת הועדה לענייני גבעות עמל, 26.2.1960, שם; הודעה, **מעריב**, 20.3.1960.

44 אדמת ג'מוסין גוש 6107 ו־6108, 29.6.1960, סיכום הישיבה שהתקיימה ביום 10.10.1960 במשרדי העירייה, אעת"א, 7(13) – 251.

45 הסכם שנערך ונחתם בתל אביב ביום 24 לחודש פברואר 1961 בין רשות הפיתוח לחברת דיור ב.פ. בע"מ, שם, 7(27) – 19; ישיבות הכנסת החמישית, פרוטוקול סטינוגראפי, ישיבה תס"ח, 5.4.1965, שאילתא מס' 576, שם, 7(13)-251; עוד ראו: שולמית צור, 'כך ויתרה המדינה על הקרקע היקרה בגבעת עמל', **גלובס**, 10.3.2014.

46 פילון, מנהל המחלקה לפקוח אל י' רבינוביץ', סגן ראש העיריה, 30.7.1961, אעת"א, 7(13) – 251; 'נהרסו מבנים בגבעת עמל', **על המשמר**, 31.7.1961.

47 'אלימלך רון לא נולד מנהיג', **מעריב**, 24.9.1962; 'משלחת מתושבי השכונות נתקבלה בעיריית

מכירת הקרקע של גבעת עמל ב לסולל בונה הביאה להפרדה של הטיפול בענייניה מאלו של גבעת עמל א. תושבים בגבעת עמל א התאגדו בנפרד ופנו לראש העירייה, וזה מינה ועדה משותפת להם ולעירייה להסדרת נושא שיכונם דרך קבע. דומה שעבודתה של ועדה זו לא עלתה יפה, וחודשים מספר אחרי כן שבו התושבים ומחו על הרמה הירודה של אספקת שירותים עירוניים ועל הוצאת צווי הריסה למבנים על תוואי המשך רחוב פנקס אשר התגוררו בהם 23 המשפחות. תושבי גבעת עמל ב, שנראה היה כי פינוָם קרב ובא, פנו לערכאות וזכו לסיוע של בית המשפט השלום; זה פסק לטובתם ב־14 באוגוסט 1961 בתביעת פינוי שהגישה נגדם העירייה ב־1954. בפסק הדין נקבע שלעירייה אחריות להושבתם במקום בימי המלחמה, ועל כן חלה עליה החובה לשכנם בתנאי שכירות הוגנים ולפי תכניות הפיתוח העירוניות. העירייה ערערה בבית המשפט המחוזי, וזה פסק לטובתה, אך התושבים ערערו בבית המשפט העליון, וזה קבע עקרונית שהם בני רשות בשטח ואינם מסיגי גבול.[48] פסיקה זו חיזקה את דרישתם של התושבים כולם להשתכן בגבעת עמל או לקבל פיצוי הוגן תמורת פינוָם.

בקיץ 1961 החלה סולל בונה בהרס מבנים בגבעת עמל ב, והחלקות שעליהן עמדו הוקפו גדרות תיל דוקרני כדי למנוע פלישות חוזרות ונשנות. פעילות זו, הרמה הירודה של השירותים שסיפקה העירייה והעידוד שקיבלו מפסק הדין של בית המשפט העליון הביאו את התושבים לדרוש פיצוי של דירה מול דירה, גם אם מקומה של הדירה החלופית יהיה מחוץ לתחומי השכונה. דומה היה כי מדובר בנקודת מפנה שממנה ואילך השלימו רבים מהתושבים עם הפינוי ודרשו פיצוי הולם. העירייה פנתה בנדון להנהלת סולל בונה, וזו התחייבה לספק לתושבים 'דיור אקוויוולנטי בבנייני השיכונים שיוקמו על ידה במקום, במידה וירצו בכך'.[49] אף שנראה כי ניכרה התקרבות בעמדות הצדדים, היא לא הבשילה לכדי הסדר, והנהלת החברה הגישה תביעות לסילוק התושבים בטענה שאינם דיירים מוגנים אלא בני רשות בלבד, בלי להבדיל בין אלו שהתיישבו במקום ביוזמת ארגון ההגנה לאלה שפלשו לשטח אחרי כן.[50]

ביוני 1963 נפגשו רבינוביץ', הלל כהן, המנהל הכללי של סולל בונה, והאדריכלים ג'ניה אוורבוך וזלמן ברון לדון בנושא אישור תכנית הבינוי של אדמות גבעת עמל ב שהכינו אוורבוך וברון. עד אותו מועד פונו 43 מקרב כ־180 משפחות שהתגוררו במקום

תל אביב', **דבר**, 2.11.1962; '"מלך השכונות" סולק מהועד', **הארץ**, 3.12.1962. ראו גם: גוז'נסקי, 'קומוניסטים מזרחיים', עמ' 120-132.

48 'ועדה לברור תכנית שכון לגבעת עמל', **דבר**, 3.8.1961; יגאל לב, 'בית המשפט פסק נגד עירית תל אביב בתביעתה לפינויים', **מעריב**, 14.8.1961; 'תושבי גבעת עמל א' תובעים שיכון', **למרחב**, 1.2.1962; נ' מאיר, 'דיירי גבעת עמל אינם מסיגי גבול', **מעריב**, 29.8.1962.

49 ש' חן, 'תושבי ג'מוסין מבקשים לרכוש חלקות לבניה בתנאי סו"ב', **על המשמר**, 24.11.1961; מנהל מקרקעי ישראל, אגף הבעלות והרישום אל ס' אלי, ועד המשתכנים בגבעת עמל, 6.12.1961, אעת"א, 7(3) – 251.

50 עו"ד א. סלומי אל לשכת ראש הממשלה, 18.4.1965, א"מ, פ-4870/4; ש' שמיר אל מיכל פלדמן, 19.3.1966, שם.

לאחר שהגיעו להסדר פיצויים עם החברה. אלא שחדשים לבקרים 'התגלו' דיירים נוספים שהיו להם תביעות לפיצוי של דירה תמורת דירה, וגם ילדיהם הבוגרים של המשתכנים שהקימו משפחות דרשו פיצוי נוסף על זה שיקבלו הוריהם. במצב עניינים זה העדיפה הנהלת סולל בונה לשלם פיצויים בסכום קבוע לכל דייר שיתפנה, אך התושבים דרשו פיצוי מותאם ונפרד לכל משפחה. בהיעדר הסכמה פנה ועד גבעת עמל ב וביקש פגישה עם ראש הממשלה לוי אשכול וסורב, אך לשכתו ביקשה וקיבלה הסברים ממנהל מקרקעי ישראל שהקרקעות שבחזקת רשות הפיתוח עברו ב־1960 לניהולו. הפינוי של התושבים תמורת פיצוי נמשך, גם אם באטיות, ובמארס 1966 הגיע מספר המשפחות המפונות לשמונים.[51]

בגבעת עמל א נותרו כ־120 משפחות אשר לא התגוררו על קרקעות שעברו לרשותה של סולל בונה ושלהבדיל מתושבי גבעת עמל ב לא הובטח להם שיקבלו דירה שוות ערך לזו שייפנו. ועד גבעת עמל א דרש מהנהלת העירייה לפצותם במקרה של פינוי לפי הפיצוי שהובטח לתושבי גבעת עמל ב, דירה תמורת דירה. בקיץ 1962 שבה והוקמה ועדה משותפת לוועד ולעירייה, אך לדברי מנהל מחלקת הנכסים העירונית, שביקשה לערוך סקר בקרב התושבים, הם סירבו למלא את הסעיפים הנוגעים למצבם הכלכלי, ופעולת הוועדה נעצרה.[52]

במארס 1963 החליטה העירייה כי בשל הצורך לסלול את המשך רחוב פנקס מזרחה יש לבטל את הרשות לשימוש לכל המחזיקים במקרקעין ובמבנים שעל תוואי הכביש שלא היה להם חוזה שכירות עִמה, ולדרוש את פינוּיָם. היו גורמים בעירייה שטענו כי מבחינה משפטית אין היא מחויבת לפצות את המפונים כלל וכלל. יהושע רבינוביץ' הבין כנראה שפינוי תושבים מגבעת עמל א ללא פיצוי אינו מעשי וביקש להיעזר בשירותיה של חברת הבניין העירונית עזרה וביצרון. מלכתחילה לא התלהבה הנהלת החברה להיות מעורבת בפינוי גבעת עמל, אך היא התרצתה לבסוף לאחר שפנו אליה גם מקרב תושבי השכונה, אך ללא אישור הנהלת העירייה לא היה ביכולתה לסייע להם למצוא דיור חלופי.[53]

בה בעת פונו בגבעת עמל א מבנים שלא ביוזמת העירייה. חברת בנייה בשם מעונות גדי, בבעלותו של הקבלן אהרון דינוביץ', הצליחה לפנות עד אוגוסט 1964 את התושבים שהתגוררו על חלקת קרקע שרכשה, למעט דיירת אחת.[54] בגבעת עמל ב לא הגיש מנהל

51 סכום פגישה שהתקיימה ביום 28.6.1963 בעניין הבניה על קרקעות ג'מוסין, אעת"א, 7(13) – 303; עו"ד, א' סלומי אל לשכת ראש הממשלה, 18.4.1965, א"מ, פ-4870/4; ועד ארגון משתכני פליטי הספר בגבעות עמל אל ראש הממשלה, 30.8.1965, שם; ש' שמיר אל מיכל פלדמן, 29.3.1966, שם.

52 אריה כנרתי, 'גם בג'מוסין רוצים דירות', **למרחב**, 9.2.1962.

53 ב' פורטיס אל מר רבינוביץ', 13.1963, אעת"א, 7(13) – 251; ב' פורטיס אל י' רבינוביץ', 20.2.1964, שם; פרטיכל ועדת המקרקעין בישיבתה ה־421, 13.3.1963, שם, 2092 – 25 ב'; 'תושבי גבעת עמל א' תובעים שיכון', **למרחב**, 1.2.1962.

54 יורם פרי, 'המוהיקנית האחרונה על גבעת הכורכר', **דבר**, 24.8.1964; על חברת מעונות גדי ראו: בית המשפט המחוזי תל אביב־יפו, צבי אפשטיין נגד מעונות גדי ומשיבה נוספת, פסק דין, 6.4.2014.

גבעת עמל א, לימים רחוב פנקס פינת דרך נמיר, 1964. צלם: פנחס בן־שחר
באדיבות הארכיון העירוני עיריית תל אביב־יפו

מקרקעי ישראל תביעות לפינוי נכסים מאחר שחברת ב.פ. דיור והתושבים לא הגיעו לידי הסכמה בדבר הפיצוי אשר תשלם להם החברה. העירייה מבחינתה המשיכה לנקוט מדיניות הזנחה מכוונת של שני חלקי השכונה כדי לדרבן את התושבים להתפנות.[55]

במארס 1969 פרש מרדכי נמיר מטעמי בריאות לאחר כהונה של כתשע שנים; החליף אותו יהושע רבינוביץ', והוא המשיך לכהן כראש העירייה לאחר שזכה בבחירות שהתקיימו ב־28 באוקטובר 1969. הבחירה של מי שעסק בשנות הששים בענייניהן של גבעות עמל לא נשאה כל בשורה. התיקו בין הרשויות שביקשו לפנות את גבעת עמל א ואת גבעת עמל ב ובין התושבים שהתבצרו בעמדותיהם בדרישה לפיצוי הוגן או דיור חלופי נמשך.[56] צווי פינוי הוצאו, תביעות נדונו בבתי משפט ופינוי הדיירים מן המבנים של ג'מאסין נותר תהליך ארוך ומייגע לכל הצדדים.[57]

ארגון ועדי שכונות העוני תמך במאבקם של תושבי גבעת עמל א, שב־1972 נותרו מהם כשבעים משפחות, ובהן כמאתיים נפש. הארגון צבר כוח בעשור שעבר מאז הקמתו, וללחץ

55 'הוגשה תביעה לפינוי 7 מתושבי ג'מוסין', **דבר**, 2.2.1965; 'משתכני גבעת עמל ב' דורשים הסדר נאות', **על המשמר**, 18.5.1965; 'תושבי ג'מוסין דורשים ביטול תביעות הפינוי שהוגשו נגדם', **הארץ**, 27.5.1965; דב בן עמי אל אל סגן ראש עירית תל אביב, כנראה 30.1.1966, אעת"א, 2092 – 25 ב'; המשך ההשתוללות לבניה בגבעת עמל א', 12.6.1966, שם; אינג' י' דורון אל מנהל אגף התברואה, 15.11.1966, שם.

56 מ' בר־אילן, שכונת גבעת עמל ב' (תל אביב), 12.2.1971, א"מ, גל-3428/2.

57 י' בליך אל י' קנר, 3.1.1971, אעת"א, 2092 – 25 ב'; אלי מנשה, מזכיר ועד המשתכנים גבעת עמל ב' אל שר השיכון זאב שרף, 6.7.1971, שם; פינוי תושבי שכונת ג'מוסין, המשך סלילת רחובות פנקס ואהבת ציון, 2.7.1971, שם; זלמן ויץ, חברת בצרון אל נ' וולך, עוזר ראש העיר, 9.7.1971, שם; נחמה גנוסר, 'אם אין ברירה – טוב לחיות', **על המשמר**, 12.5.1970.

שהוא הפעיל היה ערך מוסף. עניינה של גבעת עמל א נדון בוועדת הפנים של הכנסת, והעירייה הזדרזה ופנתה למִנהל מקרקעי ישראל בדרישה לעכב את ביצוע צווי הפינוי שהוגשו נגד תושבים שבתיהם היו על חלקה שרכש גורם פרטי, עד שיימצא עבורם דיור חלופי. ועד גבעת עמל ב היה עצמאי יותר בפעולתו; הוא דרש מרבינוביץ' לעצור את ביצוע צווי הפינוי מטעמה של ב.פ. דיור, ובו בזמן יזם פגישה עם מנהל מקרקעי ישראל בנושא. נוסף על כך, שב והזכיר הוועד את ההתחייבות של החברה לספק דיור מתאים למפונים והשמיע איום מרומז במהומות אלימות במקרה של ניסיון לממש את צווי הפינוי ללא הסכמה. במשא ומתן שנוהל בין העירייה לוועדי התושבים ולארגון השכונות הוסכם על דחיית אכיפת צווי ההריסה עד 1 ביולי 1973. מרדכי וירשובסקי, עורך הדין של העירייה, המליץ שלא לתת ארכה יותר ממועד זה כדי שלא לעשות מן החוק פלסתר ולהרתיע את התושבים.[58]

הצורך להרתיע נבע בעיקר מכך שבני הדור השני, ילדיהם של מתיישבי גבעת עמל אשר בגרו, נשארו להתגורר בשכונה. רבים מהם הרחיבו את המבנים הקיימים שהתגוררו בהם הוריהם, ותוספות הבנייה הוגדרו לא חוקיות ונועדו להריסה. שנת 1973 הייתה שנת בחירות, וצווי הריסה לא בוצעו גם לאחר 1 ביולי. יריבו העיקרי של יהושע רבינוביץ' היה שלמה להט (צ'יץ'), קצין כריזמטי בדרגת אלוף שאך השתחרר משירותו הצבאי והצטרף לשורות מפלגת גח"ל (גוש חרות ליברלים), אשר התאחדה באותם הימים עם כמה מפלגות ימין קטנות להקמה של הליכוד. רבינוביץ' לעומתו היה דמות מרכזית בגוש – קבוצה של ותיקי מפא"י מקרב המנהיגות העירונית של המפלגה ששלטה במנגנון המפלגה על גלגוליה השונים, ויריביו טענו כי העדיף לעסוק בענייניה של המפלגה והזניח את תל אביב ותושביה. הפופולריות שלו בקרב תושבי העיר הייתה בירידה, וזו הייתה עלולה להביא למפלה בבחירות. מסר ברוח זו קיבל רבינוביץ' מקבוצת ותיקי גבעת עמל (ג'מוסין) 1947-1948, חברים פעילים במפא"י שהביעו בפניו את חוסר שביעות רצונם מהטיפול של העירייה באספקת השירותים לשכונה ומהאיום של צווי הפינוי, הגורמים ירידה בתמיכה במפלגה בקרב התושבים.[59]

58 ועד גבעת עמל א' וארגון שכונות העוני אל יהושע רבינוביץ', 15.6.1972, אעת"א, 2092 – 25 ב'; מ' סבידור, ראש סיעת גח"ל בעירית תל אביב־יפו אל י' רבינוביץ', 22.6.1972, שם; יהושע רבינוביץ אל מ' סבידור, 2.8.1972, שם; אלי מנשה אל י' רבינוביץ', 16.1.1973, שם; מרדכי וירשובסקי אל ראש העיריה, 10.6.1973, שם; דנקה הרניש, 'רשות הפיתוח מנסה לסלק ללא פיצויים תושבי גבעת עמל', **דבר**, 24.3.1972; 'היכן הצדק? גילוי דעת' (מודעה), שם, 10.5.1972; 'מרדכי גילת, פרשת קרקעות ג'מוסין', **על המשמר**, 23.6.1972; דנקה הרניש, 'צווי פינוי בגבעת עמל', **דבר**, 2.7.1972.

59 ארגון משתכני פליטי הספר בגבעת עמל אל י' רבינוביץ', 24.6.1973, אעת"א, 2092 – 25 ב'; יחיאל עראקי אל יהושע רבינוביץ', 17.9.1973, שם; על קבוצת ותיקי המתיישבים ראו: א' סלומי, עו"ד אל לשכת ראש הממשלה, 18.4.1965, א"מ, פ-4870/4.

ימי צ'יץ': בתל אביב מהפך, בגבעת עמל היינו הך, 1974-1993

תוצאת הבחירות למועצת עיריית תל אביב ב־1973 הביאה למהפך: סיעת הליכוד בראשותו של שלמה להט זכתה בניצחון, ובעקבותיו הוא נבחר לראשות העירייה. נושא מרכזי במערכת הבחירות של להט היה הדאגה לרווחתו של האזרח, ולפיכך הוא הבטיח את שיקום שכונות המצוקה בעיר ואת שימורן של שכונות בעלות צביון מיוחד כנווה צדק וכרם התימנים. ימים מספר לאחר ניצחונו בבחירות הוא התחייב שבתל אביב יבנו על פי תכניות מאושרות, וללא העדפת מקורבים ופשרות.[60] להט לא התייחס מפורשות לגבעת עמל, ודבריו לא נשאו בשורה לתושביה.[61]

להט המשיך לנקוט מדיניות של פינוי משכונות העוני והפעיל לחץ מתמיד על התושבים להתפנות באמצעות תביעות משפטיות על הסגת גבול ובנייה לא חוקית. עד מהרה שבו ופנו פעילי שכונות בראשותו של אלימלך רון, ובכלל זה פעילים מגבעת עמל, ודרשו לבטל את כל התביעות המשפטיות על בנייה לא חוקית. הם התנגדו להקמת שכונות למפונים בלבד, שהם כינו אותן 'מעברות על עמודים', ודרשו לאפשר למפונים לקבל דיור חלופי נאות, שלא ינציח את מעמדם כתושבי משכנות עוני.[62] גם בהנהלת סולל בונה הבינו שבחירתו של להט אין בה כדי לשנות את מדיניות העירייה. ביוני 1975 שבה והציעה החברה לנהל משא ומתן עם התושבים על פינוי גבעת עמל ב תמורת 'דיור שווה ערך'. מבחינת החברה דובר בחדר תמורת חדר, ואולם תושבי השכונה דרשו חדר לכל נפש. השטח שיתפנה נועד לבנייה עבור זוגות צעירים, ולא עבור התושבים, שלהם נועד דיור חלופי ב'מעברות על עמודים'.[63]

מכיוון שלא חל שינוי במדיניות של העירייה ושל סולל בונה נמשך המאבק שניהלו תושבי גבעת עמל ב בראשות בני הדור השני של התושבים, אשר איימו כי אם ייבנו במקום מבנים חדשים, הם יפלשו אליהם.[64] בה בעת נמשכו הבנייה הלא חוקית וההשתלטות על שטחים ואף התגברו, ומנגד מדי פעם בפעם נהרסו מבנים שהוגדרו לא חוקיים ומסוכנים, אך אחרים נבנו תחתם. במארס 1977 עמדו על מכונם בגבעת עמל ב מאה מבנים ששימשו למגורים, לעסקים ולציבור, בעיקר בתי כנסת. למחציתם הוצאו צווי הריסה, כמה מהם עוד באמצע שנות החמישים, ואולם הם לא בוצעו.[65]

60 אברהם רותם, 'רבינוביץ' בעד עירית־גג לגוש דן, ש. להט נגד', **מעריב**, 1.7.1973; 'צ'יץ' מייצר תוכניות חדשות', **על המשמר**, 16.8.1973; דב גולדשטיין, 'ספל קפה עם שלמה (צ'יץ') להט, ראש העירייה המיועד של תל אביב', **מעריב**, 11.1.1974.

61 לימים אמר אלימלך רון על להט: 'אינני מעריך אותו, והוא אינו טוב לשכונות ולתל אביב בכלל'. ראו: ויקי שירן, 'פרויקט השיקום – "הפרד ומשול"', **העיר**, 9.1.1981.

62 'הופכים את שיכוני המפונים ל"מעברות על עמודים"', **על המשמר**, 4.11.1974.

63 צבי זמיר אל שלמה להט, 27.6.1975, אעת"א, 7(27) – 19; 'תוכנית לשיכון זוגות צעירים על אדמת ג'מוסין', **דבר**, 8.8.1975; אבשלום קווה, 'זעקה חנוקה מבין סעיפי ההסכם', **על המשמר**, 24.12.1976.

64 'תושבי גבעת עמל בת"א דורשים שיכון מתאים', **דבר**, 9.8.1976.

65 מ' בהט, מפקחת, מזכירת מפקד המחוז אל ג' יובל, מנהל אגף נכסים ומשק, עירית ת"א־יפו, 14.1.1977, אעת"א, 7(27) – 19; צבי אברמוביץ' אל ש' להט, 25.1.1977, רשימה של מבנים ותושבים, 8.3.1977, שם; יעקב הדר, מזכיר העיר אל חב' דיור ב.פ., 6.5.1977, שם.

מימין: מפה המציגה בנייה לא חוקית בגבעת עמל ב ושלא בהסכמת בעלי המקרקעין בחלקה 42, גוש 6107, 5 במארס 1989. סימון בידי פקח של חברת סולל בונה-דיור ב.פ. בע"מ. את החץ הוספנו כדי להדגיש סימון קיים בצבע של החריגה. באדיבות הארכיון העירוני עיריית תל אביב־יפו, 7731-25-3346. משמאל: תושבי גבעת עמל מפגינים במחאה על נושא הדיור והבעיות החברתיות־כלכליות שלהם, חורף 1976. באדיבות ארכיון דן הדני, האוסף הלאומי לתצלומים על שם משפחת פריצקר, הספרייה הלאומית

לאחר המהפך בבחירות לכנסת במאי 1977 ועליית הליכוד לשלטון החליטה באוקטובר ממשלת ישראל על מדיניות שתכליתה פתרון בעיות הדיור במדינה. לאחר מספר דיונים הסכימו בשלהי 1978 הממשלה והסוכנות היהודית על מיזם שיקום שכונות, ובינואר 1979 אישרה הממשלה בהחלטתה את ביצועו. נקבע שהשיקום יהיה בשכונה עצמה, ללא פינוי התושבים והריסת הבתים, ובתוך שיתופם של התושבים בהחלטות הנוגעות בשיקומם.[66]

דומה שהחלטה זו הביאה להקמת ועדה משותפת לעירייה ולחברת ב.פ. דיור כדי לגבש הסדר לפינוי גבעת עמל ב לפני שתעלה דרישה לכלול אותה במיזם שיקום שכונות. העירייה העריכה כי רבים מתושבי השכונה, כ־120 משפחות היו פולשים שהגיעו לתחומה בשנות השישים והשבעים, ותהליך פינוּיָם היה עשוי להיות מהיר יותר. בישיבה שהתקיימה בדצמבר 1978 צוין כי היחסים בין התושבים לממסד התדרדרו בחודשים האחרונים בשל התביעות המשפטיות שהגישה ב.פ. דיור למניעת זכות ההתיישנות למחזיקים ללא רשות בקרקעות, היינו פולשים. אלו עוררו תסיסה בקרב התושבים, ושיאה היה בהפגנה פרועה במשרדיה של החברה. משא ומתן שנוהל עם כמה משפחות העלה כי קיימים פערים גדולים בין סכום הפיצוי המוצע, אשר היה כמחצית מהסכום שדרשו התושבים, ובכללו אף הפיצוי לבני הדור השני שהקימו משפחות והתגוררו במקום. מנהל ב.פ. דיור הציע להתחיל בהכשרת השטח לבנייה כאמצעי הטוב ביותר לזירוז התושבים להתפנות תוך כדי קבלת

66 רחל אלתרמן וארזה צ'רצ'מן, **התוכנית לשיקום השכונות: הניסוי הגדול ולקחיו**, הטכניון, מוסד שמואל נאמן, חיפה 1991, עמ' 11-13.

הפיצויים המוצעים, וסגן מהנדס העירייה הבטיח לעשות את כל מה שאפשר לקדם את תהליכי התכנון. הצעה להפקיע את כל השטחים המיועדים לצורכי ציבור בשכונה נדחתה עת שהתברר כי אין דרך חוקית לבצעה.[67]

גם בשנות השמונים המשיכה עיריית תל אביב להרוס מבנים ישנים והוציאה צווי הריסה לאלו אשר נבנו שלא כחוק.[68] בשנים 1979-1987 הוגשו כ־25 תביעות לבתי המשפט, ובכמה מהן אף ניתנו פסקי דין שאישרו את ההריסה. ניסיונות לממש צווי הריסה נתקלו בהתנגדות אלימה של התושבים, והעירייה האשימה את משטרת מחוז תל אביב שלא סייעה לפקחים בעבודתם ולא טיפלה ביד חזקה במתפרעים.[69]

באותן השנים נקלעה ההסתדרות, ובכלל זה חברת סולל בונה, לקשיים כלכליים. בנובמבר 1987 מכרה חברת ב.פ. דיור את זכויותיה במקרקעין בגבעת עמל ב לחברות שבבעלות משפחת דנקנר, דנקנר השקעות וא.מ.ת.ש. הטיפול של משפחת דנקנר בגבעת עמל ב דמה לזה של סולל בונה. דנקנר השקעות שכרו את שירותיו של משרד עורכי דין, וזה – בשיתוף העירייה – אסף נתונים בנוגע לתושבי השכונה. לפיהם, ב־1961 התגוררו במקום 186 משפחות, ועד נובמבר 1987 פינתה ב.פ. דיור 207 משפחות. נתון זה שיקף פלישות חוזרות ונשנות לשכונה בשנות השישים והשבעים. בשלהי 1987 נותרו להתגורר בשכונה 111 משפחות, ודנקנר השקעות ביקשו לפנות תשעים מהן.[70]

גם ועד גבעת עמל ב לא שקט על שמריו. ב־1984 פנו חברי הוועד לחבר הכנסת מיכאל איתן מהליכוד; זה הסכים להציג את מצוקת התושבים בפני ועדת הפנים ואיכות הסביבה של הכנסת. יושב ראש הוועדה דב שילנסקי, גם הוא מן הליכוד, מינה ועדת משנה לעניין, ובפניה הופיעו נציגים של סולל בונה שעוד הייתה בעלת הקרקע של משרדי ממשלה, של העירייה ושל ועד השכונה. הוועדה הביעה תמיכה כללית בדרישות התושבים לאספקת שירותים עירוניים נאותים ולפיצוי הוגן עבור התושבים בני הדור הראשון, השני והשלישי.[71]

67 ישיבה מס׳ 8, סכום דיון הוועדה המשותפת של העיריה וחב׳ דיור (סולל בונה) בע״מ׳, 12.12.1978, אעת״א, 25 – 2223 א׳; אלחנן כהן, עוזר ראש העירייה אל דוד מילגרום, עוזר שר הפנים, 7.2.1989, שם, 25 – 6221; א׳ קווה, ׳נשים הפגינו במשרדי סולל בונה׳, **על המשמר**, 11.12.1978.

68 ועד ארגון משתכני הספר בגבעת עמל ב׳ אל שלמה להט, התקבל בעירייה ב־28.12.1982, אעת״א, 25 – 4659.

69 שלמה להט אל חיים בר־לב, שר המשטרה, 30.8.1987, שם, 25 – 6013; היועץ המשפטי של העיריה אל מנכ״ל העיריה, 20.1.1988, שם.

70 א׳ שרים, עו״ד אל היועץ המשפטי של עירית ת״א יפו, 3.5.1989 (כולל רשימות של דיירים שנגדם הוגשו תביעות לפינוי), שם, 25 – 7731; א׳ שרים אל אלי עשת, מנכ״ל עירית ת״א יפו, 11.6.1989, שם; שמואל דנקנר אל ש׳ להט, ראש העיר, 3.4.1988, שם, 25 – 6013; לפסק דין 6097-09-18 בנושא גבעת עמל ב׳, 23.12.2019, עמ׳ 14-15, ראו: https://www.gov.il/BlobFolder/dynamiccollectorresultitem/decision6097-09-18/he/6097-09-18.pdf (אוחזר ב־25.11.2025); עמירה שגב, ׳משפחות מגבעת עמל: לבטל את פרויקט הבניה׳, **חדשות**, 13.8.1989.

71 ישיבה ר״ז של ועדת הפנים ואיכות הסביבה של הכנסת ה־11, 28.5.1986, אעת״א, 25 – 7731; מסקנות ביניים בנושא הפתרון לגבעת עמל ב׳ בתל אביב, 13.9.1987, שם.

למסקנות של ועדת הכנסת לא היו משמעויות מעשיות, אך היה בהן כדי להפעיל לחץ פוליטי על העירייה ולסייע ביצירת דעת קהל אוהדת לתושביה השכונה.

במארס 1989 פורסמה ידיעה במקומון התל־אביבי **העיר**, ובה צוין שמועד הפנוי של השכונה קרוב ולאחר שתאושרנה תכניות הבנייה במקום, דנקנר השקעות יפעלו לפינוי התושבים באמצעות הסדרים או תביעות משפטיות.[72] השמועות שהחלו לרחוש על מועד הפינוי ההולך וקרב היו כנראה הסיבה למכתבה של תושבת השכונה בת הדור הראשון לנשיא המדינה, שהיא גללה בו את פרשת ייסוריה וסבלה והֲלינה על שהולכים להשליכה לעת זקנה מביתה שבגבעת עמל ב. לשכת הנשיא ביקשה הבהרות מלשכתו של להט; הלשכה פנתה למחלקת הרווחה העירונית, וזו דיווחה כי הגברת אינה מוּכרת לשירותי הרווחה, שכן הייתה אם שכולה וקיבלה גמלה ממשרד הביטחון נוסף על קצבת זקנה. היא התגוררה בשכונה עם נכדה, תלמיד ישיבה בן 27, היינו בן הדור השלישי, ודרשה בתמורה לפינוּיָם שתי דירות, אחת עבורה ואחת עבורו.[73]

בעקבות הדיון בוועדת הכנסת הסכימה עיריית תל אביב להקפיא את המשפטים שניהלה נגד התושבים, ובתחילת 1989 – בלחצה של משפחת דנקנר – שבה לפעול במישור המשפטי. בתגובה שב ופנה ועד גבעת עמל ב לוועדת הפנים של הכנסת, ואף שכר את שירותיו של עורך דין. משפחת דנקנר הסכימה לנהל משא ומתן עם התושבים שהעלו את הצעות לפתרון הסוגיה, אך עד ראשית נובמבר 1989 לא זכו נציגיה למענה. בהתערבותו של חבר הכנסת יהושע מצא מן הליכוד, שהחליף לאחר הבחירות לכנסת ה־12 את שילנסקי בראשות ועדת הפנים, חודשו המגעים בין הצדדים, ובה בעת חודש האיום בביצועם של צווי הריסה מטעם בית המשפט.[74]

בשטח נתקלו פקחי העירייה בעוינות ואף בהתנגדות פיזית לניסיונותיהם לממש את צווי ההריסה. מנהל מחלקת הפיקוח העירונית התלונן שבקשותיו לקבל סיוע מהמשטרה לא נענו, ואכיפת צווי ההריסה הופסקה. בעקבות זאת, ובתשובה לטענות של בא כוחם של התושבים, פנה עורך הדין של משפחת דנקנר לוועדת הפנים של הכנסת וטען כי דרישותיהם של התושבים היו מוגזמות בשל ציפיות שעוררו בהם גורמים שונים, שהוא לא פירט, ועל כן לא נותרה בּרֵרה אלא לשוב ולפנות לדרך הפעולה המשפטית. לדבריו, כמאתיים משפחות כבר קיבלו פיצויים והתפנו מרצון, מרביתן עוד לפני שרכשה החברה את הקרקע מסולל בונה; מאה המשפחות שנשארו לא הסכימו להיכנס למשא ומתן ופנו לפעילות אלימה בהתנגדותן לביצוע של פסקי דין להריסה, ובא כוחן אף פנה לבית המשפט בבקשה לבטל את רכישת הקרקע על ידי מרשיו.[75]

72 יוחאי רפאלי, 'בקרוב פינוי סומייל', **העיר**, 24.3.1989.

73 נ. צ. אל נשיא מדינת ישראל, התקבל ב־13.2.1989, אעת"א, 25 – 7731; גילה פלמון אל מנהל לשכת ראש העיר, 27.3.1989, שם; אלחנן כהן אל זאב פרידמן, 7.5.1989, שם; זאב פרידמן אל אלחנן כהן, 12.7.1989, שם.

74 ועד שכונת גבעת עמל ב' אל שלמה להט, 5.3.1989, שם; מ' ישראל, עו"ד אל ח"כ י' מצא, 22.11.1989 ו־12.12.1989 (שני מכתבים), שם.

75 אינג'ינר ש' חובל אל עו"ד א' שרם, 2.10.1989, שם; א' שרים, עו"ד אל ח"כ יהושע מצא, 13.12.1989, שם.

שלא כנעשה בגבעת עמל ב, בגבעת עמל א שררה רגיעה יחסית. מועד הפינוי של כמה עשרות המשפחות שנותרו להתגורר בתחומה לא היה ידוע, שכן שטח השכונה היה חלקו בבעלות של גורמים פרטיים וחלקו – בבעלות המדינה והעירייה.[76] להבדיל מהעימותים שהתרחשו חדשים לבקרים בגבעת עמל ב, בגבעת עמל א מונה מנהל שכונה מטעם העירייה, ועד תושבים שיתף עִמו פעולה. כמו תושבי גבעת עמל ב, גם תושבי גבעת עמל א סבלו מתשתיות פיזיות דלות ומרמה נמוכה של שירותים עירוניים וגם בתחומה בוצעו הריסות של תוספות בנייה לא חוקית. אלא שהוועד שלה הגיב בדרך שלא הייתה לעומתית. לאחר פגישה וסיור שערך במאי 1989 מנהל השכונה עם ראש הוועד בן־דרור ימיני, סוכם שיוגשו לעירייה בקשות למילוי בכורכר מהודק של שני שבילי הגישה לשכונה, לפינוי אשפה וגרוטאות, ליישור של מגרשים ריקים באמצעות טרקטור, להחלפת קו צינור המים המיושן ולניקוי השטחים שמסביב לשכונה.[77]

בשלהי 1991 החל בעירייה דיון בנושא גורלה של גבעת עמל א, וכצעד ראשון הוחלט לערוך בתחומה סקר בעלויות קרקע. בו בזמן נוהל משא ומתן עם גורמים שונים שביקשו לבנות בניינים מגורים במקום על האדמות שבבעלות המדינה והעירייה. היזם אלפרד אקירוב נבחר במכרז שנערך וזכה גם לאחוזי בנייה נדיבים שאמורים היו להניב לו רווח נאה.[78] בן־דרור ימיני הקים עמותה; זו ניהלה עִמו משא ומתן, והוא הגדיר אותו 'קשוח'. עד אוגוסט 1993 הצליח ימיני לשכנע כשמונים אחוזים מן התושבים לקבל את העסקה שגובשה עם אקירוב, אשר לדבריו הייתה 'פרויקט כלכלי ולא פרויקט מצוקה, שמבוסס על קריטריון אחד פשוט: אחד לאחד במחירים של צפון תל אביב [...] הפרויקט עבד רק בגלל הגישה הזאת'. המפונים קיבלו פיצויים של 150 עד 200 אלף דולר למשפחה; הסכומים דמו לאלו שקיבלו באותה העת מפונים מכפר שלם. אחד המפונים ציין כעשרים שנה לאחר מעשה שבכסף שקיבל רכש דירה בת 120 מ"ר ברחוב פנקס הסמוך. מי שלא הצטרפו להסכם דרשו לדבריו של ימיני סכומים שהיו חסרי היגיון כלכלי. הסכם עקרוני ברוח זו הושג בקיץ 1993 בין משפחת דנקנר לתושבי גבעת עמל ב, אלא שלמימושו היה דרוש רוב של שמונים אחוזים מכלל התושבים; זה לא הושג, והעסקה לא יצאה מן הכוח אל הפועל.[79]

76 הרניש, 'רשות הפיתוח מנסה לסלק ללא פיצויים תושבי גבעת עמל'; 'קורא להקמת ועדת חקירה בקשר למכירת הקרקעות בגבעת עמל א'', שם, 25.7.1972.

77 סיכום פגישה וסיור בשכונת גבעת עמל א', 21.5.1989, אעת"א, שם; מבקר העיריה אל ח' דורון, סמנכ"ל העיריה, 10.1.1990, שם; ד' אברהמי אל יהודה כהן, 6.3.1990, שם; יוחאי רפאלי, 'בקרוב פינוי סומייל', **העיר**, 24.3.1989.

78 הנדון: גבעת עמל א', 7.10.1991, אעת"א, 25 – 7731; יגאל לביב, 'גבעת חלם', **חדשות**, 18.3.1993; שי שלו, '"עשרות פניות לרכישת דירות" שכנעו את אקירוב ללכת על גבעת עמל', **גלובס**, 12.11.1997.

79 'אתמול בבוקר החלו הטרקטורים להרוס את בתי שכונת גבעת עמל א'', **חדשות**, 8.1.1993; אילן לוטנברג, 'ככה הוא באמצע', שם, 13.8.1993; מדובר היה בסכומים שבין 340,000 ש"ח ל־455,000 ש"ח בערכי הזמן ההוא. ראו: 'שער הדולר צונח, 2.271 ש"ח', שם, 1.6.1993; רונית מורגנשטרן, 'הושג הסדר לפינוי תושבי גבעת עמל ב' בתל אביב', שם, 3.9.1993; דניאל דולב, 'מעברה בצל מגדלי YOO": ראש השנה בחמ"ל של גבעת עמל ב'', **הארץ**, 13.10.2014.

מלחמת מאסף: פינוי והרס, 1994-2021

בשלהי 1993 הסתיימה תקופת כהונתו של שלמה להט כראש עיריית תל אביב. העיר שהוריש להט לבאים אחריו הייתה שונה מאוד מזו שקיבל לידיו ב־1974. תל אביב, אשר באמצע שנות השבעים הייתה מטרופולין שהלכה ואיבדה את חיותה, שבה והייתה למוקד של חיי כלכלה, תרבות וחברה – העיר ללא הפסקה, התוססת והמתפתחת במהירות כעיר עולם.[80] בתקופות כהונתם של ראשי העירייה שכיהנו אחריו – רוני מילוא (1993-1998) ורון חולדאי (1998-) – נמשך תהליך הריסתם של מבנים בשכונות עוני ובכפרים הערביים לשעבר, שפונו בהדרגה ממרבית תושביהם. ההסדר שהושג עם תושבי גבעת עמל א היה חלק ממגמה זו והותיר את אלו של גבעת עמל ב כמעט יחידים במערכה להילחם את מלחמתם.

בשנת 2004 רכשה חברת אלעד מגורים, שבבעלותו של איש העסקים יצחק תשובה, את דנקנר השקעות וא.מ.ת.ש. כשנה אחרי כן – 17 שנים לאחר שהוגשה תכנית בניין עיר 1770א לאישור – היא אושרה; הותר לבנות 1,148 דירות על אדמות גבעת עמל ב.[81] תשובה לא היה בעל הקרקעות היחיד במקום. עוד בעלים היו משפחת כוז'הינוף, זו רכשה מהיזם צבי אברמוביץ כמה חלקות קרקע שרכשה משפחתו ב־1935, וכן עיריית תל אביב.[82] מאז ובמשך כעשור נמשכה הצפייה הדרוכה של התושבים בתקווה לעשיית צדק בעניינם ולשינוי המיוחל במצבם הכלכלי והחברתי הירוד.[83]

ב־2013 נחתם הסכם בין אלעד מגורים ובין העירייה ולפיו התחייבה החברה לפנות את התושבים, ובכלל זה את אלה שהתגוררו על אדמות העירייה, כתנאי לקבלת היתרי בנייה. בשנת 2014 החלה אלעד מגורים בפינוי המשפחות שנגדן הוצאו צווים, ולצורך זה נשכרו שירותיו של קצין משטרה לשעבר שהתמחה בהתמודדות עם הקשוחים שבעבריינים. גם חילוקי דעות ויריבויות ששררו בקרב המשפחות בגבעת עמל ב נוצלו לטובת החברה. אלה שהתפנו מרצון קיבלו פיצוי נדיב, ואלו שנאחזו בבתיהם ופונו בכוח קיבלו פיצויים נמוכים יותר.[84] תושבים מגבעת עמל ניהלו מערכה משפטית שנועדה להבטיח להם פיצוי הוגן; ואכן, הערכאות השונות קבעו כי הם זכאים לו וכי סכום פיצוי שנחשב הוגן הוא 3,000,000 ש"ח.[85]

80 ראו: ברוך קיפניס, 'תל אביב רבתי כ"עיר עולם": מוקד ברשת גלובלית ו"ראש ענק" במרחב הישראלי', בתוך: הנ"ל (עורך), **תל אביב־יפו – מפרבר גנים עיר עולם**, עמ' 227-260.

81 שלומית צור, 'תחקיר: כך ויתרה המדינה על הקרקע היקרה בגבעת עמל', **גלובס**, 10.3.2014; צפריר בשן, 'אחרונים על הגבעה', **המקום הכי חם בגיהנום**, 18.2.2014, https://www.ha-makom.co.il/article/bashan-amal (אוחזר ב־15.6.2025).

82 דולב, 'מעברה בצל מגדלי "YOO": ראש השנה בחמ"ל של גבעת עמל ב"; על אדמות אברמוביץ' ראו: **ידיעות עיריית תל־אביב**, 7, 7 (1936), עמ' 140-141.

83 'הסיפור שמאחורי גבעת עמל ב", **דה־מרקר**, 28.9.2008.

84 נמרוד בוסו, 'חולדאי השתמש בתשובה כדי לפנות תושבים – העירייה תגרוף מאות מיליוני שקלים', שם, 19.12.2014; מנחם שטאובר, 'פינוי תמורת ביניו: גבעת עמל חוזרת לבית המשפט', **גלובס**, 5.2.2019.

85 עדי כהן, 'החלטה דרמטית: תושבי גבעת עמל ניצחו את יצחק תשובה ויקבלו עוד מיליוני שקלים', **דה־מרקר**, 23.12.2019; פסק הדין החשוב ביותר בהקשר זה היה פסק הדין שנתנו השופטים ישעיהו

כמו בשנות השמונים של המאה הקודמת, מעורבותם של חברי כנסת ושל שרי ממשלה ממפלגות שונות, ממירי רגב מן הליכוד עד דב חנין מחד"ש, לא היה בה כדי לסייע רבות למשפחות שפונו מבתיהם,[86] זולת ביצירת דעת קהל אוהדת שבאה לידי ביטוי בדבריה של מיכל אגמון־גונן שופטת בית המשפט המחוזי בתל אביב־יפו בפסק דין בדיון באחת התביעות שהגישו תושבים מגבעת עמל: 'אני תקווה כי הכרה בעוול שנעשה לתושבי גבעת עמל לאורך עשרות שנים יקל במשהו את כאבם. אני תקווה כי ההכרה בכך שצדקו הם, הוריהם והורי הוריהם לאורך כל הדרך, כשחזרו ואמרו שהגיעו למקום לבקשת רשויות המדינה שבדרך וכי הבטחות שקיבלו ולא מולאו, ניתנו בדין ולא בחסד, תרפא במשהו את הפצעים'.[87]

ההכרה המאוחרת של בית משפט בצדקתם לאורך כל הדרך של התושבים וההכרה בעוולות שנעשו להם לא מנעה את המשך הפינוי שבעת שניתן פסק דין זה תם השלב הראשון שלו, שנמשך כחמש שנים ונגע לשמונים משפחות. בשלהי 2019 התגוררו בגבעת עמל ב 14 משפחות; פינוּיָן הושלם בנובמבר 2021.[88] סיפורה של גבעת עמל, שראשיתו בתחילת 1948, הסתיים לאחר כ־74 שנים.[89]

סיכום

דברי ימיה של גבעת עמל הם דברי ימיו של מאבק של פליטים משכונותיה של דרום תל אביב על זכותם להתגורר בבתיו של יישוב ערבי שניטש והם יישבו בימי מלחמת 1948. יישובם בג'מאסין בשעת חירום, ימי מלחמה, היה תולדת צורך ביטחוני מצד אחד ושל הכרח לשכן פליטים יהודים מצד אחר. הממסד הישראלי, העירוני והממשלתי, ראה בהתיישבותם עניין זמני, ואולם התושבים ניהלו מאבק על זכותם להמשיך להתגורר ואף לבנות את בתיהם החדשים בתחומו. לאחר שהתברר להם כי מאבקם חסר תוחלת, הוא היה למאבק על פיצוי הוגן תמורת הפינוי של השטח שבסופו של דבר יועד לבנייה של מגדלי פאר.

שנלר, קובי ורדי ועינת רביד ב־23.12.2019 בבית המשפט המחוזי בתל אביב־יפו בשבתו כבית משפט לערעורים אזרחיים (להלן: פס"ד שנלר, ורדי ורביד).

86 אייל לוי, 'תושבי גבעת עמל: "אם היינו אשכנזים אף אחד לא היה מתעסק איתנו"', **NRG**, 14.2.2014; צפריר בשן, 'במקום שבו עמד בית', **המקום הכי חם בגיהנום**, 22.9.2014, https://www.ha-makom.co.il/post/bashan-amal-22-september (אוחזר ב־15.6.2025).

87 בית המשפט המחוזי בתל אביב־יפו, ת"צ 29851-04-016, תנועת אומ"ץ נגד רשות מקרקעי ישראל ועיריית תל אביב־יפו, פסק הדין ניתן ב־4.4.2021.

88 בר פלג, 'חודש אחרי שהרסה בטעות גג בית כנסת בגבעת עמל, חברתו של תשובה תיקנה אותו', **הארץ**, 2.10.2019; רן שמעוני, 'בתים מבוצרים, כאב גדול וסוף ידוע מראש: היום האחרון של גבעת עמל', שם, 15.11.2021.

89 לקו הזמן של תולדותיה של גבעת עמל ראו: ליאורה ביגון, 'הקדמה: גבעת עמל, תל אביב־יפו, גניאולוגיה של עמימות בתכנון העירוני', **תכנון**, 18, 1 (2021), עמ' 38-39.

תושבי גבעת עמל ביססו את תביעתם להישאר במקום על הטענה שהתיישבותם הייתה שליחות לאומית, כמו ההתיישבות החקלאית היהודית שקמה על אדמות כפרים ערביים לשעבר ודרשו שיכירו בהם כחלוצים.[90] מאחר שהשתתפו במערכה כחלק מן ההתיישבות האסטרטגית הציונית, הם ביקשו להתבדל מפליטי מלחמה אחרים, ובעיקר מעולים חדשים ששוכנו במרחב הערבי לשעבר שבתחומה של תל אביב־יפו או פלשו אליו. אלא שהממסד הישראלי ראה בהם מלכתחילה פליטי מלחמה ותו לא, ולא ייעד את אדמות ג'מאסין עבורם. כחלק מן ההסכמות שאליהן הגיעה עיריית תל אביב עם הממשלה וההסתדרות בדבר חלוקת המרחב הערבי לשעבר שנכלל בתחומה של העיר, הוקצו אדמות ג'מאסין לוותיקים יוצאי אירופה מקרב המעמד הבינוני ומעמד הפועלים המאורגן.

מאבקם של תושבי גבעת עמל, שהיו רובם ותיקים יוצאי ארצות המזרח, נסב על קבלתם בממסד ובחברה בתל אביב כשווים לאוכלוסייה הוותיקה של יוצאי אירופה, שעבורה הלכו ונבנו שכונות על אדמות ג'מאסין, הן אלו שנרכשו לפני מלחמת 1948, הן אלו שעברו לידי המדינה בעקבותיה. זה היה מעין תיקון לדחייה שחוו פליטי דרום תל אביב ב־1936, אשר נדחו מן העיר העברית הראשונה משום שראשיה ביקשו ליישבם מחוץ לתחומה בשל היותם מזרחיים וזרים בתרבותם ואורחות חייהם לרוב תושבי העיר העברית הראשונה. אלא שהדחייה התרבותית־חברתית נותרה בעינה גם ב־1948 ובשנים שאחריה, משבו וסבלו מיחס דומה מצד ממסד שהיה בעיקרו אשכנזי ודומה כי ראה בדחיקתם מגבעת עמל הסרה של האיום התרבותי־חברתי שייצגו. גם חלופות דיור שהוצעו לתושבים באדמות עבר הירקון ובאדמות סלאמה שסופחו לתחומה של תל אביב נחשבו חלק מדחייה זו, אף ששוכנו בהן עולים חדשים ובני קבוצות מגזר שונות כמו אנשי צבא קבע וחיילים משוחררים, שמרביתם לא נמנו עם השוליים של החברה הישראלית.

בשנות החמישים נוספו על תושבי השכונה עולים חדשים ואחרים שהוגדרו פולשים, ורובם היו מזרחים. המאבק של התושבים נהיה מאבק כלכלי – על הפיצוי שיקבלו תמורת הפינוי של בתיהם הממוקמים על קרקע אשר חשקו בה רבים. בראיה זו הייתה להם לרועץ התייצבותם של תושבי גבעת עמל מול גורמים פוליטיים וכלכליים רבי־כוח: העירייה, ההסתדרות, הממשלה ויזמים פרטיים. העירייה לדורותיה, מימי רוקח עד ימי חולדאי, ביקשה לדרבנם להתפנות באמצעות הזנחה מכוונת של התשתיות הפיזיות והחברתיות בשכונה, ובאמצעות תביעות משפטיות והוצאת צווי הריסה לבנייה לא חוקית, בידיעת ההסתדרות והממשלה, בתמיכתן ובשיתוף פעולה עם יזמים פרטיים. המצב הכאוטי שהשתרר בגבעת עמל הביא כמה מן התושבים להתפנות מבתיהם תמורת פיצוי, אך אכלסו אותם מחדש פולשים אחרים, ועד מהרה הייתה גבעת עמל לעוד אחת משכונת העוני של תל אביב־יפו. בתחילת שנות התשעים של המאה הקודמת בחרה הנהגה מתונה של ועד גבעת עמל א לנקוט מדיניות שונה והגיעה להבנה עם היזם בדבר הסכם לפינוי תמורת פיצוי שנראה להם הוגן. תושבי גבעת עמל ב, שסירבו לבחור בדרך חלופית למאבק ללא

90 ביטון, 'מפלישה לחלוציות', עמ' 103-104.

פשרות ולא חתמו כמו שהוצע להם על הסכם דומה, נדונו לשני עשורים נוספים של מאבק, וזה היה מלכתחילה בעל סיכויים קלושים להצליח. בעת ההיא היה הרווח הכלכלי למרכיב מרכזי בדרישתה של העירייה לפינוי אדמות ג'מאסין, אך דומה שגם העמדה הנוקשה והלא מתפשרת של תושבי גבעת עמל ב נבעה מרצון להפיק רווח כלכלי גדול ככל האפשר.[91]

אם אפשר לסכם במשפט אחד את סיפורה של גבעת עמל, זה סיפורה של שכונה שלא במקומה. תושבי המקום לדורותיהם ביקשו להיבנות על ההון הכלכלי והחברתי־תרבותי אשר יכלו להפיק ממנו, ואולם אותו מקום חרץ את גורלם לשבט.

על אודות המחברים

פרופ' ארנון גולן הוא גאוגרף היסטורי, פרופסור אמריטוס בבית הספר למדעי הסביבה באוניברסיטת חיפה. עיקר עניינו המחקרי הוא בתוצאות המרחביות של מלחמות ובגאוגרפיה עירונית היסטורית. לאחרונה עסק ביצירתה של רצועת עזה במהלך העשור המכונן שבין החלטת החלוקה לסיום הממשל הצבאי הישראלי הראשון ב־1957. מפרסומיו: 'Boundary Making in the Formative Years of Tel Aviv Township, 1920-1923', *Urban History*, 50, 4 (2023), pp. 757-772; 'Foundations of a Geopolitical Entity – the Gaza Strip 1947-1950', *Middle Eastern Studies*, 60, 2 (2024), pp. 271-283; *Israel and the Gaza Strip: The First Decade, 1947-1957*, Routledge, 2025.

https://orcid.org/0000-0003-0158-0097

פרופ' עדנה לנגנטל היא אדריכלית ופילוסופית, פרופסור חבר ודיקאנית בית הספר לאדריכלות באוניברסיטת אריאל. היא בעלת תואר ראשון בפקולטה לאדריכלות ותכנון ערים בטכניון, ותואר שני ודוקטורט מהחוג לפילוסופיה באוניברסיטת תל אביב. לנגנטל היא המייסדת והעורכת הראשית של **ארכיטקסט**, כתב עת דו־לשוני (עברית ואנגלית) המוכר על ידי ות"ת והיוצא מטעם בית הספר לאדריכלות באוניברסיטת אריאל. היא כתבה מאמרים רבים ופרסמה שני ספרים: **שאלה של מקום: אדריכלות בין הפואטי לאתי**, מאגנס, 2021, המציע הבנה חדשה של יסודות הפרקטיקה האדריכלית תוך כדי חשיפתה לחשיבה פנומנולוגית; וכן *Splinting the Towers of Babel: Paradoxical Architecture and Urban Infrastructure*, Routledge, 2023 (with Liora Bigon). לנגנטל היא אדריכלית פעילה ונציגת ישראל בארגון הבין־לאומי לאדריכלים (U.I.A.).

https://orcid.org/0000-0001-7610-1121

91 על רצונם זה עמד גם בית המשפט, והוא הגדירו 'לעשות עושר בלא משפט'. ראו: פס"ד שנלר, ורדי ורביד, עמ' 28-29.

פרופ׳ ליאורה ביגון היא היסטוריונית של תכנון עירוני החוקרת תרבויות תכנון בישראל ובאפריקה שמדרום לסהרה, וכן קיימות חברתית עירונית. היא פרופסור חבר בבית הספר לארכיטקטורה באוניברסיטת אריאל, וראשת התכנית לתואר השני בארכיטקטורה עם התמחות בארכיטקטורה ואורבניזם בני קיימא שם. היא סיימה בהצטיינות תואר שני בלימודי אפריקה באוניברסיטה העברית ותואר שלישי בארכיטקטורה באוניברסיטת מנצ׳סטר, בריטניה. מספריה האחרונים: *Grid Planning in the Urban Design Practice of Senegal*, Springer, 2020 (with Eric Ross); *Street-Naming Cultures in Africa and Israel*, Routledge, 2022 (with Michel Ben-Arrous); *Splinting the Towers of Babel: Paradoxical Architecture and Urban Infrastructure*, Routledge, 2023 (with Edna Langenthal).

https://orcid.org/0000-0002-0697-117X

פוליטיקה והתנגדות של נשים קומוניסטיות בארץ ישראל המנדטורית

חגית כהן

תקציר

במאמר זה אני בוחנת את חוויותיהן של נשים קומוניסטיות בארץ ישראל המנדטורית, נשים שהיו בשר מבשרה של המפלגה הקומוניסטית הפלסטינית (פק"פ), ואת התמודדותן עם מנגנוני הדיכוי של השלטון הבריטי בארץ ישראל: מן המעקב אחריהן ומעצרן, דרך ההליכים המשפטיים, עד חיי היום־יום במרחבי הכליאה. באמצעות מיקוד זה אני מציעה שני מהלכים משלימים: האחד – הצבתן של נשים בתולדות המפלגה הקומוניסטית הפלסטינית במרכז הדיון ההיסטורי; והאחר – בחינה מחודשת של תפקיד עורכי הדין שייצגו אסירות קומוניסטיות, לשם הבנת יחסי הגומלין בין משפט לאידאולוגיה ולמגדר.

המחקר ההיסטורי עמד בהרחבה על פעילותם של עורכי דין אלה בהקשרים ציוניים, ואולם מעורבותם בזירה הקומוניסטית נותרה בשוליים. אני מבקשת אפוא להרחיב את גבולות הדיון ההיסטוריוגרפי על הפק"פ, למלא חסר גדול במחקר ולהציע קריאה מחודשת של הזירה הקומוניסטית כמקום שעוצבו בו זהויות מגדריות במפגש עם מנגנוני כוח משפטיים וקולוניאליים.

אני נשענת על גישת הפמיניזם המרקסיסטי, על תאוריות של התנגדות נשים ועל גישות מחקר שעוסקות במרחבי כליאה. הגישות האלה מאפשרות לנתח מנגנוני הדרה, סוכנות והתנגדות ולהעמיד את הכליאה ואת המאבק המשפטי כחלק מעיצוב סובייקטיביות פוליטית. אני מתבססת על מקורות ארכיוניים, על ספרות אוטוביוגרפית ועל כתיבה עיתונאית בת התקופה.

מילות מפתח: ארץ ישראל המנדטורית, היסטוריה חברתית, התנגדות נשים, כליאה פוליטית, מגדר ומשפט, נשים קומוניסטיות, סוכנות נשים, עורכי דין, פמיניזם מרקסיסטי, הפק"פ

ב־1 בדצמבר 1939 פרצה המשטרה הבריטית לדירתם של בני הזוג חנה ווילי וורקהוף בתל אביב ועצרה את שניהם בעוון החזקת חומר בלתי לגאלי וחשד להשתייכות למסגרת בלתי חוקית, קרי המפלגה הקומוניסטית. בני הזוג וורקהוף נעצרו תחת חוקי החירום ונשלחו למעצר בכלא לתקופה של ארבעה חודשים. תקופת המאסר הוארכה על ידי שופט לשנה נוספת. חנה וורקהוף, כקומוניסטיות אחרות לפניה ואחריה, מצאה את עצמה בכלא הנשים בבית לחם.

מעצר זה משקף את עוצמת מנגנוני השליטה הקולוניאליים ואת יחסם של שלטונות המנדט לפעילות פוליטית שנחשבה חתרנית ואנטי־אימפריאליסטית.[1]

רקע מחקרי

את ההיסטוריוגרפיה של הפק"פ עיצבו פרשנויות שונות שהציעו נקודות מוצא מובחנות להבנת עמדות המפלגה. מוסא בודיירי, היסטוריון פלסטיני, העמיד במרכז מחקרו את פעילותם של הקומוניסטים הערבים תוך כדי הדגשת המתח בין סולידריות מעמדית ובין התביעות הלאומיות של שני העמים. בודיירי הציג את פעילות הפק"פ כשעת כושר היסטורית לשיתוף פעולה בין יהודים לערבים על בסיס מעמד, הזדמנות שנמחצה בין הפטיש של הלאומיות הגואה ובין הסדן של התכתיבים הסטליניסטיים ממוסקווה.[2] יואל ביינין השווה בין דחיקת השמאל המרקסיסטי בישראל ובמצרים והגיע למסקנה כי בשתיהן הייתה זו תולדה של התבססות הלאומיות כמערך היגיון פוליטי. מנגד, שמואל דותן הציג מחקר מקיף מנקודת מבט ציונית, ראשון מסוגו בעברית, שהתמקד במבנה הארגוני והפוליטי של המפלגה ובשאלת השתלבותה ביישוב היהודי.[3]

אף שבמחקרים האלה הוצעו גישות שונות, הם התמקדו בעיקר באידאולוגיה הקומוניסטית, בשאלת הזהות הלאומית ובמבנה הארגוני, ובתוך מכלול זה, מקומן של נשים וההיבטים המגדריים של פעילותן כמעט לא זכו לבחינה שיטתית.[4] במחקרים שעסקו

1 Judah L. Magnes, 'The Case of Chanah Verkauf, Correspondence', *Minutes and Reports of the League of the Rights of Man Palestine*, הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי (להלן: אמת"י), Judah L. Magnes Private Collection, P3-2311, p. 1.

2 בודיירי שאף להשיב לערבים את מקומם בהיסטוריה של התנועה הקומוניסטית בפלשתינה־א"י, באמצעות שחזור שיטתי של פעילות הקומוניסטים הערבים והתבססות על ראיונות אישיים ומסמכי קומינטרן שנעדרו ממחקרים קודמים. ראו: Musa K. Budeiri, *The Palestine Communist Party 1919-1948: Arab and Jew in the Struggle for Internationalism* (new edition), Haymarket Books, Chicago 2010, pp. xiii-xx.

3 בנין, בגישתו הרוויזיוניסטית, ביקש להמשיג מחדש את הסכסוך דרך בחינת מקומן של המפלגות הקומוניסטיות והסביר כי דחיקתן לשוליים הייתה תוצאה של התחזקות הלאומיות הציונית והנאצריסטית כמסגרות פוליטיות דומיננטיות, ולא ככשל פנימי של התנועה המרקסיסטית עצמה. ראו: Joel Beinin, *Was the Red Flag Flying There? Marxist Politics and the Arab-Israeli Conflict in Egypt and Israel, 1948-1965*, University of California Press, Berkeley 1990. לעומתו, שמואל דותן ניתח את הפק"פ מנקודת מבט ציונית־יהודית, צמצם את השימוש במקורות ערביים והתעלם מן ההיסטוריוגרפיה הפלסטינית; לשיטתו הייתה הפק"פ נטע זר ביישוב וסוכנת של גורם עוין למפעל הציוני. ראו: שמואל דותן, **האדומים – המפלגה הקומוניסטית בארץ ישראל**, שבנא הסופר, כפר סבא תשנ"א.

4 עד היום לא נכתב מחקר מקיף על פעילותן של נשים יהודיות בפק"פ; ההתייחסויות קיימות בעיקר בסקירות כלליות על הפעילות הקומוניסטית בארץ ישראל המנדטורית. דותן ציין בספרו שמות רבות מן החברות, אך ללא ניתוח שיטתי של קורותיהן; וראו גם: כרמית גיא, **חלום ושבר: סיפורם של הקומוניסטים העבריים, 1943-1949**, כתר, בן שמן 2019, עמ' 442-447. גיא מתארת את פעילותן

בפעילותם של עורכי הדין שייצגו את חברי ההגנה והמחתרות אין כמעט אזכור למעורבותם בזירה הקומוניסטית.[5]

אם כן, במאמר זה אני בוחנת את חוויותיהן של נשים קומוניסטיות בתקופת המנדט, מן המעקב אחריהן ומעצרן, דרך ההליכים המשפטיים, עד חיי היום־יום מאחורי סורג ובריח. בכך אני מציעה שני מהלכים משלימים: הצבתן של נשים בתולדות הפק"פ במרכז הדיון ההיסטורי, ובחינה מחודשת של תפקידם של עורכי הדין שייצגו אסירות קומוניסטיות, ובראשם הד"ר צבי אליהו כהן, כמפתח להבנת יחסי הגומלין בין משפט לאידאולוגיה ולמגדר.

אני מבקשת אפוא להרחיב את גבולות הדיון ההיסטוריוגרפי ולהאיר את תרומתן ואת פועלן של נשים קומוניסטיות שהיו בשר מבשרה של המפלגה ואת ההתמודדות שלהן עם מנגנוני הדיכוי של השלטון המנדטורי. במקרי הבוחן התמקדתי בנשים שמילאו תפקידי מזכירות בתאים מחתרתיים, בקשריות ובמפיצות כרוזים ועסקתי גם בתפקידה של הליגה לזכויות האדם במאבק הציבורי לשחרורן.[6]

של שמחה צברי ויהודית בובר־אגסי, אך גם היא אינה מציעה ניתוח מגדרי. עידית ארז ייחדה פרק בעבודת התזה שכתבה לזוגיות בין חברות יהודיות ובין חברים ערבים בפק"פ – 'אהבה וקוץ בה – הממד המגדרי ביחסי יהודים וערבים בארץ ישראל המנדטורית: קשרי נשים יהודיות וגברים ערביים', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2019, עמ' 61-62. לדיון בפעילות נשים קומוניסטיות לאחר הקמת המדינה, ראו: ת'עריד קעדאן, 'אנד"י – הקמתו והתפתחותו של ארגון נשים', בתוך: אמל ג'מאל (עורך), **הסכסוך – היבטים סוציולוגיים, היסטוריים וגאו־פוליטיים**, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2018, עמ' 71-92; חגית כהן, 'מיאזור ועד נצרת – "עלונך" ביטאון הנשים של המפלגה הקומוניסטית הישראלית בשנות החמישים', **קשר**, 57 (2021), עמ' 52-73; הנ"ל, 'פדרציית מועדוני הנשים היהודיות ע"ש אמה לזרוס ופעילותה במדינת ישראל במחצית השנייה של המאה העשרים', **ציון**, ג (תשפ"ב), עמ' 407-437. רענן ריין ודרור שרון בחנו את השתתפותן של נשים מארץ ישראל המנדטורית במלחמת האזרחים בספרד. אמנם זירת הפעולה שהם בחנו שונה מזו הנבחנת במאמר שלפנינו, אך מחקרם מצביע על התרחבות העניין במחקר בפעילותן של נשים קומוניסטיות. ראו: רענן ריין ודרור שרון, 'עשיתי זאת כי זאת הייתה חובתי: מחויבות אישית ופוליטית של מתנדבות ארץ ישראליות במלחמת האזרחים הספרדית', **ישראל**, 31-32 (2024), עמ' 121-151.

5 לדיון בעורכי הדין היהודים בארץ ישראל בתקופת המנדט הבריטי ובפעילותם המשפטית בהגנה על חברי ההגנה, פלמ"ח, אצ"ל ולח"י, וכן במעורבותם במשפטי ההעפלה ובמשפטי קרקעות כנציגי מוסדות היישוב המאורגן ראו: שמעון־ארז בלום, **המחתרת המשפטית: עורכי דין במאבק הציוני, 1938-1947**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות והמכון למשפט והיסטוריה ע"ש קרן דיויד ברג, אוניברסיטת תל אביב, קריית שדה בוקר 2025. בעקבות אהרן בן־שמש כינה בלום קבוצה זו של עורכי דין 'המחתרת המשפטית', ולעתים 'המחתרת היורידית', כדי להדגיש כיצד היו מוכנים מקצת עורכי דין 'לאומיים', שהוכשרו בבתי הספר הגבוהים ללימודי המשפט הבריטי ועמדו בכללי האתיקה שלו, לחצות גבולות ואף להפר את החוק הבריטי לשם מטרות לאומיות ציוניות. לדיון נוסף ראו: נתן ברון, **משפט יצרים ופוליטיקה בסוף המנדט ובראשית המדינה**, סטימצקי, תל אביב 2014. בלום לא התייחס כלל לאליהו צבי כהן ולמשפטי הקומוניסטים בבתי הדין הבריטיים, וגם ברון לא עסק בהם כלל. עם זאת, ברון ציין בקצרה את מעורבותו של כהן בהגנה על סטבסקי, רוזבלט ואחימאיר במשפט רצח ארלוזורוב (יולי 1933), לצד עורכי דין אחרים מן התנועה הרוויזיוניסטית. שם, עמ' 17-18.

6 מחקר זה מתבסס על כמה אוספים ארכיונים, ובהם הארכיון הציוני (להלן: אצ"מ), אוסף התנועה הקומוניסטית במכון לחקר תנועת העבודה ע"ש פנחס לבון (להלן: אה"ע), מסמכי הבולשת

כדי לבחון את דרכי פעולתן של נשים קומוניסטיות בארץ ישראל המנדטורית אני נשענת על גישת הפמיניזם המרקסיסטי, על תאוריות של התנגדות נשים ועל גישות מחקר שעוסקות במרחבי כליאה. גישות אלה מלוות את הדיון ההיסטורי ומאפשרות להאיר על מנגנונים של הדרה, סוכנות והתנגדות.

פמיניזם מרקסיסטי

הפמיניזם המרקסיסטי שואב השראה מהגותם של פרידריך אנגלס (*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 1884) ושל אוגוסט בבל (*Die Frau und der Sozialismus*, 1879), אשר ניתחו את דיכוי הנשים וראו בו תולדה של התפתחות הקניין הפרטי והמשפחה הפטריארכלית. אנגלס תיאר את 'תבוסת המין הנקבי' כתולדה של השתלטות הגבר על משאבים, ובבל ראה בנשים שותפות טבעיות למהפכה הסוציאליסטית. עם זאת, אצל שניהם הדיכוי המגדרי הוסבר בעיקר באמצעות יחסי הייצור והמעמד, ואילו המשפחה, עבודת הטיפול והעבודה הביתית נתפסו בעיקר כתוצאה של הסדר הכלכלי ולא נותחו כמנגנונים פעילים של שעתוק אי־שוויון מגדרי. היעדר ניתוח שיטתי של עבודת הרבייה החברתית ושל המשפחה כמוקד כוח ודיכוי בפני עצמו היה למוקד מרכזי בכתיבתן של ממשיכות הדרך במאה ה־20.[7]

ביקורת נוקבת על מגבלות המרקסיזם הקלאסי מתחה היידי הרטמן (Hartmann). במחקרה המכונן טענה הרטמן כי ההגות המרקסיסטית לא העניקה כלים מספקים לניתוח הפטריארכייה והייתה עיוורת לענייני מגדר. היא דחתה את קביעתו של אנגלס כי דיכוּיָה של האישה ייפתר עם השתלבותה בכוחות העבודה וכאשר תצטרף למאבק הפרולטרי. הרטמן הדגישה כי אלה הרואים בדיכוי המגדרי עניין משני למאבק המעמדות משכפלים יחסי כוח מגדריים גם בתוך תנועות שחרור, ודחתה את ההנחה כי שוויון מגדרי יושג 'מעצמו' לאחר המהפכה.[8]

על רקע ביקורתה של הרטמן הציעה ליז ווגל (Vogel) גישה תאורטית שונה: לא דחיית המרקסיזם אלא עיצובו מחדש באמצעות המונח 'שעתוק חברתי'. ווגל הדגישה כי יחסי

הבריטית והש"י בארכיון לתולדות ההגנה (להלן: את"ה), ארכיון מק"י ביד יצחק טבנקין, ארכיון המפלגה הקומוניסטית הישראלית בספרייה הלאומית, ארכיון יהודה לייב מאגנס בארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי ומוזאון אסירי המחתרות. אני מודה מקרב לב למנהלי הארכיונים ולצוות העובדות והעובדים על עזרתם הרבה, על נכונותם ועל שיתוף הפעולה הפורה. בזכותם קרם מחקר זה עור וגידים. תודה מיוחדת למר שמרי סלומון, לד"ר ערן טל, למר יורם תמיר, לד"ר יוחאי בן־גדליה ולמוריה מאולם הקריאה לאוספים מיוחדים בספרייה הלאומית.

7 על היחס האידאולוגי והעקרוני של הקומוניזם כלפי מקומן של נשים בחברה ראו: Donna Harsch, 'Communism and Women', in: Stephen A. Smith (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Communism*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 488-504.

8 Heidi I. Hartmann, 'The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union', *Capital & Class*, 3, 2 (Summer 1979), pp. 1-33

ייצור מתקיימים בד בבד עם תהליכי רבייה חברתית, ובכללם טיפול, ילודה ותחזוקת חיי היום־יום, המאפשרים את שעתוקו של כוח העבודה. בכך היא הדגישה שהדיכוי המגדרי אינו תוספת חיצונית למערכת הכלכלית אלא חלק מן המבנה שלה. קריאה זו מאפשרת לבחון גם תנועות סוציאליסטיות לא רק על פי מחויבותן המוצהרת לשוויון אלא גם על פי האופן שהן מארגנות בפועל חלוקת עבודה מגדרית.[9] אם כן, הרטמן ווגל הצביעו על מגבלותיהן האידאולוגיות והארגוניות של מסורות סוציאליסטיות בנוגע לשאלת המגדר, ומכאן שתאוריות של התנגדות מאפשרות לבחון כיצד פעלו נשים, הלכה למעשה, בתוך מסגרות קומוניסטיות וכיצד עוצבו מרחבי פעולה גם כאשר לא התקיים מאבק מגדרי אוטונומי. בהקשר של הפק"פ, נקודת מבט זו מאפשרת להבין כיצד מפלגה אנטי־אימפריאליסטית ורדיקלית מבחינה מעמדית, דחקה את שאלת הנשים לשוליים בלי לראות בכך סתירה פנימית, כמו שיתברר בהמשך הדיון.

תאוריות של התנגדות נשים

ננסי פרייזר (Fraser) הציעה את המונח subaltern counter publics לתיאור זירות חלופיות של שיח, מחוץ למרחב הציבורי ההגמוני, אשר קבוצות מודרות, ובכללן נשים, פיתחו בהן שפה פוליטית חתרנית.[10] לשיטתה של פרייזר, קבוצות מוכפפות אינן מסתפקות בהבעות מחתרתיות אלא יוצרות זירות מקבילות, ובהן הן מפתחות שיח נגדי גלוי ורדיקלי. זירות אלה משמשות מרחבי התארגנות פנימיים וגם בסיס לפעולה ציבורית רחבה, וכך הן כופות על השיח ההגמוני להתמודד עם אתגרים שלא היו נתונים בעבר לערעור. גישה זו מאפשרת לראות בפעילותן של נשים קומוניסטיות בארץ ישראל ביטוי לסוכנות פוליטית של נשים שפעלה בשוליים, הן של המרחב הלאומי היישובי הן של הסדר הקולוניאלי, וביקשה לערער את הסדר הקיים. פומביות חתרנית זו התגלמה בפעולתן הגלויה במרחב הציבורי ובהתייצבותן מול רשויות האכיפה בעת המעצרים.

התנגדות במרחבי כליאה

חוקרים אשר בחנו את חוויות המאסר של נשים בתקופות ובמרחבים גאוגרפיים שונים הצביעו על זירת הכליאה כמרחב טעון של שליטה מגדרית, אך גם של סובייקטיביות פוליטית. גוף האסירה, הנתון לניטור ולהפרדה, נהיה נקודת מוצא של פעולה, שקטה או פומבית, נגד מבנים של כוח פוליטי וקולוניאלי גם יחד.[11] מחקרים שעסקו באסירות

9 Susan Ferguson and David McNally, 'Capital, Laboure-Power, and Gender-Relations: Introduction to the Historical Materialism Edition of Marxism and the Oppression of Women', in: Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, Brill/Haymarket, Leiden 2013, pp. vii-xxxiv

10 Nancy Fraser, 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy', *Social Text*, 25-26 (1990), p. 67

11 לביטויים ולגילויים של מרדנות והתנגדות פוליטית בין כותלי הכלא בקרב אסירות פוליטיות

פוליטיות הצביעו על מרדנות ועל התנגדות פוליטית, שהתבטאו בשביתות רעב, בשביתות רחצה וסירוב ללבוש מדי אסירות, עד כדי גילויים קיצוניים של מריחת דם, וסת וצואה על הקירות לאות מחאה. בהקשר זה אנתח את חוויית הכליאה של נשות הפק"פ לא רק כמאבק מפלגתי אלא גם כהתארגנות חוץ־הגמונית בעלת משמעויות מגדריות, פוליטיות ואנטי־קולוניאליות.

הפק"פ כארגון נרדף בתקופת המנדט

בראשית שנות העשרים של המאה ה־20 החלו השלטונות הבריטיים והיישוב היהודי המאורגן לחשוש מחדירת קומוניסטים לארץ ישראל. היסודות לחששם היו כנראה הצלחת המהפכה הבולשוויקית (1917) ותפיסת העולם הסוציאליסטית של עולי העלייה השלישית (1918-1923). חשדנות רבה עוררה מפלגת הפועלים הסוציאליסטית (המפ"ס; נוסדה בשנת 1919) שפרשה ממפלגת פועלי ציון והייתה בשנת 1922 לפק"פ (פאלסטינישע קאמוניסטישע פרטיי – המפלגה הקומוניסטית הפלסטינית). בשנת 1924 הצטרפה הפק"פ לקומינטרן ופעלה על פי הוראותיו עד התפרקותו בשנת 1943. עוד מראשיתה של הפק"פ היא הייתה אנטי־ציונית ופרו־ערבית. עם זאת, רוב חבריה היו יהודים, ובשנות המנדט הבריטי היא התקשתה לחדור לרחוב הערבי.[12]

מאז הקמתה של הפק"פ עד שלהי שנת 1942 היא הייתה מפלגה לא חוקית, והמחלקה לחקירות פליליות של משטרת המנדט (CID – Criminal Investigation Department) רדפה אותה בשיטתיות. מחלקה זו שנועדה מלכתחילה לעסוק בעניינים פליליים, התפתחה בשנות השלושים והארבעים לכדי זרוע מודיעינית וביטחונית של ממשלת המנדט ועסקה בסיכול חתרנות, טרור וריגול.

הוצאתה של הפק"פ אל מחוץ לחוק נשענה על כמה מאפיינים מרכזיים: צביונה כתנועה מהפכנית שכמה מפעולותיה התקיימו במחתרת; כפיפותה האידאולוגית והארגונית לברית המועצות ולאינטרנציונל הקומוניסטי; ותפיסתה האנטי־אימפריאליסטית, אשר שללה את

במדינות המתפתחות ובעימות הממושך בצפון אירלנד ראו: Barbara Harlow, 'From the Women's Prison: Third World Women's Narratives of Prison', *Feminist Studies*, 12, 3 (Autumn 1986), pp. 501-524; Azrini Wahidin, 'Menstruation as a Weapon of War: The Politics of the Bleeding Body for Women on Political Protest at Armagh Prison, Northern Ireland', *The Prison Journal*, 99, 1 (2019), pp. 121-131. למחקר על היסטוריה של כליאת נשים בפרו, מהתקופה הקולוניאלית עד המאה ה־21, כפרקטיקה מתמשכת של דיכוי מגדרי ראו: Camille Boutronand Cloe Constant, 'Gendering Transnational Criminality: The Case of Women's Imprisonment in Peru', *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 39, 1 (2013), pp. 177-195.

12 בנימין נוירברגר, ראובן אהרוני ומוסטפה כבהא, **החברה הערבית בישראל**, ג, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2010, עמ' 51-53; יעקב מרקוביצקי, 'המרדף אחרי "האחים האדומים" – הבולשת הבריטית והפק"פ', **עיונים בתקומת ישראל**, 12 (2002), עמ' 289.

הלגיטימיות של שלטון המנדט. לפי תפיסה זו נחשב השלטון הבריטי משטר קולוניאלי אשר פועל בשיטת הפרד ומשול, ואילו הפרויקט הציוני הוגדר כלי שרת של האימפריאליזם הבריטי.[13]

ואכן, הפק"פ חתרה לרדיקליזציה של מעמד הפועלים ולגיוסו למאבק אנטי־אימפריאליסטי, ואף אירועים דוגמת מאורעות 1929 פירשו חבריה כהתקוממות נגד השלטון הבריטי, ולא רק כעימות בין־קהילתי. עמדותיה של הפק"פ בנוגע לסכסוך בין יהודים לערבים, שלעתים חפפו לעמדות המחנה הלאומי הפלסטיני ולעתים היו קיצוניות יותר, וכן השתתפותם של חברים יהודים וערבים בפעולות הגרילה בראשית המרד הערבי הגדול (1936-1939), חיזקו בעיני השלטון את תפיסתה כאיום פוליטי ממשי.[14]

ביחסו של היישוב המאורגן כלפי הפק"פ חלה התפתחות מראשית הקמתה של המפלגה בשנת 1919 עד ראשית שנות הארבעים. בשנים 1924-1931 ראו בה יריבה פוליטית לגיטימית. בשנים 1933-1941 רדפו מוסדות היישוב את המפלגה בגלל מגמת הערביזציה שלה ובגלל עמדותיה האנטי־ציוניות ופעילותה בימי המרד הערבי ובראשיתה של מלחמת העולם השנייה. הרדיפות באו לידי ביטוי בין השאר במניעת טיפול רפואי, בגירוש ממקומות עבודה, בביטול החברות בהסתדרות ובמעקבים צמודים של שירות הידיעות של ההגנה (הש"י). מראשית מלחמת העולם השנייה עד שנת 1943 שירות הידיעות של אצ"ל אף העביר לבולשת הבריטית מידע על קומוניסטים ארץ־ישראלים.[15]

תנאי הרדיפה והעוינות הציבורית עיצבו את פעילותה של הפק"פ כארגון מחתרתי. בתוך מסגרת פוליטית זו התעצב גם מקומן של הנשים במפלגה. בחלק הבא אבחן את השיח המגדרי בפק"פ, אשר הגדיר את גבולות השתתפותן ואת הבניית תפקידן הפוליטי.

13 Musa Budeiri, 'Class and Nation: Arab and Jewish Communists in Palestine', in: Laura Feliu and Ferran Izquierdo Brichs (eds.), *Communist Parties in the Middle East*, Rutledge, New York and London 2019, pp. 129-151

14 יאיר שפיגל, 'ההתמודדות המודיעינית והסיכולית של משטרת המנדט ומחלקת החקירות הפליליות בה (CID) עם המפלגה הקומוניסטית הארצישראלית, 1920-1948', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשנ"ט, עמ' א-ב; הנ"ל, 'סוכנים של "המחלקה לחקירות פליליות" (CID) במפלגה הקומוניסטית הארץ־ישראלית', **עיונים בתקומת ישראל**, 12 (2002), עמ' 271-288. על עמדותיה של הפק"פ ומעורבותה במרד הערבי הגדול ראו: Budeiri, 'Class and Nation', pp. 133-134.

15 שפיגל, 'ההתמודדות המודיעינית והסיכולית', עמ' 116-117; יואב גלבר, **שורשי החבצלת: המודיעין ביישוב, 1918-1947**, א, משרד הביטחון, תל אביב 1992, עמ' 100-103; אלדד חרובי, **הבולשת חוקרת: ה־CID בארץ ישראל, 1920-1948**, פורת הוצאה לאור, כוכב יאיר 2011, עמ' 46-52; מרקוביצקי, 'המרדף אחרי "האחים האדומים"', עמ' 289-303; אבנר בן זקן, **קומוניזם כאימפריאליזם תרבותי: הזיקה בין הקומוניזם הארצישראלי לקומוניזם הערבי 1919-1948**, רסלינג, תל אביב 2006, עמ' 111-114.

בין מעמד למהפכה: נשים קומוניסטיות בפק"פ

השיח המגדרי בפק"פ

בפרסומים הקומוניסטיים בתקופת המנדט הבריטי כמעט לא נמצאה התייחסות לשאלת הנשים כסוגיה אידאולוגית ופוליטית עצמאית. עמדה זו שיקפה תפיסה שלפיה יושג שחרורן של נשים במהפכה חברתית כוללת, ומשכך לא נוסחה במפלגה תביעה מגדרית נפרדת. על רקע היעדר זה בולטים שני מקורות אשר ממחישים את הגדרת מקומן של נשים בזירה הציבורית בשנות העשרים והשלושים של המאה ה־20.

הראשון הוא כרוז משנת 1927 אשר קרא לנשים להתארגן ולפעול נגד שלילת זכות הבחירה לעיריית חיפה על רקע החלטת הרשויות לשלול את זכות הבחירה מנשים יהודיות וערביות ומבעלי הכנסה נמוכה בעיר:[16]

> חברות! הבחירות לעיריית חיפה הולכות ומתקרבות. איזה אלפים אנשים [...] (כמעט מכל הפועלים והעובדים ובפרט מכל הנשים שוללה זכות הבחירה). הממשלה האימפריאליסטית שללה בכוונה את זכות הבחירה מאותו הרוב הגדול של התושבים. חברות! הרמנה קול מחאה נגד שלילת זכות הבחירה לנשים ומכל העובדים. מחאנה נגד הבלוק הלאומי הבוגד באינטרסים של ההמונים היהודים לטובת הממשלה האימפריאליסטית! תחיי המלחמה בעד עיריות דמוקרטיות בעד רז'ים דמוקרטי בארץ.[17]

נוסח זה שרטט את הדרישה לזכויות נשים כחלק ממאבק רחב יותר, והוא המאבק המעמדי והאנטי־אימפריאליסטי. הנשים הוצגו בו כחלק מן ההמון המדוכא המשועבד על ידי השלטון הקולוניאלי והנבגד על ידי המפעל הציוני.

המסמך השני הוא כרוז משנת 1932, שהופץ בעקבות פסילת רשימת נשות הפק"פ לוועידה הרביעית של מועצת הפועלות. רות לוביץ' תיארה בזיכרונותיה את מאמצי המפלגה לערער על ההחלטה, ואולם הכרוז שפורסם באותה עת חושף יחס מורכב יותר למאבק הנשים: 'פועלת! אל תירתעי מפני ניסיון התועבה להחניק את מחאתך. אל תפקידי את האינטרסים שלך בידי נשים צדקניות העוסקות בספורט הפמיניסטי על חשבון רעבונך ומצוקתך. לכי אל הבחירות בקומה זקופה, והצביעי בעד הרשימה המעמדית היחידה – רשימת הפועלת'.[18] נחשפת כאן עמדה שלילית ואף עוינת כלפי הפמיניזם: הוא נחשב 'ספורט פריווילגי' של נשים מבוססות, שמנותק מצורכיהן האמתיים של פועלות ושל נשים עניות.

16 ענת קדרון, **בין לאום למקום: הקהילה העברית בחיפה המנדטורית**, יד יצחק בן־צבי, ירושלים 2012, עמ' 238-239.

17 מחלקת הפועלות על יד הפק"פ, 'לכל הפועלות והנשים העובדות' (11.5.1927), אה"ע, חטיבה IV 425, תיק 9. ההדגשה במקור.

18 לקראת הבחירות לוועידת הפועלות הרביעית (ינואר 1932), **קובץ פרסומי פ.ק.פ, שנים 1923-1934**, עמ' 82, שם, חטיבה IV 425.

השוואה בין שני הכרוזים ממחישה את המתח המובנה בשיח של הפק"פ: מצד אחד קריאה מפורשת לנשים להיות פעילות במאבק הציבורי ולהסתמך על כוחותיהן; מצד אחר הימנעות מהכרה במאבק נשים כבעל מעמד פוליטי עצמאי. עבור חברות הפק"פ עצמן יצרה עמדה זו כפילות מובנית: הן הוכרו כסובייקט פוליטי לגיטימי, אך השתתפותן הותנתה בהיטמעות במסגרת רעיונית שלא אפשרה ניסוח מובחן של חווייתן המגדרית.

דפוס זה מהדהד את ביקורתה של היידי הרטמן על הנישואים האומללים בין מרקסיזם לפמיניזם. הרטמן הראתה כי תנועות שמאל נטו להכפיף את סוגיית הפטריארכייה למאבק המעמדי, ובכך שעתקו יחסי כוח מגדריים גם בתוך תנועות מהפכניות.[19] השיח של הפק"פ, אשר קידם השתתפות פעילה של נשים אך הציב לה גבולות אידאולוגיים ברורים, ממחיש מתח זה בין חזון שוויוני כולל ובין שימור היירכיות מגדריות בתוך התנועה עצמה. רק לאחר הקמת המדינה, עם הקמת ארגון נשים פרוגרסיביות בשנת 1948, נוסחה במוסדות הקומוניסטיים בארץ תביעה מגדרית מובהקת כזירה פוליטית לגיטימית.[20]

מאפיינים חברתיים

מספרם של חברי הפק"פ לא עלה בשנות פעילותה על כ־400, ובשיאה הגיע לכ־500 חברים, כשליש מחבריה היו נשים. עד שלהי שנות הארבעים היו כל החברות יהודיות; נשים ערביות לא הצטרפו למפלגה עד שנת 1948. נתון זה בולט במיוחד על רקע מדיניות ה'ערביזציה' שאימץ הקומינטרן משנת 1924, אשר ראתה ברוב הלאומי הערבי בארץ את הקבוצה ההיסטורית הנושאת את המאבק לשחרור מעמדי ולאומי גם יחד. לפי קו זה נדרשה הפק"פ לפעול לגיוס ולהכשרה של נשים ערביות קומוניסטיות, ואולם ניסיונות אלה לא נשאו פרי.

התכתובת בין הפק"פ ובין הקומינטרן מלמדת על ביקורת שנמתחה על הנהגת המפלגה המקומית, אשר לפיה לא גובשה תכנית פעולה סדורה לשחרור נשים ערביות מ'שיעבוד חברתי, כלכלי ופוליטי', ואף לא פנו אליהן מספיק בשפתן. בתגובתה טענה הפק"פ כי פורסמו חומרים בערבית ואף נעשה ניסיון לכנס אספת נשים בשנת 1927, אולם מאמצי הגיוס לא עלו יפה בשל היעדר היענות מצד נשים ערביות.[21]

19 Hartmann, 'The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism', pp. 1-33

20 ת'ערייד קעדאן, 'ארגון נשים דמוקרטיות בישראל: פמיניזם, ליברליזם, וקומוניזם תחת קורת גג אחת', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2018, עמ' 38-54; כהן, 'מיאזור ועד נצרת', עמ' 52-73.

21 א' פטרובה, 'אל מחלקת הנשים של הוועד המרכזי של המפלגה הקומוניסטית הפלסטינית' (27.12.1930) ומכתב תגובה למכתב הנ"ל (27.2.1931), בתוך: לאון זהבי (עורך), **לחוד או ביחד, יהודים וערבים במסמכי הקומינטרן 1919-1943**, כתר, ירושלים 2005, עמ' 223-227. רק בשנת 1948 נוסדו שני ארגונים של נשים קומוניסטיות במדינת ישראל. האחד היה אל־נהד'ה אל־נסאאיה (התעוררות הנשים) והשתייך לליגה לשחרור לאומי. הארגון הקומוניסטי הערבי הזה פרש מהפק"פ

בפועל, הרכב חברות המפלגה ביטא את הפער בין מדיניות הקומינטרן ובין המציאות הקיימת. רובן המכריע של החברות היו יוצאות ארצות מזרח אירופה ומרכזה, ובהן פולין וברית המועצות, אוקראינה, ליטא, רומניה, הונגריה וגרמניה. מיעוט מצומצם ביותר של פעילות היה בעל נתינות ארץ־ישראלית או ממוצא מזרחי, ורובן היו בעלות נתינות זרה. עובדה זו הקלה על השלטונות לגרש מן הארץ רבות מן העצירות והאסירות הקומוניסטיות בתום תקופת מאסרן.[22]

בין הנשים היו שהיגרו לארץ ישראל כילדות עם משפחותיהן, אחרות עלו לארץ ישראל בצעירותן כחלק מן ההכשרות הציוניות. היו מן החברות שהגיעו מבתים מבוססים ואמידים ואף נמנו עם העילית הציונית של היישוב. כך למשל רגינה ברוצקוס, פעילה קומוניסטית מפתח תקווה, הייתה בת משפחתם של יוליוס ברוצקוס, המנהיג הציוני הרוסי הנודע, ובוריס דב ברוצקוס, פרופ׳ לכלכלה חקלאית מן האוניברסיטה העברית בירושלים; ורות כץ, פעילה אחרת בפק״פ, הייתה בתו של העיתונאי בן ציון כץ, אולם רבות מהן הגיעו ממשפחות בנות המעמד הבינוני הנמוך כמו רות לוביץ׳, שהוריה התפרנסו ממסחר זעיר בעיר ורשה.[23]

חברות אחרות חוו בילדותן ובנעוריהן עוני ומצוקה כלכלית ומשפחותיהן התקשו להתפרנס. מילדותה של מנהיגת המפלגה אסתר וילנסקה (נוביק) עד עלייתה לארץ ישראל בשנת 1938 התנהלו חייה בסביבה מטריארכלית מובהקת מכיוון שהוריה נפרדו זמן קצר לאחר לידתה ואביה נפקד מחייה. לעומתו, אִמהּ מוצגת בזיכרונותיה כדמות מופת, מי שהקריבה את חייה למען בתה ועמלה קשות כפועלת בבית החרושת כדי לפרנסה. האם והבת חיו בדלות ובמחסור, ואף על פי כן דאגה האם לכל צרכיה של הבת, הן החומריים הן האינטלקטואליים – וכך היא ניסחה זאת באוזני אסתר: ׳אני גם אמא וגם אבא שלך׳.[24] האם מימנה בעבודתה הקשה את לימודיה של הבת בגימנסיה תרבות ואף הקנתה לה כישורי חיים כמו חיסכון, מלאכת התפירה והטלאת בגדים ואפילו פנקסנות.[25]

בשנת 1943; והאחר היה ארגון נשים פרוגרסיביות, שהשתייך למק״י. בשנת 1951 התאחדו שני הארגונים ויסדו את אנד״י – ארגון נשים דמוקרטיות בישראל. ראו: קעדאן, ׳ארגון נשים דמוקרטיות בישראל׳, עמ׳ 38-54; כהן, ׳מיאזור ועד נצרת׳, עמ׳ 52-73.

22 שפיגל, ׳ההתמודדות המודיעינית והסיכולית׳, עמ׳ 65; דותן, **האדומים**, עמ׳ 219-220. על המאפיינים החברתיים של חברי וחברות הפק״פ ראו: מוריאל רם, ״׳קריאת תגר והצבת אתגר״: זהותם של החברים היהודים במפלגה הקומוניסטית הפלסטינית (פק״פ)׳, **ישראלים**, 2 (תש״ע), עמ׳ 73-100. אין במאמרו ניתוח מגדרי.

23 דוד תדהר, ׳יוליוס ברוצקוס׳, **האנציקלופדיה לתולדות חלוצי הישוב ובוניו**, 10 (בעריכת הנ״ל), ספריית ראשונים, תל אביב 1958, עמ׳ 3634, https://tidhar.tourolib.org/tidhar/view/10/3634 (אוחזר ב־11.3.2025). במסמכי ה־CID עדות על קשרי השארות בין בן ציון כץ לרות כץ, ראו: 16.3.1946, את״ה, תיק 547, גליל 267, עמ׳ 501. על משפחתה של רות לוביץ׳ ראו: רות לוביץ׳, **בחרתי לחיות במאבק – פרקי חיים**, הוצאת שחר, תל אביב 1985, עמ׳ 198-203.

24 אסתר וילנסקה, **פרקי חיים**, הקרן להנצחת זכרה של אסתר וילנסקה, תל אביב 1984, עמ׳ 18.

25 שם, עמ׳ 17-25.

גם לאה טרכטמן ושמחה צברי, שהצטרפו אל התנועה הקומוניסטית בעודן נערות צעירות, גדלו במשפחות עניות וסבלו ממחסור וממצוקה כלכלית. טרכטמן, ילידת 1913, תיארה בזיכרונותיה את קשיי הקליטה של משפחתה שעלתה מקישינב בשנות העשרים של המאה ה־20 והתיישבה בתל אביב. עול גידול תינוקות המשפחה נפל על לאה ואחיותיה הבוגרות; וההורים התפרנסו בדוחק ממכירת ביצים בשוק.[26] חברתה של טרכטמן שמחה צברי, לימים חברת הנהגת הפק"פ, הייתה יתומה מאם וגדלה במרתף עם אביה, שהיה מחוסר עבודה, ועם אחיותיה שעבדו במשק בית.[27]

מצוקה כלכלית ומחסור היו גם מנת חלקן של חברות הפק"פ שעזבו את הקיבוצים וההכשרות של השומר הצעיר בעקבות הצטרפותן לתנועה הקומוניסטית. עזיבתן של הנשים את הקיבוץ הייתה כרוכה במעבר אל העיר, בעיקר אל תל אביב, חיפה וירושלים, ששם התנהלה פעילות קומוניסטית מחתרתית. בערים התקשו הנשים הקומוניסטיות למצוא פרנסה בגלל הרחקתן ממוסדות ההסתדרות ובגלל גירושן מענפי התעשייה השונים עם היוודע למעסיקים דבר פעילותן הקומוניסטית, אולם להבדיל מן הפעילים הקומוניסטיים, שמקצתם נותרו לחלוטין ללא מקורות פרנסה, הנשים הקומוניסטיות הצליחו למצוא תעסוקה כעוזרות במשקי הבית וכמטפלות בילדים. לוביץ' כתבה בזיכרונותיה כי נהגה להעביר את שכר עבודתה כמטפלת בילדים לחברי מפלגה המובטלים, ואילו חברות שעבדו כעוזרות בית העבירו כמה מן הארוחות שקיבלו במקומות עבודתן לחברים המובטלים.[28]

לצד המחסור הכלכלי וקשיי הפרנסה, נשות הפק"פ ייחסו חשיבות רבה להשכלתן ולהרחבת אופקיהן, ומבדיקת סיפור חייהן עולה תמונה מגוונת. אסתר וילנסקה סיימה את חוק לימודיה בגימנסיה תרבות שבווילנה, על אף העוני והדלות של משפחתה, וסייעה בפרנסת הבית באמצעות מתן שיעורים פרטיים. בשנת 1938 עלתה לארץ ישראל כדי ללמוד באוניברסיטה העברית בירושלים, אך הפסיקה את לימודיה בשנת 1943 עקב עבודתה בפק"פ. ריבה טנצמן סיימה את לימודיה בסמינר לגננות של רשת החינוך תרבות, ואילו רגינה ברוצקוס שלמדה בגימנסיה הרצליה ואף נסעה לגרמניה כדי להשתלם בציור ובפדגוגיה, נאלצה לקטוע את לימודיה לאחר שהייתה קורבן לאלימות של מתפרעים נאצים. מרים דרבקין, חברה ופעילה בפק"פ ובאנטיפא, האגודה למאבק בפשיזם, הייתה בהכשרתה מורה לאנגלית.[29]

26 לאה טרכטמן־פלחן, **40 שנה במדבר: ממואר קשרית במחתרת פק"פ**, ישראל פלחן, ירושלים 2023, עמ' 32-34.

27 שם, עמ' 50-51.

28 לוביץ', **בחרתי לחיות במאבק**, עמ' 74-75; חנה שטרן, 'דמות המסמלת דרך – ליובלה ה־60 של החברה פנינה פינהווייז', **קול העם**, 25.10.1957, עמ' 7.

29 וילנסקה, **פרקי חיים**, עמ' 9; ריבה ויהודה טרץ (בן אליעזר), **ריבה ויהודה – סיפור חיים**, וייטק ודני טרץ הוצאה עצמית, תל אביב 2015, עמ' 65-66. על רגינה ברוצקוס ראו: 'תעלולי ההיטלראים בברלין', **הארץ**, 13.5.1931, עמ' 2; אורי קיסרי, 'שלום לבית ספר, **דאר היום**, 27.10.1935, עמ' 6; 'חקירת הקומוניסטים בתל אביב', שם, 18.10.1935, עמ' ח. לאישור על העסקתה של מרים דרבקין כמורה לאנגלית בגימנסיה עתיד בתל אביב בשנים 1938-1939 ראו את מסמכי ה־CID, 18.12.1939, את"ה, תיק 544, גליל 262.

סיפורי רכישת ההשכלה של חברות הפק"פ היו כרוכים גם בהרגשות של תסכול והחמצה. לאה טרכטמן העידה על עצמה ועל חברתה שמחה צברי כי הן נחשבו תלמידות מצטיינות בבית הספר לבנות בנווה צדק, אך דרכן אל הגימנסיה נחסמה עקב דלות משפחותיהן. תסכול דומה עלה גם בזיכרונותיה של רות לוביץ', לימים מחברות המפלגה הבכירות.[30]

אלה שסיימו את חוק לימודיהן במוסדות חינוך פורמליים וגם אלה שנאלצו לקטוע את לימודיהן ולצאת לעבודה הרחיבו את אופקיהן והשכלתן בהגות הסוציאליסטית והקומוניסטית הן במפלגה הן מחוצה לה. אסתר וילנסקה תיארה בזיכרונותיה את קבוצת הלימוד שהקימה לאחר סיום לימודיה בגימנסיה עם בן זוגה ברל'ה קובנר, הלוא הוא מאיר וילנר:

> למן הבוקר ועד הערב הייתי מעיינת בבית ובספריה העירונית בספרות מרקסיסטית ענפה. קראתי את הספרים בעיון רב וערכתי רשימות מפורטות בעברית, ביידיש ובפולנית. עיינתי ב'קפיטל' של מרקס, בכתביו של לנין בספרים בנושא כלכלה מדינית. את הלימוד העצמי הזה תיאמתי עם הלימוד העצמי של ידידי ברל'ה קובנר. גם הוא היה קורא בביתו ועושה רשימות ובערבים היינו נפגשים, עוברים על החומר הרשום, משוחחים על הדברים שקראנו ומתכננים יחד את המשך הלימוד והקריאה העצמית.[31]

עולה אפוא כי העיון האידאולוגי והרחבת האופקים היו חשובים בחניכתן הפוליטית ובגיבוש זהותן הרעיונית של חברות הפק"פ, במרתפים ובדירות הדלות בתל אביב ובווילנה או בין כותלי הכלא, ועל כך ארחיב בהמשך הדברים.

מניעי הצטרפות לפעילות הקומוניסטית

בחינת מניעיהן של נשים יהודיות שהצטרפו לפעילות הקומוניסטית בארץ ישראל המנדטורית מחייבת אותנו להתרחק מהסברים חד־ממדיים של תודעה אידאולוגית צרופה. במקרים רבים הייתה הבחירה להצטרף למפלגה הקומוניסטית לא תולדה של תאוריה מהפכנית מופנמת בלבד אלא פרי מארג מורכב של נסיבות: חוויות של עוני, אפליה לרעה על בסיס מגדר, הדרה אתנית, טראומות הגירה או אלימות פוליטית, וכן השפעות משפחתיות וחברתיות.

רוב הנשים שהגיעו לפלשתינה־א"י לא היו קומוניסטיות בארצות מוצאן, וכמה מהן פעלו מטעם השומר הצעיר כמו אסתר וילנסקה, שהייתה חניכה ומדריכה בסניף בווילנה ורות לוביץ', שהייתה חברה בסניף בוורשה לפני הגירתה, על פי רוב הצטרפו הנשים לתנועה הקומוניסטית לאחר הגירתן. אם כי הן מציינות את המפגש עם הקומוניזם בארץ מולדתן שעורר בהן רושם עז – מעין הטרמה לבאות. וילנסקה ציינה שלוש סיבות שהביאו

30 טרכטמן־פלחן, **40 שנה במדבר**, עמ' 55; לוביץ', **בחרתי לחיות במאבק**, עמ' 200–202.
31 וילנסקה, **פרקי חיים**, עמ' 20.

אותה לקומוניזם: העוני בבית, התרשמותה מפעילות המפלגה הקומוניסטית הפולנית למען הפועלים ונגד האנטישמיות, הלימוד השיטתי של תורת קארל מרקס, פרידריך אנגלס, ולדימיר איליץ' לנין ויוסיף ויסריונוביץ סטלין והכלכלה המדינית. אולם היא הצטרפה לתנועה הקומוניסטית רק לאחר הגירתה לפלשתינה בשנת 1938.[32]

לאחר הגעתן של הנשים לארץ ישראל התיישבו מקצתן בקיבוצי השומר הצעיר, אך לימים עזבו את הקיבוצים והצטרפו לתנועה הקומוניסטית בעקבות אכזבתן מהאידאולוגיה הציונית. רות לוביץ' תיארה בזיכרונותיה בהרחבה את תהליך ההתרחקות מהציונות ואת הרגשת הניכור מהקיבוץ, שהיא ראתה בו גורם פעיל בדיכוי הפלאח והפועל הערבי בשם סִמאות כיבוש העבודה. רגשות אלה וביקורת דומה עלו גם בכתיבתן של חברות אחרות בתנועת פק"פ כמו פנינה פינהוייז, זופיה פוזננסקה, ריבה טנצמן ורגינה ברוצקוס.[33] התיאור של האכזבה מהמפעל הציוני עקב נישול האוכלוסייה הערבית כמניע להצטרפות לפק"פ חוזר גם בזיכרונותיהם של גברים קומוניסטים, ומבחינה זו אין הבדל בין גברים לנשים במניעי ההצטרפות למפלגה.[34]

היו נשים שהצטרפו לתנועה הקומוניסטית בעקבות היכרות אישית או משפחתית עם פעיל או פעילה כריזמטיים. ריבה טנצמן היגרה לפלשתינה בשנת 1932 עם סרטיפיקט אשר סידרה לה משפחת אחותה, שכבר הייתה בארץ משנת 1926. ריבה הייתה חברה בתנועת השומר הצעיר והצטרפה לקיבוץ עין שמר, ושם עבדה בבית הילדים ובאריזת פרי הדר. לדבריה, היא נהייתה קומוניסטית בעקבות היכרותה עם יהודה, לימים בן זוגה: 'יהודה כבר היה קומוניסט והשפיע עלי גם להיות קומוניסטית. הוא אמר לי שלמי שהיה הרבה – לא יהיה ובמקום זה כולם יתחלקו. חשבתי שהרעיון לא כל כך ריאלי. קל לדבר וקשה לבצע. יהודה השפיע עליי היה לו אופי חזק ובסופו של דבר האמנתי בזה'.[35]

לאה טרכטמן ושמחה צברי הצטרפו לתנועה הקומוניסטיות כנערות צעירות ביוזמת מדריך ומדריכה בתנועת הצופים שהיו פעילים קומוניסטים. במבט לאחור ראתה טרכטמן ביוזמה זו מעשה של חוסר אחריות מצד המדריכים הבוגרים שסיבכו נערות צעירות בפעילות לא חוקית ובחיי מחתרת. טרכטמן תיארה את הצטרפותה לפעילות הקומוניסטית כהיסחפות שנבעה מגילה הצעיר והרבתה להדגיש את הרגשות המעורבים שלה בנוגע לפעילותה הקומוניסטית.[36]

ואכן, הקביעה הרווחת בחקר סיפורי חיים קומוניסטים היא כי הגברים חוו תהליך של המרה לקומוניזם מתוך חשיבה עצמאית, ואילו נשים הצטרפו לתנועה בעקבות השפעתם

32 שם, עמ' 23.

33 לוביץ', **בחרתי לחיות במאבק**, עמ' 19-24, 45-57; שטרן, 'דמות המסמלת דרך', עמ' 7; **יהודית כפרי, זושה: מעמק יזרעאל לתזמורת האדומה**, כתר, ירושלים 2003, עמ' 61-98.

34 ראו למשל: חנוך בז'וזה, **צעדים ראשונים בנתיב הקומוניזם הישראלי: פרקי זיכרונות**, אופק, תל אביב 1956, עמ' 20-31; טרץ, **ריבה ויהודה**, עמ' 75-82.

35 שם, עמ' 99.

36 טרכטמן־פלחן, **40 שנה במדבר**, עמ' 49-51.

של בני משפחה או בני זוג כריזמטיים.[37] אולם הבחנה זו אינה תקפה בנוגע לכלל חברי הפק"פ, ובסיפורי החיים של נשות הפק"פ נזכר נרטיב ההמרה לקומוניזם מתוך הכרה וחשיבה עצמאית כמו שבקרב הגברים ולהפך. כך למשל לעומת לבטיה ורגשותיה המעורבים של טרכטמן כלפי התנועה הקומוניסטית, היא תיארה בזיכרונותיה את אמונתן הלא מעורערת של חברותיה ואת מסירותן המלאה לפעילות הקומוניסטית:

> לידי הייתה יעל שעמדה על המשמר שלא יפגעו חס וחלילה בברית המועצות שעל 'ההישגים שלה' למדה בגדוד הפיונרים ובבית הספר הסובייטי שממנה ניתקו אותה. הוריה הביאוה נגד רצונה לארץ ישראל. גם שמחה [צברי] הייתה קומוניסטית קנאית בהשקפתה [...] היא האמינה שבדרך הזאת ניתן לשנות את מבנה החברה. שאיפתה לצדק חברתי הייתה איתנה.[38]

דפוסי פעולה, רדיפה וכליאה

סוכנות נשים בפק"פ: הנהגה, ארגון ומרחב אינטימי

חברות הפק"פ השתתפו בפעולות רבות – מהנהגה ארצית עד פעילות שוטפת בשטח. אף שהגיעו נשים מעטות בלבד לעמדות הנהגה בכירות, פעילותן של מנהיגות אלה משקפת תהליכים מרכזיים בהתפתחות המפלגה ובמדיניות הארגון בה.

שמחה צברי (1913-2004), ילידת הארץ, הייתה האישה הראשונה שכיהנה כחברה בוועד המרכזי של הפק"פ. היא קודמה על רקע מדיניות ה'ערביזציה' שהכתיב הקומינטרן משנת 1924, אשר ביקשה לחזק את המרכיב הערבי במפלגות הקומוניסטיות המקומיות. לפיכך היא שימשה דמות מפתח בהעמקת הקשרים עם האוכלוסייה הערבית ופעלה לצדו של מזכיר המפלגה רדואן אל־חילו. מוצאה התימני של צברי סייע לה להתקדם בשורות ההנהגה מאחר שבקומינטרן ראו בקִרבה התרבותית בין יהודים יוצאי ארצות המזרח לערבים גורם מסייע למדיניות ההתקרבות בין העמים. בהיעדר 'ערבים של ממש' בשורות ההנהגה קיבלו יהודים מזרחים דוברי ערבית מעמד מיוחד במפלגה ונחשבו מתווכים טבעיים וגורם מקדם לשיתוף פעולה בין יהודים לערבים.[39]

הקרע בשורות הפק"פ בשנים 1943-1944 העלה למנהיגות אישה נוספת, היא אסתר וילנסקה (ובשמה המקורי אסתר נוביק; 1918-1975). וילנסקה, ילידת וילנה, הייתה העורכת הראשית הראשונה של **קול העם** כשהחל להתפרסם בפברואר 1947 כעיתון יומי. במשך

37 על המאפיינים המגדריים של אוטוביוגרפיות קומוניסטיות ראו: Jams R. Barrett, 'Was the Personal Political? Reading the Autobiography of American Communism', *International Review of Social History*, 53, 3 (2008), pp. 399-407.

38 טרכטמן־פלחן, **40 שנה במדבר**, עמ' 50-51.

39 בן זקן, **קומוניזם כאימפריאליזם תרבותי**, עמ' 104-122; גיא, **חלום ושבר**, עמ' 442-447; דותן, **האדומים**, עמ' 239.

השנים התחזק מעמדה במפלגה, והיא נחשבה מומחית לנושאי כלכלה ואיגודים מקצועיים. בשנת 1944 נבחרה וילנסקה ללשכה הפוליטית של המפלגה, ואף כיהנה באספת הנבחרים מטעם הרשימה הדמוקרטית העממית.[40] מנהיגותה של וילנסקה ביטאה את החזרת הנהגת המפלגה לידי יהודים ילידי אירופה, את אימוץ מדיניות המאבק המשותף עם גופים פוליטיים וציבוריים לא קומוניסטים במאבק נגד הנאציזם ואת דחיקת מגמת הערביזציה, אולם שתיהן גם יחד – צברי ווילנסקה – ביטאו את הדבקות הלא מתפשרת במדיניות הסובייטית.

מן הבחינה המקומית בלטו מנהיגות כמו פנינה פינהוייז, מזכירת סניף חיפה של הפק"פ, ורות לוביץ', שפעלה בראשון לציון ובתל אביב – שתיהן היו דמויות מרכזיות גם בהנהגה הארצית של המפלגה. פינהוייז כונתה 'הפסיונארה של המפלגה'; היא ארגנה מאבקים בקרב פועלי נמל חיפה ונאבקה נגד נישול ערבים מאדמתם. היא נבחרה לוועד המרכזי של הפק"פ בשנת 1945. לוביץ' כיהנה כראש סניף הפק"פ בראשון לציון (1938-1941). בפעילותה בעיר היא הקימה את ליגת V לסיוע לצבא האדום והשתתפה בארגון שביתות לשיפור תנאי התעסוקה במפעלי האזור.[41] בשנת 1932 הייתה מראשי העזרה האדומה – האגודה לסיוע לאסירים פוליטיים קומוניסטים. לוביץ' מונתה לוועדת הביקורת של המפלגה, ובשנת 1948 נבחרה לוועד המרכזי של המפלגה.[42]

מלבד שורות הנהגה, השתתפו נשים בפעילות השוטפת של הפק"פ: בהפצת כרוזים, בשביתות ובהפגנות, בניהול תאים ובארגון עובדים. אחרות היו שותפות מרכזיות בהפעלת הרשת הארגונית, מהפצת חומרי תעמולה ותיאום בין תאים עד תמיכה לוגיסטית שאפשרה את המשך הפעילות. היו מהן שפעלו גם כקשריות והעבירו ידיעות, הנחיות וחומרי תעמולה בין ההנהגה ובין חברי המפלגה ואוהדיה.[43]

40 וילנסקה, **פרקי חיים**, עמ' 9-12; דותן, שם, עמ' 470. למבחר ממאמריה והצעות החוק שהעלתה בפעילותה כחברת כנסת מטעם מק"י בין השנים 1951 ל־1965 ראו: אסתר וילנסקה, **ערכים ומערכות – מבחר כתבים, דברים והצעות חוקי עבודה בכנסת**, הדים, תל אביב 1977.

41 ליגה V הייתה ארגון ציבורי רחב שהוקם ביישוב היהודי בארץ ישראל באוקטובר 1941 כדי לסייע לברית המועצות במלחמתה בגרמניה הנאצית. עם פרוץ מלחמת העולם השנייה ב־1939 שררה אכזבה ביישוב עקב חתימת הסכם ריבנטרופ-מולטוב, אולם פלישת הגרמנים לברית המועצות ביוני 1941 ('מבצע ברברוסה') שינתה את המגמה והביאה להקמת האירגון. דמויות וקבוצות שונות ביישוב לקחו חלק בהקמת ליגה V בהם מרדכי אבי שאול וארנולד צווייג שהיו מקרובים למפלגה הקומוניסטית, שמואל קפלינסקי מנהל הטכניון, אנשי רוח, אמנות ותרבות, וגם גופים פוליטיים שונים בהם הפק"פ, השומר הצעיר, אחדות העבודה ומפא"י. מטרת הארגון הייתה לסייע במאבק בנאציזם, ולתת תמיכה חומרית ומוסרית לצבא האדום. הישגה המפורסם היה רכישת אמבולנסים חדישים ומצוידים היטב וציוד רפואי רב. הליגה הקימה עשרות סניפים בארץ ישראל וגייסה אלפי פעילים ביישוב. היא שימשה גם כגשר דיפלומטי בן היישוב הציוני ובין המשטר הסובייטי. ראו: בנימין פינקוס, **יחסים מיוחדים – ברית המועצות ובעלות בריתה ויחסיהן עם העם היהודי, הציונות ומדינת ישראל, 1939-1959**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר, עמ' 118-126.

42 שטרן, 'דמות המסמלת דרך', עמ' 7; לוביץ', **בחרתי לחיות במאבק**, עמ' 449-450.

43 על פעילותן של הקשריות הקומוניסטיות ראו: טרכטמן־פלחן, **40 שנה במדבר**, עמ' 59; לוביץ', שם, עמ' 117-118.

תרומתן של נשים לא הסתכמה רק בפעילות פוליטית. רבות ערערו על מוסכמות חברתיות ודתיות: מקצתן חיו עם בני זוג ללא חופה וקידושים, אחרות בחרו שלא למול את בניהן, וכמה מהן חיו בזוגיות עם חברי מפלגה ערבים.[44] כך למשל הזוגיות של צברי עם רדואן אל חילו סימלה את החזון האינטרנציונליסטי של המפלגה; ואילו עליזה נוביק חיה עם ג'ברא ניקולא, שנרדף ונכלא במשך שנים, ונשאה לבדה בעול כלכלת המשפחה. בחברה היישובית נחשבו הזוגות האלה חתרניים ובוגדניים, אך בעיני החברות עצמן הן היו ביטוי ממשי לאמונה באחווה יהודית-ערבית. בכך היו חייהן האישיים לזירת מאבק נוספת, שתרמה לעיצוב זהות קומוניסטית אלטרנטיבית, פוליטית, חברתית ואישית כאחת.[45]

רדיפה, מעצר ומאבק משפטי

הבריטים זיהו היטב את תרומתן של הנשים לפעילות המחתרתית, ולכן לא היססו לכלול אותן במערך הרדיפות שהופעל נגד הפק"פ. מעצרים, חקירות וכליאה היו לחלק משגרת חייהן של נשים קומוניסטיות מכל הדרגים, מן ההנהגה עד פעילות מן השורה. עדויותיהן של נשים חושפות את עומק הפגיעה, אך גם את עמידותן ואת נכונותן להמשיך בפעילות על אף הסכנות. כך עולה מזיכרונותיה של פנינה פינהווייז:

> בשנים 1936-1938 נאסרתי לעיתים לתקופות קצרות ובין מאסר למאסר היה לי מעצר בית... ערב אחד חיכיתי לבואו של המקשר. התברר לי שכל המנגנון הטכני נאסר (10-15 חברים). ישבתי וראשי בין ידי ואני שוברת את הראש, כיצד להתחיל שוב פעם הכל מחדש בתנאים אלה של מעצר בית. דברים דומים קרו לא פעם. למאסרים ולגירושים לא היה סוף.[46]

הפק"פ הייתה יעד למעקב ולסיכול כל שנות המנדט הבריטי. עם זאת, עוצמת הרדיפה השתנתה לפי הנסיבות המדיניות. בשנים 1929-1936 הוחמר הלחץ בהשוואה לראשית שנות העשרים, על רקע מדיניות הערביזציה של המפלגה, התקרבותה למחנה הלאומי הערבי והשתתפותה בשלב הראשון של המרד הערבי הגדול וכן בשל כפיפותה ההדוקה לקומינטרן. בשנים 1936-1941 התעצם הלחץ עוד יותר בעקבות המרד הערבי ותמיכתה של הפק"פ בהסכם מולוטוב-ריבנטרופ, והדבר מיקם אותה בעיני השלטונות כאויבת פוטנציאלית של

44 על זוגיות והיריון ללא חופה וקידושים ראו: לוביץ', שם, עמ' 77-79, 193, 272; ועל ההחלטה שלא לקיים ברית מילה ראו: טרץ, **ריבה ויהודה**, עמ' 126, 134.

45 ארז, 'אהבה וקוץ בה', עמ' 61-74. לעומת זאת, אין תיעוד בנוגע לגברים יהודים בפק"פ לפני הקמת המדינה או במק"י אחריה שחיו בזוגיות עם נשים ערביות. לא ידוע אם התופעה נבעה מן איסור ההלכתי לנשים מוסלמיות להינשא לגברים לא מוסלמים או אולי בגלל היעדר נשים ערביות בתנועה הקומוניסטית בפלשתינה בימי שלטון המנדט. בנושא זה נדרש מחקר נפרד.

46 שטרן, 'דמות המסמלת דרך', עמ' 7.

בריטניה, בייחוד לנוכח התעמולה שהיא ניהלה נגד המלחמה ונגד הגיוס לצבא בריטניה. היא נסתלקה מן המדיניות הזאת רק לאחר פלישת גרמניה לברית המועצות.[47] באותה תקופה נחשבה המפלגה לא רק גורם חתרני אלא איום ביטחוני של ממש.[48]

נשים נעצרו לצד חבריהן, נחקרו ונשפטו מכוח תקנות החירום שנועדו לשבש את פעילות המפלגה ולחסלה. רות לוביץ' נעצרה פעמיים, בשנים 1932 ו־1936. שמחה צברי נאסרה לראשונה בשנת 1929, בהיותה בת 19 בלבד, וב־1938 נכלאה שוב; בשנת 1941 היא ברחה מכלא הנשים בבית לחם עם פנינה פינהוייז, אך נתפסה מחדש כעבור שנה. פינהוייז עצמה נכלאה ברציפות בשנים 1936-1941.[49]

דוח העזרה האדומה, הארגון הקומוניסטי לסיוע לאסירים פוליטיים, מאפשר לזהות את נוכחותן של נשים עוד ברשימות העצורים בשנים 1924-1927. מתוך 56 שמות שצוינו בדוח היו ארבע אסירות קומוניסטיות: דבורה גוזה, נחמה ונדלר, עדה מורינס ודבורה שפילמן. הן נאשמו בהפצת כרוזים ובהשתתפות בהפגנות. אף שהאישומים ותקופות המאסר דמו לאלו של הגברים, היה פער ניכר בתנאי הכליאה: הגברים נכבלו, הוכו הורעבו ונשפטו לעבודות פרך בבתי סוהר ובמחנות המאסר; לעומת זאת התעללות פיזית בנשים נחשבה חריגה. תנאים קשים אלה הביאו לשביתות רעב בשנים 1929-1930 ו־1935, שביתות שנועדו להשיג ולקבע את זכויותיהם של הקומוניסטים כאסירים פוליטיים, הווה אומר: הזכות שלא ללבוש מדי אסיר, הפרדה מאסירים פלילים, פטור מעבודה והספקת חומרי קריאה.[50]

ייצוג משפטי לנשות הפק"פ ניתן מעורכי דין שגייסה המפלגה באמצעות העזרה האדומה או במימון משפחות האסירות. לאה טרכטמן למשל העידה במרירות כי הוריה נשאו לבדם בעול הוצאות משפטה; לעומתה, רות לוביץ' ציינה כי הן המפלגה הן הוריה פעלו לשחרורה מכלא בית לחם בעת הריונה.[51]

47 גלבר, **שורשי החבצלת**, ב, עמ' 556-557; דותן, **האדומים**, עמ' 317-324.

48 שפיגל, 'ההתמודדות המודיעינית והסיכולית', עמ' 27-28.

49 זצליאפינה לישבסקי, 'פרוטוקול מס 106' (22.12.1942), בתוך: זהבי, **לחוד או ביחד**, עמ' 411-412; שטרן, 'דמות המסמלת דרך', עמ' 7.

50 'עזרה אדומה בין־לאומית', **תחת העול**, הוועד המרכזי של העזרה האדומה בפלשתינה, ירושלים 1927, עמ' 22-27. עוד עדות להבדלים שבין תנאי המאסר הקשים של הגברים הקומוניסטים לתנאי המאסר של הנשים הקומוניסטיות אפשר למצוא בזיכרונותיה של פנינה פינהוייז, מזכירת סניף חיפה. הגברים הובלו לבתי הסוהר אזוקים וכבולים, על אף מחאתן של חברותיהם לכליאה, שהיו פטורות מעונש זה. פינהוייז מעידה על שביתת רעב מתואמת שניהלו 25 הבחורות אשר היו כלואות בכלא המרכזי בירושלים עם הבחורים שהיו אסורים עִמן ועם האסירים הקומוניסטים בכלא עכו. שביתת רעב זו הסתיימה בהצלחה בהתערבותם של יהודה לייב מאגנס וגרטרוד קראוס. ראו שטרן, 'דמות המסמלת דרך', עמ' 7. לדוח מפורט על תנאי הכליאה הקשים בכלא המרכזי בירושלים ראו: **חנוך בזוזא ליהודה לייב מאגנס, ירושלים (ללא תאריך), עמ' 1-4**; Correspondence and Reports, On Improving Condition for Jewish Prisoners, Judah L. Magnes Private Collection, P3-231 – שניהם באמת"י.

51 טרכטמן־פלחן, **40 שנה במדבר** עמ' 65; לוביץ', **בחרתי לחיות במאבק**, עמ' 183.

אחד מעורכי הדין המרכזיים היה הד"ר צבי אליהו כהן; הוא ביקר בבתי כלא, שימש סנגור בדיונים, הגיש ערעורים ושחרר עצורות בערבות. יש לציין כי עד כה לא נחקרה פעילותו המשפטית של כהן למען העצירים הקומוניסטים. מסמכיו זורעים אור על הליווי הצמוד שהעניק ללקוחותיו, ובכלל זה ייצוגן של האסירות שנעצרו בעקבות הלווייתה של הנקה מילשטיין, שנפטרה בזמן ישיבתה בכלא.

הזנחת אסירות והטיפול הרפואי הלקוי שניתן להן דרדרו את מצב בריאותן, ובמקרים קיצוניים אף גרמו מוות. כך במקרה של מילשטיין, שנפטרה בכלא בשנת 1931 עקב מום בלב שהחמיר בתנאי המעצר, וכך במקרה של יעל גרזון, שלקתה בדלקת ריאות, הוזנחה על ידי רשויות הכלא ונפטרה מסיבוכים בשנת 1941.[52] בשני המקרים סירבו שלטונות הכלא לשחרר את האסירות על אף הידרדרות בריאותן. התנהלות זו לא עלתה בקנה אחד עם המדיניות שננקטה לעתים בבריטניה גופא כלפי אסירות פוליטיות דוגמת הסופרג'יסטיות, אשר שוחררו זמנית בעקבות שביתות רעב שסיכנו את חייהן.[53]

בשל מותן של האסירות הן היו לדמויות מופת בזיכרון של חברי המפלגה. חברות הפק"פ ניסו ללוות את מילשטיין בדרכה האחרונה ולהניח זר פרחים על גופתה בהלווייתה, אך משפחתה דחתה אותן והמשטרה חסמה את דרכן; ההפגנה שהתפתחה בעקבות כך הידרדרה לעימות אלים עם כוחות השיטור והביאה למעצרים רבים.[54]

מתוך 12 העצורים שהובאו בפני השופט היו שש נשים, ובהן איטה ירצובך, רחל הרמן, רחל ליבליך, מרים אליאס, מרים גולוד וגיטה גרליך. כהן ליווה וייצג את הנשים בפני בית המשפט ושלטונות הכלא, ואף הסדיר שחרור של כמה מהן בערבות.[55]

לצד כישלונות ומפחי נפש היו לכהן גם הצלחות. כך בפרשת סוניה פירפלד, שנאשמה עם חבריה בהחזקת ספרות קומוניסטית בלתי לגלית. בהיעדר תרגום מן היידיש של חומר הראיות, ומשנמצא כי החומרים נתפסו מחוץ לבית, זיכה השופט את פירפלד ואת חבריה. במקרים אחרים פעל כהן להפחתת דמי ערבות ולמניעת גירוש. כך למשל הוא ניסה למנוע

52 דיון נוסף בדמותה של יעל גרזון ובקשר למלחמת האזרחים בספרד ראו: ריין ושרון, 'עשיתי זאת', עמ' 142-148.

53 להבדיל מן ההליכים שננקטו לעתים באנגליה כלפי סופרג'יסטיות שובתות רעב, שהופעל בהם מנגנון של שחרור זמני מטעמי בריאות מכוח חוק 1913, במנדט הבריטי בארץ ישראל לא הונהג מנגנון דומה כלפי אסירות פוליטיות. דפוסי ההתמודדות השתנו ממקרה למקרה, ובכללם היו לעתים הזנה בכפייה, התערבות רפואית מאוחרת או הימנעות משחרור גם במצבי הידרדרות הבריאות. מילשטיין שבתה רעב בעת מחלתה והוזנה בכוח, והפעולה החמירה את מצבה. ראו: Harold L. Smith, *The British Women's Suffrage Campaign, 1866-1928*, Routledge, London 2013, pp. 51-52.

54 לפרשת מותה של הנקה מילשטיין ולהפגנה הסוערת של הנוער הקומוניסטי בעקבותיו ראו את עדות השוטרים סופר מלט ואמין, אצ"מ, A395/56; לוביץ', **בחרתי לחיות במאבק**, עמ' 167. לפרשת מותה של יעל גרזון ראו: שם, עמ' 201-209.

55 Application to Release on Bail – applicants Dov Gerlick, Stela Milstein and Sonia Farfel, 16.10.1930

את הגלייתן של סוניה ברושט ומרים אליאס מירושלים לראש פינה, מחשש שמא לא תצלחנה להתפרנס שם.[56]

רבות מחברות הפק"פ, שהיו נתינות זרות, גורשו לאחר מאסרן. מקצתן חזרו לפולין, ואחרות ביקשו להגיע לברית המועצות על אף הסכנות שנשקפו להן שם בתקופת הטיהורים הסטליניסטיים. כהן ייצג אותן גם בהליכי הגירוש. כך למשל הוא פעל בעניינה של חביבה גרינברג מליטא, שעלתה לארץ ב־1923, הצטרפה להכשרה בפתח תקווה ואחרי כן למחנה הקומוניסטי וגורשה ב־1931. במסמך ששלח כהן לשלטונות הוא ניסה גם להסדיר את יעד הגירוש שלה.[57]

מלבד צבי אליהו כהן, ייצגו את חברי הפק"פ במשך השנים גם עורכי הדין אשר לוויצקי, מקס זליגמן ומשה שטיין. כהן עצמו הסתייג מהשתייכות רעיונית ופוליטית למפלגה וטען שפעל משיקולים מקצועיים בלבד. כך עולה מתביעה שהוא הגיש נגד עיתון **הארץ** בעקבות כתבה שפורסמה בעיתון על קשרים אישיים 'נסתרים' בינו ובין חברי הפק"פ. גם זליגמן ולוויצקי, שנמנו עם אנשי המחתרת המשפטית, עשו כן, לא מתוך הזדהות רעיונית עם הארגון אלא בעיקר מטעמים מקצועיים וכלכליים, כחלק ממחויבותם לעקרונות ההגנה המשפטית ומתוך צורך בפרנסה.[58] לעומתם, משה שטיין היה קומוניסט וטרוצקיסט מוצהר, שניצל את הופעותיו בבית המשפט כדי לערער על עצם הלגיטימיות של שלטון המנדט. מאז התנתק שטיין עצמו מהציונות, בשנת 1928, הוא התמקד בניהול משפטים פוליטיים שנועדו לערער את סמכות בריטניה לשלוט בארץ ולגרש בעלי השקפות אנטי־אימפריאליסטיות.[59]

נשים קומוניסטיות בעין התקשורת ביישוב: בין זירה משפטית לייצוג מגדרי

לא רק עורכי הדין, אלא גם חברות הפק"פ עצמן ניצלו לעתים את הבימה המשפטית כזירה פוליטית. דוגמה מובהקת היא פרשת רגינה ברוצקוס, אשר משפטה זכה לסיקור נרחב יחסית בעיתוני התקופה, כנראה בשל השתייכותה למשפחת ברוצקוס הנודעת, שנמנתה עם העילית הציונית.[60] העניין התקשורתי סביב דמותה מאפשר להתחקות על אופן ייצוגן וקליטתן של נשים קומוניסטיות בזירה הציבורית.

56 צבי אליהו כהן, 'חשבון כללי חובה והוצאה 1930', אצ"מ, A395/56; 'החלטת שופט חוקר חיפה', **9.3.1930**, שם, עמ' 1-3; Letter to the Commandant, Department of Police & Prisons, Jerusalem. Subject: Myriam Elias and Sonia Borsht, 6.10.1931, שם.

57 Letter to the Commandant, Department of Police & Prisons, Jerusalem, Subject: Habiba Grinberg, 6.5.1931, שם.

58 'קובלנה פלילית לבית משפט השלום נגד משה גליקסון העורך האחראי של עיתון הארץ', **17.2.1931**, שם. על פעילותם של לוויצקי וזליגמן כעורכי דין לאומיים ציוניים ראו: בלום, **המחתרת המשפטית**.

59 על שטיין ראו: דותן, **האדומים**, עמ' 226; טרכטמן־פלחן, **40 שנה במדבר**, עמ' 65; טרץ, **ריבה ויהודה**, עמ' 98.

60 מסלולה הפוליטי של רגינה ברוצקוס הציג שונות אידאולוגית מובהקת בהשוואה למשפחתה המורחבת, שהשתלבה עמוק בזרם המרכזי של התנועה הציונית. היא הייתה בתו של ד"ר יוליוס

משפטה של ברוצקוס ושל שני חברי פק"פ אחרים – אמריק יעקובוביץ ורוברט אקוויסט – נפתח ב־18 בספטמבר 1935. כתב האישום ייחס לנאשמים החזקת אמצעים להפצת תעמולה אנטי־אימפריאליסטית ואנטי־ציונית, זיוף חותמות רשמיות ושימוש בדרכונים מזויפים שנועדו לאפשר יציאת קומוניסטים מהארץ לקונגרס הקומינטרן. נוסף על כך, בבית ברוצקוס נמצאו אקדח ועוד דרכונים.

בזמן המשפט ביקשה ברוצקוס לנאום מעל דוכן העדים, על אף התנגדות סנגורה מקס זליגמן. בעיתון **הארץ** דווח כי היא הכריזה בפאתוס על מחויבותה למפלגה הקומוניסטית ככוח היחיד הנאבק בצדק חברתי ובאימפריאליזם. השופט עצר את דבריה והעיר כי עמדותיה 'מיושנות', שכן 'במוסקבה כבר מדברים אחרת'.[61]

ב־2 בינואר 1936 ניתן פסק הדין: יעקובוביץ זוכה מחוסר ראיות, אקוויסט שוחרר קודם לכן, ואילו ברוצקוס הורשעה בקשירת קשר ובזיוף חותמות. היא סירבה להצעת השופט להשתחרר בערבות אם תנתק את קשריה עם הפק"פ והדגישה כי תוסיף להיות קומוניסטית גם אם ייגזר עליה מאסר.[62]

התקשורת הציונית הציגה את ברוצקוס כצעירה 'היסטרית' ו'קלת דעת', אשר מפריעה לדיון ופוגעת בהגנה עליה. כך למשל כאשר מחתה בקול רם על אלימת שוטרים כלפי אחד מחבריה נכתב עליה בעיתון **הירדן** כי היא מתפרצת 'בצעקה היסטרית'.[63]

ניתוח המקרה בעדשה פמיניסטית מדגיש את האופן שסוכנות פוליטית של נשים עברה דה־לגיטימציה באמצעות דימויים מגדריים. הצגתה של ברוצקוס בעיתונים כצעירה 'היסטרית' ו'קלת דעת' משקפת מנגנון מוכר של הפחתת ערך פוליטי באמצעות ייחוס רגשי ולא רציונלי. ביטוי פומבי של עמדה אידאולוגית נחרצת, אשר בהקשר של גברים היה עשוי להתפרש כעמידה עקרונית, תויג במקרה שלה כהתפרצות לא נשלטת.

כך הופעלה כלפיה דה־לגיטימציה כפולה: בתור פעילה קומוניסטית שנחשבה איום פוליטי, ובתור אישה שחרגה מתפקידיה הנורמטיביים של אישה בת התקופה. תגובתה החריפה לאלימות השוטרים, לרבות קריאתה לעבר השוטר, תורגמה בשיח הציבורי להוכחה ל'חוסר שליטה', ובכך נשלל ממנה מעמד של סובייקט פוליטי רציונלי.

חקר המקרה של רגינה ברוצקוס משתלב בדפוס רחב יותר של ייצוג נשים קומוניסטיות בעיתוני היישוב. גברים קומוניסטים הוצגו לרוב כעבריינים או כמי שמסכנים את הסדר

ברוצקוס, ממנהיגי הציונות הרוויזיוניסטית, ואחייניתו של פרופ' בוריס ברוצקוס, מבכירי הכלכלנים באוניברסיטה העברית. בני המשפחה, ובהם האדריכלים ומתכנני הערים אליעזר ודוד ברוצקוס, לקחו חלק מרכזי בבניית הממסד והמרחב הישראלי, ואילו רגינה פנתה לפעילות מחתרתית בשמאל הקומוניסטי ובהמשך לפעילות פובליציסטית בביטאון הנשים של מק"י. ראו: ר' לוביץ, 'בחרתי לחיות במאבק', **עלונך**, עמ' 170-172; דוד תדהר, 'יוליוס ברוצקוס', **האנציקלופדיה לתולדות חלוצי הישוב ובוניו**, 10, 1959, עמ' 3634, https://tidhar.tourolib.org/tidhar/view/10/3634 (אוחזר ב־22.5.2026).

61 'שלושת הנאשמים הקומוניסטים לדין', **הארץ**, 19.9.1935, עמ' 4.

62 'משפט הקומוניסטים יעקובוביץ ברוצקוס', שם, 2.1.1936, עמ' 4.

63 'התחילה חקירתם של הקומוניסטים', **הירדן**, 18.9.1935, עמ' 6.

הציבורי, ואילו נשים הוצגו באמצעות כינויי גנאי שנשאו מטען מגדרי: 'היסטריות', 'קלות דעת' או 'מפריעות'. כך למשל דווח בעיתונים על מעצרה של מרים גולוד בירושלים בשנת 1932:

> הקומוניסטית התנפלה על השוטר וסטרה לו מנה אחת אפיים ואף רקעה ובעטה ברגליה לכל עבר [...] מיד בא לעזרתו אחד השוטרים הבריטים ותפש בזרועה בעדינות רבה, אולם גם השוטר הבריטי קיבל סטירות מידיה ובעיטות ברגליו, ואז הוכרח לאחוז בחוזקה בזרועה ורק בקושי רב עלה בידו להכניסה אל חדר מיוחד.[64]

מן הכתבה עולה כי מרים גולוד הגיבה בעת עימות בין הקומוניסטים למשטרה, ואולם בתיאורה הודגש 'איבוד השליטה' שלה וחוזק דימויה כאישה לא רציונלית. הכתב ציין כי עם 34 העצורים נמנו 11 נשים; נתון זה מעיד על נוכחות ניכרת של נשים בפעילות הקומוניסטית, אך נוכחות זו קיבלה מסגור סטראוטיפי, ולא זכתה להצגה עניינית. דימויים פוגעניים שנשאו מטען מגדרי שימשו אפוא בעיצוב תיאורי הנשים, ונראה כי באמצעותם פעלו הכתבות בשני מישורים בו בזמן: דה־לגיטימציה של הקומוניזם כתנועה פוליטית ופגיעה בלגיטימיות של נשים כסובייקטים פוליטיים.[65]

בין האישי לקולקטיבי: נשים קומוניסטיות בכלא בית לחם

במילים האלה תיארה רות לוביץ' בזיכרונותיה מן המאסר בבית הסוהר לנשים בבית לחם את חוויותיה: 'ישבנו צפופות בחדר הגדול, אסירות שגורלן שונה. בעלות האזרחות הפלשתינאית עמדו להשתחרר באחד הימים, כאשר יתחשק להוד מעלתו הנציב העליון. שונה היה גורלן של אלו שלא היה להן נתינות פלשתינאית. הן עמדו לפני גירוש מהארץ לארץ מוצאן או לכל מקום אחר. היינו רבות. כיצד לזכור את כולן?'.[66]

עדותה של לוביץ' מספקת תמונה נדירה על היקף הכליאה של קומוניסטים באותה תקופה. לדבריה, בשנת 1936 ישבו בבתי הכלא המנדטוריים כמאתיים קומוניסטים, מהם שישים נשים, על פי רשימה שנמצאה לדבריה במסמכים בריטיים. ברשימה אחרת ממסמכי הבולשת הבריטית מתועדים שמותיהן של 26 חברות פק"פ שנכלאו באותה שנה בבית לחם והורשו לכתוב מכתבים; מהן תשע נדונו לגירוש מן הארץ. בשנת 1940 דיווח יהודה לייב מאגנס, לאחר ביקורו במקום כחבר הליגה לזכויות האדם, כי בכלא שהו עשר אסירות קומוניסטיות.[67]

64 'הבולשת הבריטית מעלה בחכתה 34 קומוניסטים – על המשמר עמד פלח ערבי – אחד הקומוניסטים יורה במשטרה', **דאר היום**, 31.1.1932, עמ' 4.

65 שם.

66 לוביץ', **בחרתי לחיות במאבק**, עמ' 188.

67 על פי הדוח של מאגנס, בעת ביקורו ישבו בכלא 45 אסירות, מהן עשר אסירות קומוניסטיות, הרוויזיוניסטית רחל חבשוש, חברת ההגנה ציפורה הוכברג מבן שמן, שתי מהגרות לא חוקיות, חמש זונות יהודיות וארבע יהודיות פגועות נפש. הנתונים משקפים את ההרכב החברתי המגוון של האסירות ועצירות היהודיות באותה תקופה. עוד דיווח מאגנס על תנאי הכליאה, על טיב התזונה,

עד פתיחתו של כלא הנשים בבית לחם בשנת 1930 ריצו נשים את עונשן בעיקר בבית הכלא המרכזי בירושלים עם הגברים, אשר הוחזקו במתקני כליאה אחרים, ובהם בית הכלא בעכו ומחנה המאסר במזרעה.

פתיחת המתקן הייעודי בבית לחם סימנה שלב חדש במדיניות הכליאה המנדטורית וריכזה בו אסירות ערביות ויהודיות, פליליות ופוליטיות כאחת. בשנותיו הראשונות שהו בו אסירות קומוניסטיות לצד אסירות מנהליות ועולות לא לגליות; כמה מהן נשפטו, ואחרות הוחזקו ללא משפט לפי תקנות החירום. את המשך מעצרן של רבות מהן קבעה אחת לכמה חודשים הבולשת הבריטית. מבין האסירות הקומוניסטיות, רק עליזה נוביק הייתה אסירה שפוטה שעונשה נקבע בפסק דין.

כלא בית לחם, ששימש מוקד מרכזי לכליאת אסירות פוליטיות בתקופת המנדט, זכה בשנים האחרונות להתעניינות בקרב חוקרים. חוקרים אלה התבססו בעיקר על חוויותיהן של חברות הארגונים הרוויזיוניסטיים והציגו את הכלא כזירה מרכזית בעיצוב תודעה לאומית ובגיבוש מאבק פוליטי של נשים. עם זאת, נוכחותן של עצירות ואסירות קומוניסטיות כמעט לא נדונה במחקרים אלה, והן נותרו מחוץ לנרטיב המחקרי של הכלא הנשים. בחינת חוויותיהן מאפשרת אפוא להרחיב את התמונה ההיסטורית של הכלא ולראות בו לא רק מרחב של מאבק לאומי אלא גם זירה שעוצבה בה סוכנות פוליטית קומוניסטית של נשים בימי השלטון המנדטורי.[68]

האסירות חוו 'כאבי מאסר': טקסי השפלה, אובדן ביטחון וקשיי הסתגלות. על אף זאת, הן שמרו על ליכוד קבוצתי ונאבקו על זכויותיהן כאסירות פוליטיות: אי־לבישת מדי כלא, הפרדה מאסירות פליליות וכליאה משותפת. שביתות רעב, שביתות שבת ושליחת תלונות הן דוגמאות אחדות למחאות. לוביץ' העידה כי נשים לא הוכו בדרך כלל, למעט הַפעילה הקומוניסטית ריבה טנצמן, שעונתה קשות ואוימה באונס לפני גירושה מן הארץ בגלל היותה פעילה מרכזית במנגנון המחתרתי של המפלגה; העינויים פסקו רק בעקבות התערבותו של הציר הקומוניסטי בפרלמנט בריטי.

על סידורי הלינה ועל משטר הביקורים. Judah. L. Magnes, 'The Situation in the Women's Prison, Beth-Lehem', Correspondence, Minutes and Reports of the League of the Rights of Man Palestine, אמת"י, 2 .Judah L. Magnes Private Collection, P3-2311, p.

68 ראו: יצחק פס, **בממלכת הנשים בבית לחם: מכתבי אסירות ועצירות המחתרת**, מרכז הרצל לחקר הציונות, אוניברסיטת חיפה והמרכז לחקר האישה ביהדות ע"ש פניה גוטספלד הלר, אוניברסיטת בר־אילן, חיפה ורמת גן 2022; אופירה גראוויס־קובלסקי, **אשה עבריה בל יאבד חלקך: נשים בימין הציוני חילוני בין יישוב למדינה**, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשפ"ג; בת שבע מרגלית־שטרן, 'עלייתו ושקיעתו של מיתוס רוויזיוניסטי: פרשת רחל "אוהבת עמי" חבשוש', **ציון**, פט, ב (תשפ"ד), עמ' 229-261; נעמה טייטלבאום־קריא ויעל נהרי, 'חוויית אסירות המחתרות בבית לחם, 1939-1947: היבטים מגדריים', **עיונים**, 40 (תשפ"ד), עמ' 217-243. יוצא מכלל זה הוא מאמרי 'חוויות המאסר של אסירות פוליטיות בכלא בית לחם: רות לוביץ' וצילה עמידרור־הלר כמקרה מבחן', **מסכת**, יח (2023), עמ' 225-258, העוסק באמצעות השוואה בחוויית הכליאה של נשים קומוניסטיות ורוויזיוניסטיות בכלא בית לחם.

האסירות יצרו סדר יום קפדני: התעמלות בוקר, תכנית לימודים רחבה ופעילות תרבותית. הספרייה בניהולה של אחת האסירות הקומוניסטיות נחשבה נכס מרכזי. הן ציינו מועדים מהפכניים כ־1 במאי, מהפכת אוקטובר וימי הזיכרון לוולדמיר איליץ לנין, לרוזה לוקסמבורג ולקרל ליבקנכט.

מבט נוסף בפעילות התרבות והלימודים של האסירות הקומוניסטיות אפשר למצוא בדוח של מאגנס. מאגנס פעל מכוח תפקידו כמבקר אסירים מטעם הליגה לזכויות האדם, להרחבת השכלתם ואופקיהם של אסירים בבתי הכלא. לשם כך הוא דאג לספק ספרים לספריית כלא בית לחם. כך הוא כתב בדוח:

> האסירות הקומוניסטיות מנסות לנצל ביעילות את תקופת מאסרן על ידי לימוד שפות והרחבת ידיעותיהן בכלכלה, היסטוריה, וספרות. ניתן לסייע להן באופן הבא: יש להשיג אישור לשלוח להן ספרים מספריית האוניברסיטה ישירות לבית לחם [...] האסירות הקומוניסטיות מעוניינות בהיסטוריה יהודית (דובנוב וגם חיבורים עדכניים יותר אם ברי השגה), ההיסטוריה של העמים הערביים והמזרח התיכון. היסטוריה אנגלית והיסטוריה של הקולוניות האנגליות (חיבורים על התנועות הלאומיות בהודו ובאירלנד)... הילדות קוראות עברית, אנגלית, גרמנית ורוסית. קל להעביר ספרים באנגלית ובגרמנית אפילו אם הם עוסקים בסוגיות פוליטיות, כל עוד לא נכתבו על ידי קומוניסטים יידועי שם כלנין וסטלין.[69]

מאגנס כינה את האסירות הקומוניסטיות בשם The Communist Girls, אולי בניסיון לרכך את דמותן הציבורית. ראוי לציין כי הוא לא השתמש בכינוי דומה בנוגע לעצירים הגברים – ההבדל הלשוני מטעין את התיאור בממד מגדרי מובהק, וייתכן כי הוא נועד להפחית את תפיסת האיום הפוליטי שיוחסה להן.[70]

התמונה העולה מן הדוח ממחישה את מאמציהן של האסירות הקומוניסטיות לשמר את זהותן האידאולוגית ואת חירותן הרוחנית גם בתנאי הכליאה. הישיבה בכלא, על תלאותיה ומכאוביה, חיזקה את רוחן ואת כוח עמידתן. לוביץ' ראתה בתקופת המאסר חוויה מעצימה שבכוחה לחולל טרנספורמציה פנימית: 'אומרים שבית הכלא הוא בית ספר למהפכנים. מוטב שלא להגיע אליו, אך אם נכלאת כבר, עשוי בית ספר זה לחזק עוד יותר את החזקים ולחשל את החלשים'.[71]

לדברי לוביץ', הכלא הציב מבחן כפול בפני הקומוניסטית: מחוץ לחומותיו נבחנה הקומוניסטית על פי מסירותה למפלגה, ואילו במרחב המצומצם והמחניק של כותלי הכלא היא נבחנה על פי תכונותיה האישיות, החיוביות והשליליות, שהשתקפו בכלא בבירור. כל

69 Judah L. Magnes, 'The Situation in the Women's Prison Beth-Lehem', Correspondence, Minutes and Reports of the League of the Rights of Man Palestine, אמת"י, Judah L. Magnes Private Collection, P3-2311, p. 2. **התרגום שלי.**

70 **שם.**

71 לוביץ', **בחרתי לחיות במאבק**, עמ' 157.

אחת ואחת נדרשה לפתח את תכונותיה החיוביות ולצמצם עד כמה שאפשר את השליליות בתנאים המאתגרים של אלימות, דוחק ומחסור, אם כי לוביץ' הודתה שלא תמיד הצליחו היא וחברותיה למאסר להיות 'קומוניסטיות מושלמות'.[72]

פרשת מרים דרבקין: זהות אישית ומאבק פוליטי

לעומת לוביץ', שהתמקדה בזיכרונותיה בחוויית הכליאה הקולקטיבית, פרשת מאסרה של מרים דרבקין מאירה בזמן אמת את הממד הביוגרפי־האישי ואת יחסי הגומלין המורכבים בין אידאולוגיה למגדר ולדיכוי קולוניאלי. הדיון בפרשת דרבקין נשען על הצהרה שכתבה המשטרה הבריטית בניסיונה להשתחרר ממעצרה בכלא בית לחם, וכן על התכתבות שניהלו אִמהּ, עורך דינה ואישים אחרים שפעלו לשחרורה.[73]

דרבקין, ילידת 1911, נולדה במוסקווה, התחנכה בברלין ועלתה לארץ ישראל בשנת 1933, לפי דרכונה, ככל הנראה מלטווייה. להבדיל מנשים קומוניסטיות אחרות שהתמודדו עם קשיי פרנסה, היא הצליחה לפרנס גם את אִמהּ מהוראת אנגלית.

דרבקין הדגישה בהצהרתה את הזדהותה עם ברית המועצות: 'הייתי נוטה ומתייחסת בסימפטיה לרוסיה הסובייטית מפני שזו ארץ של פועלים שלוחמת נגד הפשיזם'.[74] עמדתה הפוליטית באה לידי ביטוי גם בהתייחסותה להסכם מולוטוב-ריבנטרופ: 'בזמן שרוסיה נכנסה לפולין חשבתי שזו מטרת הברית עם היטלר והייתי נוטה להסכים עם הפוליטיקה הזו'.[75] אמירה זו ביטאה את הקושי של קומוניסטים רבים בארץ ישראל להתמודד עם התפניות החדות שהתחוללו במדיניות הסובייטית ואת הנאמנות שהמשיכה להתקיים על אף הסתירות.

דרבקין פעלה בגלוי באנטיפא; היא הרצתה שם על 'המלחמה הפשיסטית והאנטי־פשיסטית'. היא הייתה גם מזכירת הסניף התל־אביבי של הליגה להתקרבות ולשיתוף פעולה בין יהודים לערבים שנוסדה בשנת 1939.[76] אף על פי שחברותה הרשמית בפק"פ נותרה לא

72 שם, עמ' 157-158.

73 הצהרתה של מרים דרבקין נגבתה בבית הסוהר בבית לחם, ב־15.3.1940, ראו: המחלקה לחקירות פליליות של ממשלת המנדט – הבולשת הבריטית CID, את"ה, תיק 454, גליל 262, עמ' 253-254.

74 שם.

75 שם.

76 באביב 1939 נוסדה הליגה להתקרבות ולשיתוף פעולה יהודי-ערבי, שמטרתה הייתה לעודד הידברות בין שני העמים בארץ ישראל ולפעול למניעת עימות מדיני עתידי. חבריה הגיעו מרקע פוליטי ואידאולוגי מגוון: חברים לשעבר בברית שלום (1925-1932), אנשי תנועת העבודה על כל זרמיה, חברי מפלגת איחוד הליברלית וקבוצת אינטלקטואלים, אנשי רוח ואקדמיה, ובהם יהודה לייב מאגנס, עקיבא ארנסט סימון ומרטין בובר. עם המצטרפים נמנו גם רבים מקרב אנשי העלייה הגרמנית של שנות השלושים; אלה הביאו עִמם מסורת ליברלית והתנגדות לכל ביטוי של דיכוי או אפליה לרעה על בסיס עדה, לאום ודת. מרים דרבקין התחנכה בברלין ונמנתה עם חוגים גרמניים אלה. הליגה שאפה לשמש גורם מתווך בין היישוב היהודי ובין הציבור הערבי בארץ ובמדינות

ודאית, עדויות של פעילים אחרים תיארו אותה כמי שניסתה לגייס חברים חדשים לפק"פ ואף הקריאה לפניהם טקסטים של סטלין על לניניזם וסטליניזם.[77]

בנקודה זו נכנס לתמונה אליהו זהבי, שמסר לבולשת עדות מפלילה נגדה. לדבריו, דרבקין 'הבטיחה להעביר לידו ספרות על המפלגה הקומוניסטית בפלשתינה שיש להחזירה אחרי הקריאה בה'.[78] עדות זו, שניתנה על רקע שיתוף הפעולה שלו עם הבולשת, הביאה למעצרה ב־3 בדצמבר 1939. על אף היעדר ראיות מספיקות להליך משפטי מלא, נגזר עליה עונש של שנת מאסר מכוח תקנות החירום – עדות נוספת לשימוש השרירותי של הבריטים בסמכויות המנהליות. זהבי לעומתה נדון לפיקוח המשטרה בלבד, ואף סומן כמודיע פוטנציאלי לעתיד.[79]

דרבקין הכחישה בהצהרתה פעילות מחתרתית ישירה. אמנם היא הודתה באהדה לברית המועצות, אך הדגישה כי לא השתייכה לשום מפלגה, למעט אנטיפא והליגה להתקרבות ולשיתוף פעולה בין יהודים לערבים.[80] הצהרה זו חושפת את הפער בין תפיסתה העצמית כפעילה ציבורית לגיטימית ובין האופן שסיווג אותה השלטון כסכנה קומוניסטית שיש לנטרלה.

סיפור מאסרה של מרים דרבקין מציג את גבולות הלגיטימיות הפוליטית כפי ששרטטו אותם הבריטים, אך גם חושף כיצד חתרו נשים קומוניסטיות תחת גבולות אלו באמצעות עמידתן, כתיבתן ופעולתן הציבורית. דמותה של דרבקין – מורה, בת נאמנה וחשודה חתרנית – משקפת את המתח בין נשיות 'נורמטיבית' במובנה החברתי של התקופה ובין זהות מהפכנית. זהות זו ביקשה להגדיר מחדש את גבולות הפעולה והחירות. בהקשר זה יש לציין כי כחלק מן המאמצים לשחרורה הועלה הנימוק שלפיו היא עתידה להינשא בקרוב ולחדול כביכול מפעילות פוליטית.[81] סיפורה של דרבקין מצטרף אפוא לפסיפס הרחב של הנשים הקומוניסטיות בארץ ישראל ומאיר את הכליאה לא רק כמעשה של דיכוי אלא גם כמרחב של מבע, של סוכנות ושל עיצוב עצמי.

השכנות מתוך תקווה לקדם הבנה הדדית ולשכנע את ההנהגה הציונית ביתרונותיו של פתרון דו־לאומי לעומת הקמת מדינה יהודית ריבונית. ראו: יוסף הלר, **מברית שלום לאיחוד: יהודה לייב מאגנס והמאבק למדינה דו־לאומית**, מאגנס, ירושלים תשס"ד, עמ' 140-178.

77 Statement of Eliahu Zeahvi, 3.12.1939; Statement of Max Ben Yaacob Yacobowitz, 5.12.1939; Extract from Statement of Victor Fried, 26.12.1939 – כולם באת"ה, המחלקה לחקירות פליליות של ממשלת המנדט – הבולשת הבריטית CID, תיק 454, גליל 262, עמ' 269, 285-287.

78 Statement of Eliahu Zeahvi, 3.12.1939, ibid., pp. 286-287

79 A. S. P. Jaffa – Subject: Communism: 1. Elihu Zehavi 2. Max Jacobowitz 3. Miriam Drabkin. 4. Devora Shekolnik. 6.12.1939, Divisional Headquarters C.I.D Tel Aviv, 262, p. 284

80 הצהרתה של מרים דרבקין, כלא בית לחם, 15.3.1940, ראו: המחלקה לחקירות פליליות של ממשלת המנדט – הבולשת הבריטית CID, את"ה, תיק 454, גליל 262, עמ' 253-254.

81 Letter from Dr. Magnes to Major Allen Sanders, 22.10.1940, אמת"י.

הליגה לזכויות האדם והאסירות הקומוניסטיות

מעצרה של מרים דרבקין לא נותר בגדר עניין פרטי או מפלגתי בלבד אלא עורר הד ציבורי והציב את דמותה של אסירה קומוניסטית בלב מאבק רחב על זכויות אדם בתקופת המנדט. התגייסותם של עורכי דין ואנשי ציבור לשחרורה של דרבקין, ובהם אשר לוויצקי, עקיבא ארנסט סימון, יהודה געזונדהייט ויהודה לייב מאגנס, משקפת את נקודות המפגש בין ארבעה מעגלים משיקים: האסירות, המפלגה, המשפחות והחברה האזרחית המאורגנת.

אשר לוויצקי, עורך דינה של דרבקין, טען כי מעצרה אינו מוצדק בשל היותה מפרנסת יחידה של אִמהּ הקשישה. זמן קצר אחרי כן פנתה הליגה לזכויות האדם בדרישה לשחרורה, באמצעות מכתבים ששלחו נשיא הליגה יהודה געזונדהייט, עקיבא ארנסט סימון ויהודה לייב מאגנס. במכתבים הודגשו תרומתה של דרבקין לליגה להתקרבות ושיתוף פעולה בין יהודים לערבים ולמאבק בפשיזם וגם מצבה הכלכלי הקשה של אִמהּ. מאגנס אף ביקר את דרבקין בבית הסוהר והתחייב לערוב להתנהגותה, ובזכות השתדלותו היא שוחררה מהכלא לאחר חמישה חודשי מאסר.[82]

התגייסות זו הייתה חריגה יחסית במאבקי שחרור של אסירים קומוניסטים, והיא נבעה לא רק ממצבה האישי של דרבקין אלא גם מזיהויה עם יזמות לגישור בין יהודים לערבים, תחום שפעלו בו אנשי ציבור ליברליים ובעלי יוקרה חברתית כמו מאגנס וסימון, וזה העניק למאבק על שחרורה לגיטימציה רחבה יותר.[83]

עם זאת, מאגנס לא הסתפק במקרה זה ולקח לחסותו עוד עצירות קומוניסטיות וניסה לסייע להן. הוא פעל להביא את העצירות הקומוניסטיות שישבו בבית לחם בפני הוועדה שתבחן מחדש את סיבות מעצרן. הוא ביקר קשות את המעצרים השרירותיים מכוח חוקי החירום בדין וחשבון שכתב על מצבם של אסירים פוליטיים בשנת 1940:

> חוק החירום מאפשר למשטרת פלשתינה להתפטר מכל אדם שאינו מתאים להם מסיבה זו או אחרת [...] בסביבות 15 קומוניסטים במזרעה ושבע ילדות קומוניסטיות [...] מוחזקים בכלא למרות שהמשטרה לא הצליחה להוכיח שהם אכן היו מעורבים בפעילות הפוליטית שבגינה נעצרו. ביניהם יש לתת את הדעת למקרים הבאים [...] שמחה צברי עצורה כבר 15 חודשים ועתה הוארך מעצרה. פנינה פינהוייז אישה מעל

82 Letter from Dora Drabkin to Inspector Saigh, CID Jerusalem, 28.2.1940, p. 235; Letter from Asher Levitsky to R. C. Musgrave, Esq CID Police Headquarters, Jerusalem, 12.12.1939, p. 274; Letter from J. Gesundheit, President of the League for the Rights of Man, 6.12.1939, p. 280; Letter from AS [Major Allen Snders] to Dr. Magnes, Jerusalem, 20.4.1940, p. 232; Letter from Dr. Magnes to Major Allen Sanders, 16.3.1940, pp. 242-243; 22.4.1940, pp. 223-225; Letter from Ernest Simon to Inspector Saig, 28.2.1940, The Hebrew University Jerusalem, p. 236. כולם באת"ה, המחלקה לחקירות פליליות של משטרת המנדט CID, תיק 544, גליל 262.

83 הלר, **מברית שלום לאיחוד**, עמ' 147-178.

גיל ארבעים, מעצרה הוארך בשנה נוספת לאחר שסיימה לרצות שנת מעצר ראשונה. פינהוייז סובלת ממחלת קיבה אבל רופא הכלא ד"ר מלוף סירב לרשום לה תזונה מיוחדת. אסתר גריל סובלת ממחלת נשים חמורה ומצבה ידוע לרופא הכלא, היא ריצתה כבר 15 חודשי מעצר ותקופת מעצרה עתידה להתארך השבוע. לאה צ'ציק נעצרה ללא כל האשמה שהועלתה נגדה.[84]

עם זאת, מחויבותו של מאגנס לא הוגבלה לפעילות למען נשים בלבד. לצד מאמציו לשחרורן של האסירות הקומוניסטיות הוא פעל למען אסירים פוליטיים גברים שהוחזקו בידי השלטון הבריטי. הוא נרתם לסייע בשחרורם של פעילים בכירים בפק"פ, ובהם מאיר סלונים ומרדכי אירגו. כאשר נודע לו על מותו של סיומה מירוניאנסקי, מזכיר סניף הפק"פ בתל אביב, בעקבות חקירה אלימה בעת מעצרו בידי הבולשת הבריטית, הוא ניסה לסייע באיתור גופתו שנעלמה בלי להותיר עקבות.[85]

המאבק לשחרור דרבקין והסיוע המתמשך של הליגה לזכויות האדם לאסירות קומוניסטיות מעידים כי מעורבתם הייתה חלק ממאבק רחב יותר למען זכויות אדם בימי השלטון המנדטורי. הליגה לזכויות האדם פעלה רבות למען שיפור תנאי המעצר והכליאה של אסירים, ובייחוד למען אסירים פוליטיים מכל גווני הקשת הפוליטית, נשים וגברים כאחד.[86]

ראשיתה של ההתארגנות הייתה בשנת 1935 בעת שביתת הרעב שהכריזו עליה אסירים קומוניסטים בבית הכלא המרכזי בירושלים ונמשכה 19 ימים, לאחר שנשללו מהם זכויות של אסירים פוליטיים שהושגו בשביתות רעב קודמות, ובהן הזכות ללבוש בגדים אזרחיים, הזכות למיטה, קבלת ספרים לקריאה ושחרור מעבודות בית הסוהר. השביתה הסתיימה לאחר שנקבע כי את זכויותיו 'המיוחדות' של הנתבע יקבע בית המשפט.

אולם רק בשנת 1937 הוקמה הליגה רשמית וגובשו מטרותיה ועקרונות פעולתה, ובכלל זה מאבק למען חובת סנגוריה לכל נאשם וכינון של מאגר של עורכי דין שקיבלו עליהם לסייע לליגה בפעילותה המשפטית (בהם מקס זליגמן), פעילות למען שיפור תנאי הכליאה בבתי הסוהר, מאבק בתקנות לשעת חירום ובמעצרים השרירותיים והגשת בקשות לחנינה בגזרי דין מוות. בזכות מאמצי הליגה הוקמה ועדה מיוחדת לבחינה מחדש של מעצרים מכוח חוקי החירום. הליגה אף כוננה, בשיתוף האגודה למען האסיר, מערך של ביקורים בבתי הכלא וחיבור דוחות על תנאי הכליאה ועל מצבם של האסירים.[87]

84 Correspondence, Minutes and Reports of the League of the Rights of Man Palestine, אמת"י, Judah L. Magnes Private Collection, P3-2311. התרגום שלי.

85 מאיר סלונים לד"ר מאגנס, 17.10.1941. פרופ' צ' שור ליהודה לייב מאגנס, תל אביב, 15.10.1941. קלרה מירוניאנסקי לד"ר מאגנס, 29.9.1941 – כולם באמת"י, Letters on Behalf of Specific Political Prisoners, Judah L. Magnes Private Collection, P3-2315.

86 בארכיונו של מאגנס השתמרו פניות לעזרה גם מאסירים רוויזיוניסטים, עדות לצביונה הלא מפלגתי של האגודה. ראו: שם, Judah L. Magnes Private Collection, P3-231.

87 על ההתגייסות הרחבה של הציבור למען האסירים הפוליטיים בעת שביתת הרעב של שנת 1935 ראו: 'היום השלושה עשרה לשביתת הרעב', **דבר**, 29.7.1935, עמ' 1, 8. על פעולות הליגה לזכויות

מאגנס סיכם את הדוח הנוקב משנת 1940 בדרישה לכונן ועדה ציבורית חוצה גבולות פוליטיים שתיאבק בחוקי החירום, העלולים במהרה לפגוע בכל אדם במדינה הפעיל מבחינה פוליטית, וקיים חשש להחרפת אכיפתם ככל שתימשך המלחמה. ואכן, הדי המלחמה באו לידי ביטוי בתכתובת שהתנהלה בין חברי הליגה לזכויות האדם ובין העצירות הקומוניסטיות בכלא בית לחם. ב־23 באוגוסט 1941 שיגרו עצירות קומוניסטיות למאגנס מכתב משותף בשם 'הכלואות הפוליטיות האנטי־פשיסטיות, קומוניסטיות ולא קומוניסטיות, העצורות לפי חוק ההגנה והחירום מזה חודשים רבים'[88] וביקשו ממנו להרים את קולו למען שחרורם של אסירים אנטי־פשיסטים בבתי הכלא ובמחנות הריכוז בארץ: 'כתומכות נאמנות במדיניות הגברת המלחמה נגד הפשיזם ושיתוף הפעולה הצבאי בין בריטניה הגדולה וברית המועצות, אנו עומדות על זכותנו ודרישתנו הצודקת לשחרורנו המיידי ולצרף את כוחנו למלחמת השחרור נגד הפשיזם למען ניצחון החופש והתרבות'.[89]

מכתב זה מעיד כי האסירות הקומוניסטיות, על אף ריחוקן ובידודן, לא היו מנותקות מהתמורות המדיניות והפוליטיות שהתחוללו סביבן והיו מעודכנות בתמורות המופלגות שחלו במדיניות מפלגתן, אולם אפשר לזהות תגובות שונות ביחסן כלפי המדיניות הקומוניסטית. במקרה של מרים דרבקין, המלחמה שהכריזה ברית המועצות על פינלנד בנובמבר 1939 והתחוללה בעיצומם של חודשי מאסרה גרמה לה לחזור בה מתמיכתה ומאהדתה לברית המועצות. לדבריה, מעשה תוקפנות זה הבהיר לה כי ברית המועצות פועלת למען טובתה בלבד, ולא למען העולם החופשי.[90]

לעומתה, אסירות קומוניסטיות אחרות דבקו במדיניות מפלגתן על כל שלביה וגלגוליה. הן זנחו את הלהט האנטי־אימפריאליסטי ומיהרו לאמץ וליישם את המדיניות החדשה של מפלגתן כלפי בריטניה הגדולה, כחודש ימים לאחר פלישתה של גרמניה הנאצית לברית המועצות.[91]

האדם ראו: דין וחשבון פנימי על פעולות הליגה האדם, 1937-1941, הוצאת הליגה לזכויות האדם, תל אביב 1941. בארכיון מאגנס שמורה תכתובת נרחבת עם אישים וגופי ציבור שונים בנושא שביתות הרעב של אסירים קומוניסטים. ראו למשל את מכתבו של הפציפיסט נתן חופשי למאגנס בעניינה של חיה ליפסמן, אסירה קומוניסטית שובתת הרעב בכלא המרכזי בירושלים, נהלל, 19.6.1930; Correspondence and Reports on Hunger Strikes and on the Condition of Communists in Palestine Jails, אמת"י, P3-2307, Judah L. Magnes Private Collection.

88 המכתב נשלח מן הכלא בשני עותקים ב־23.8.1941; עותק אחד למאגנס, והאחר לעקיבא סימון. על המכתב חתמו האסירות הקומוניסטיות: עסיסה ראשית, חנה סגל, אוה פרידמן, שמחה צברי, אסתר רוטברד, שרה איסרזון, מלכה טרכטמן, חדוה הליצר, עליזה מידובניק וצילה שפילברג. ראו: שם, P3-2313.

89 שם, 23.8.1941.

90 הצהרתה של מרים דרבקין, כלא בית לחם, 15.3.1940, ראו: המחלקה לחקירות פליליות של ממשלת המנדט – הבולשת הבריטית CID, את"ה, תיק 454, גליל 262.

91 על קריאתה של הפק"פ לציבור הנשים להשתתף במאבק נגד הפשיזם ולהתגייס לצבא בריטניה ראו: 'יחי יום האישה הבינלאומי! תחי החזית הבינלאומית של האישה למיגור הפשיזם', אה"ע, חטיבה IV 425, תיק 27.

פרשת מעצרה של מרים דרבקין והתגייסות הליגה לזכויות האדם לשחרורה מדגימות את המפגש המורכב בין מאבק פוליטי למען זכויות פרט ובין דינמיקות אידאולוגיות משתנות בימי שלטון המנדט הבריטי. עשייתה של הליגה לזכויות האדם נבעה ממחויבות כללית לערכי זכויות האדם והמשפט, ואולם היא מצאה את עצמה לעתים מעורבת בזירות שמזוהות במובהק עם השמאל הקומוניסטי. הסיוע המתמשך שהעניקה לאסירות קומוניסטיות לא היה בגדר חריגה מפעולתה אלא המשך ישיר למאבק עקרוני נגד שרירות השלטון, מעצרים ללא משפט ותנאי כליאה קשים. על העקרונות האלה הושתתה פעילותה עוד מראשיתה.

סיכום: שוויון רדיקלי וגבולות השתתפות הנשים

במאמר זה בחנתי את חוויותיהן ואת דרכי פעולתן של נשים קומוניסטיות בארץ ישראל המנדטורית וביקשתי להציבן במרכז תולדות הפק"פ. מתוך קריאה משולבת במקורות ארכיוניים, תיעוד משפטי ועדויות אישיות מתברר כי נשים לא היו גורם משני בפעילות המפלגה אלא חלק מרכזי במעש במערך הארגוני, התעמולתי והמחתרתי שלה. הן פעלו בזירות מחתרתיות ופומביות כאחת, השתתפו בהפגנות, בארגון תאים ובהפצת חומרי תעמולה, נשאו בעול כלכלי ומשפחתי ושילמו מחיר אישי של מעקב, מעצר וכליאה.

עם זאת, ניתוח השיח המפלגתי חושף מתח מובנה בין מחויבות רדיקלית לשוויון מעמדי ובין היעדר נכונות להכיר במאבק מגדרי אוטונומי. נשים הוכרו כסובייקט מהפכני וכשותפות למאבק האנטי־אימפריאליסטי, אך השתתפותן הוגדרה בגוף כללי שטשטש את ייחוד חווייתן המגדרית. במובן זה, המקרה הארץ־ישראלי מדגים את הביקורת שנמתחה בהגות הפמיניסטית המרקסיסטית בדבר הקושי של גופים מהפכניים להתמודד עם פטריארכייה בתור ממד שדורש התייחסות עצמאית, ולא רק בתור תולדה של מאבק מעמדות כולל.

מורכבות זו מתחדדת בעוד שני מישורים. מצד אחד ניסיונותיה של המפלגה לגייס נשים ערביות נדונו לכישלון, וייצוג נשים ערביות בהנהגה כמעט שלא התקיים גם לאחר הקמת המדינה.[92] עובדה זו מצביעה על גבולותיו המעשיים של האינטרנציונליזם הקומוניסטי בהקשר המקומי ועל הקושי לגשר בפועל בין לאומיות, מעמד ומגדר. מצד אחר אף שנשים היו מיעוט מספרי, כשליש ממספר חברי המפלגה הגברים, הן הגיעו לעמדות הנהגה ונכחו בדרגים שונים של הארגון. נתון זה מלמד כי הפק"פ סיפקה לנשים – בתוך מגבלותיה האידאולוגיות – מסלול ממשי של השתתפות פוליטית, גם אם הוא לא לווה בהכרה עקרונית בממד המגדרי של פעילותן.

92 בשנות פעילותה של מק"י (1948-1965) כיהנה בוועד המרכזי של של המפלגה אישה אחת בלבד מהמגזר הערבי – סמירה חורי; ומקרב המגזר היהודי כיהנו שלוש נשים, ראו: Ilana Kaufman, *Arab National Communism in the Jewish State*, University State of Florida, Miami 1997, pp. 51-52.

דווקא בזירות הרדיפה והכליאה התגבשה סוכנות נשים מובהקת. המאבק על הגדרתן כאסירות פוליטיות, הדרישה ללבוש בגדים אזרחיים, שביתות הרעב וההתארגנות שלהן בכלא בית לחם היו לא רק תגובה לדיכוי קולוניאלי אלא תביעה להכרה פוליטית. פעילות זו ממחישה כיצד קבוצות מודרות יוצרות מרחבי פעולה משלהן, גם בתנאים של שליטה והדרה, ומתיישבת עם מחקרים על התנגדות נשים במרחבי כליאה הרואים בכלא לא רק אתר של דיכוי אלא גם זירה לעיצוב סובייקטיביות פוליטית.

מעורבותה של הליגה לזכויות האדם הוסיפה נדבך לתמונה. מאבקם של האסירים הקומוניסטים לא נותר בגבולות העימות האידאולוגי והפוליטי בין המפלגה לשלטון המנדטורי אלא עורר גם התגייסות של חוגים ליברליים אזרחיים שראו בהחזקתם המנהלית ובהליכי המשפט פגיעה עקרונית בזכויות אדם. בכך חרג המאבק מן המרחב המפלגתי והיה לסוגיה ציבורית רחבה יותר של גבולות סמכותו של השלטון.

שני מקרי המבחן שנדונו במאמר – רות לוביץ ומרים דרבקין – ממחישים את המורכבות הפנימית של חווייתן של נשים קומוניסטיות. לוביץ, בכתיבתה הרטרוספקטיבית, עיצבה חוויה קולקטיבית אשר יישרה קו עם הנרטיב של המפלגה ומסגרה את המאסר כחלק מן האתוס המהפכני. לעומתה, פרשת דרבקין מבהירה שאירועי השעה הציבו את האידאולוגיה במבחן והולידו פרשנות שאינה עולה בקנה אחד עם הקו הרשמי. בכך מתברר כי גם בתוך מסגרת אידאולוגית מגובשת התקיימו אופנים שונים של עיבוד והבנה של המציאות הפוליטית.

לאחר הקמת המדינה קיבלה פעילות נשים בגוף קומוניסטי ביטוי מוסדי ברור יותר, הן מטעמים פוליטיים־אסטרטגיים של פנייה לציבור רחב הן כחלק ממגמות בשמאל הקומוניסטי המערבי. התפתחות זו מלמדת כי השיח המגדרי במפלגה לא היה קבוע אלא התעצב לפי צרכים ארגוניים והקשרים פוליטיים משתנים. גם בתנועה מהפכנית שחתרה לשוויון רדיקלי היו גבולות ההשתתפות הנשים תוצאה של משא ומתן מתמשך בין אידאולוגיה למבנה ארגוני ולמציאות פוליטית, ולא מובנים מאליהם.

על אודות המחברת

ד"ר חגית כהן היא היסטוריונית של הספר והקריאה של יהודי מזרח אירופה בארצותיהם ובארצות הגירתם. חוקרת נשים יהודיות בתנועות קומוניסטיות במאה ה־20. חברת סגל במחלקה להיסטוריה, פילוסופיה ומדעי היהדות באוניברסיטה הפתוחה. מרכזת הוראה בקורסים בהיסטוריה יהודית בעת החדשה במחלקה להיסטוריה משנת 2014. מפרסומיה: **בחנותו של מוכר הספרים: חנויות ספרים יהודיות במזרח אירופה במחצית השניה של המאה ה־19**, מאגנס, 2006; **נפלאות בעולם החדש: ספרים וקוראים ביידיש בארצות הברית, 1890-1940**, למדא עיון, האוניברסיטה הפתוחה, 2016; חגית כהן, 'פדרציית מועדני הנשים היהודיות ע"ש אמה לזרוס ופעילותה במדינת ישראל', **ציון**, פ"ז (תשפ"ב), עמ' 407-437.

קולות הנשים המערערים על קולות הגברים במחאה, 2023

מיכל היישריק ורקפת ארליך רון

תקציר

במאמר זה בחנו את התופעה של נשים בעמדות הנהגה במחאה האזרחית על הרפורמה המשפטית בישראל בשנת 2023. התמקדנו באופן שנשים מפרשות שינוי חברתי, מקדמות אותו ופועלות בתור סוכנות שלו תוך כדי התמודדות עם מתחים ועם חסמי מגדר במרחב האזרחי. באמצעות מחקר איכותני שמבוסס על ראיונות עם שש מייסדות ארגוני מחאה והעומדות בראשם נבחרו הגורמים שהשפיעו על התגבשות מנהיגותן של נשים במחאה. נשענו בניתוח על גישות תאורטיות אשר משלבות את הפוליטיקה של נוכחות ואת תאוריית הסקסיזם הדו־ערכי לצד מונחי הפעלנות. מצאנו שלוש תמות מרכזיות: התמה הראשונה – פוליטיקה של נוכחות, הכרה וייצוג – חשפה כיצד השתמשו המנהיגות במאפייני אישיות ומגדר כדי לדרוש מקום וסמכות, תוך כדי הצעת דגם הנהגה חלופי ומגוון אשר נשען על זהותן המצטלבת. התמה השנייה – המאבק הפנים־ליברלי – הדגימה את המאבק הכפול שהן ניהלו עם הממשלה ועם דפוסים פטריארכליים בתוך המחנה הליברלי עצמו. התמה השלישית – סקסיזם עוין ומיטיב – תיארה כיצד הן התמודדו עם ניסיונות דה־לגיטימציה, תוך כדי שימוש בזהותן בתור משאב אסטרטגי. המסקנה המרכזית היא כי נוכחותן האסרטיבית של נשים אלו שימשה סוכנות שינוי אשר ערערה על השיח הפטריארכלי הן בזירה הציבורית הן בזירה הפנים־ליברלית, ובכך פעלה לקידום שוויון מגדרי וטרנספורמציה חברתית־פוליטית רחבה יותר. התרומה המרכזית של המחקר היא בהצגת המנהיגות כסוכנות פעילות, אשר קולותיהן המגוונים אינם משקפים מהות אחידה של נשים אלא מפרקים מבני כוח קיימים ומרחיבים את גבולות המחאה.

מילות מפתח: מחאה, מנהיגות של נשים, סקסיזם דו־ערכי, פוליטיקה של נוכחות, פעלנות

הקדמה

מחקר העוסק בפמינזם נוטה לחשוף את תת־הייצוג ההיסטורי של נשים בתפקידי מנהיגות ציבורית, שלמעשה משקף את דפוסי השליטה הפטריארכליים המייצרים הדרה ממוסדת ממוקדי כוח.[1] גם כיום נשים אשר מבקשות לפרוץ למרחב הפוליטי נאלצות להתמודד עם אתגרים מורכבים, ובהם סטראוטיפים שליליים ומכשולים מבניים בניסיונן לזכות לתמיכה ציבורית.[2]

השתתפות פוליטית של נשים בלטה במחאה על הרפורמה המשפטית בישראל. מחאה זו, שהחלה בינואר 2023 ונבחנת במאמר זה לאורך עשרה חודשים (ינואר־אוקטובר 2023), עוררה התנגדות אזרחית חסרת תקדים. בחזית המאבק בלטו במיוחד ארגונים ותנועות שבראשם נשים, נוכחות שאפשר לראות בה חלק ממסורת ישראלית בפוליטיקה ובמחקר, אשר ממקמת נשים כסוכנות שינוי מרכזיות בזירה החוץ־פרלמנטרית.[3] בהיסטוריה המקומית מילאו נשים תפקידים מרכזיים בתנועות, כגון נשים בשחור, שלום עכשיו וארבע אימהות.[4] דוגמה מובהקת לאופן שנשים ממנפות מאפיינים מגדריים כמשאב אסטרטגי אפשר למצוא עוד במחקרו של ארן על גוש אמונים.[5] מחקרו העיד שהעמדת הנשים בחזית נועדה להעצים את חוקיות המחאה באמצעות שימוש בסטראוטיפים של מוסר והגנה על הבית. האסטרטגיה הזאת הרחיבה בפועל את גבולות הפעולה הציבורית של נשים. מסורת זו נמשכת ונבחנת גם כיום: חוקרות דוגמת לוי חזן הראו כיצד מאבקי נשים בישראל

1 Bell Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center*, Pluto Press, London 2000; Vijaya Bhaskar Marisetty and Salu Prasad, 'On the Side Effects of Mandatory Gender Diversity Laws in Corporate Boards', *Pacific-Basin Finance Journal*, 73 (2022), https://doi.org/10.1016/j.pacfin.2022.101741

2 Loes Aaldering and Daphne Joanna van Der Pas, 'Political Leadership in the Media: Gender Bias in Leader Stereotypes during Campaign and Routine Times', *British Journal of Political Science*, 50, 3 (2020), pp. 911-931, https://doi.org/10.1017/S0007123417000795; Naznin Tabassum and Bhabani Shankar Nayak, 'Gender Stereotypes and their Impact on Women's Career Progressions from a Managerial Perspective', *IIM Kozhikode Society & Management Review*, 10, 2 (2021), pp. 192-208, https://doi.org/10.1177/2277975220975513

3 חנה ספרן ודליה זק"ש, 'לא יכולנו לעשות אחרת, היינו מחויבות למאבק בכיבוש ולפמיניזם: תנועות מחאה ושלום של נשים בישראל', **פוליטיקה: כתב עת למדע המדינה וליחסים בינלאומיים**, 28 (2021), עמ' 150-177.

4 רחל מדפיס־בן דור, **אמא יצאתי מלבנון! 'ארבע אימהות' – סיפור של מחאה שהצליחה**, ידיעות ספרים, ראשון לציון 2021; Sara Helman, 'From Soldiering and Motherhood to Citizenship: A Study of Four Israeli Peace Protest Movements', *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 6, 3 (1999), pp. 292-313.

5 גדעון ארן, **קוקיזם: שורשי גוש אמונים, תרבות המתנחלים, תיאולוגיה ציונית, משיחיות בזמננו**, כרמל, ירושלים 2013.

מייצרים קולות מגוונים ואלה מערערים על השיח הביטחוני הרווח,[6] ומחקרה של הלפרין[7] מדגיש את ההבדלים באופני הפעולה של תנועות מחאה שבראשן נשים בלבד בהשוואה לתנועות מעורבות. בהצבת מחאת 2023 בתוך רצף היסטורי ומחקרי זה אנו מבקשות להראות כיצד נשים בעמדות הנהגה ממנפות את זהותן לא רק כסמל אלא כמנגנון פוליטי אשר מרחיב את גבולות השיח הציבורי ומערער עליהם.

מבנה מחאת 2023, שאופיין בביזור כוח ואוטונומיה, יצר עבור נשים הזדמנות ייחודית לעבור לחזית הבימה הציבורית ולתפוס עמדות הנהגה, תוך כדי ערעור על גבולות פיזיים, סמליים ותרבותיים.[8] נוכחותן במרחבים הדמוקרטיים מאפשרת להן להעלות נקודות מבט ייחודיות ומושתקות, תוך כדי פירוק מבני כוח אשר נשענים על סטראוטיפים.[9] תופעה זו מקבלת משנה תוקף בשל הפער המתמשך בייצוגן של נשים במוקדי ההחלטות הפורמליים בישראל.[10]

הנגשת הזירה הפוליטית לנשים היא סוגיה מרכזית בשיח הציבורי העולמי, והיא נשענת על הנחת יסוד אשר מדגישה את חשיבותו של ייצוג הולם לנשים בתפקידי מפתח פוליטיים.[11] מלבד ההיבט הערכי של קידום שוויון ופלורליזם דמוקרטי, במקרה של נשים מדובר במאבק על הכרה ועל הערכה של זהויות שונות, תוך כדי התמודדות עם מבנים של כוח אשר מסתמכים על סטראוטיפים ועל הנחות מוקדמות.[12] יש חשיבות לנוכחות הפיזית והרגשית של קבוצות מגוונות במרחבים דמוקרטיים, וחשוב להבטיח שישמעו את קולותיהן ויכירו בחוויותיהן.[13] עם זאת, במציאות העכשווית בישראל ובעולם יש פער ניכר בייצוגן של נשים בקרב נבחרי הציבור, ומכאן הדגש בהמשך קידום שוויון מגדרי בזירה הפוליטית.[14]

6 יעל לוי חזן, **מה את מבינה: נשים כותבות על מלחמה בספרות העברית**, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2019.

7 Liv Halperin, *Hope and Contemporary Israeli Peace Movements: The Emotional Dimension of Collective Peace Politics*, Routledge, London 2025

8 לב גרינברג, 'לאן נוליך את הבושה וההשפלה? בין מחאה דמוקרטית לממשלה כושלת', **קריאות ישראליות**, 5 (2024), עמ' 27–34; Jennifer Bickham Mendez and Nancy A. Naples, 'Creating a Dialogue between Border Studies and Social Movements', in: Idem (eds.), *Border Politics*, New York University Press, New York 2014, pp. 357-380.

9 Anne Phillips and Hans Asenbaum, 'The Politics of Presence Revisited', *Democratic Theory*, 10, 2 (2023), pp. 80-89, https://doi.org/10.3167/dt.2023.100206

10 עופר קניג, 'סקירה: ייצוג נשים במערכת הפוליטית: סקירה לרגל יום האישה הבינלאומי 2024', המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 4.3.2024, https://www.idi.org.il/articles/53253 (אוחזר ב־9.4.2026).

11 Nannerl O. Keohane, 'Women, Power & Leadership', *Daedalus*, 149, 1 (2020), pp. 236-250, https://doi.org/10.1162/daed_a_01785

12 סיגל אופנהיים־שחר, **מרחיבות את השורות: נערות, נשים ומנהיגות בעתות משברים והזדמנויות**, מכון מופ"ת, רמת אביב 2025.

13 Phillips and Asenbaum, 'The Politics of Presence Revisited'

14 קניג, 'סקירה'.

נחשוף במאמר כיצד הצטלבו גורמים מבניים, סמליים ואישיים כדי לעשות את הנשים המנהיגות כוח מכריע בתנועות המחאה בישראל וננתח כיצד גורמים אלה כמו שהם באים לידי ביטוי מבעד לעדשות התאורטיות של הפוליטיקה, של נוכחות וסקסיזם דו־ערכי, משפיעים על האופן שנשים מפרשות שינוי ומשמשות סוכנות שלו. המטרה המרכזית שלנו היא לבחון בחינה רב־ממדית את תפקידן של נשים כמנהיגות במחאה האזרחית בישראל על הרפורמה המשפטית ב־2023 ואת החלק הייחודי והמורכב שהן מילאו בה. אנחנו מדגישות את הפוטנציאל הטמון בפעלנות אישית ובפעלנות משותפת כמנוף לשינוי פוליטי וחברתי.

תשתית עיונית

הניתוח שאנו מציעות במאמר זה מתמקד בשתי גישות תאורטיות מרכזיות אשר מאירות את תפקידן של נשים במחאה: הפוליטיקה של נוכחות[15] וסקסיזם דו־ערכי.[16] עם זאת, לפני הצגתן יש להידרש לדילמה תאורטית מרכזית: השימוש במונח 'קולות של נשים' אינו נשען על הנחה מהותנית (אסנציאליסטית) שלפיה קיים קול אותנטי כללי אחד משותף לכלל הנשים. ברוח הגישה הקונסטרוקטיביסטית והפוסט־סטרוקטורליסטית[17] אנו מניחות כי זהות מגדרית מובנית חברתית וכי נשים מביאות למרחב המחאה ריבוי נקודות מבט. נקודות מבט אלה מושפעות ממקומן החברתי המצטלב (Intersectionality). מונח זה[18] מדגיש כי אי אפשר להבין את פעלנותן של נשים רק דרך פריזמת המגדר אלא יש לבחון כיצד המגדר מצטלב עם צירי זהות אחרים, כגון גיל, השכלה, סטטוס ומסלול מקצועי. הצטלבויות אלו הן שמסבירות את הגיוון הפנימי ואת ריבוי הקולות בקרב הנשים עצמן. השפה שהן משתמשות בה אינה נגזרת ממהות ביולוגית; ויש אף נשים שבוחרות לאמץ רטוריקה 'גברית', פיקודית או צבאנית, אשר משקפת את ההון התרבותי והמקצועי שצברו בימי חייהן. ואולם על אף שונות זו, תהליכי החִברות בחברה פטריארכלית מביאים לכך שנשים רבות מפתחות ומבטאות דפוסי אתיקה של דאגה (ethics of care).[19] אתיקה זו מדגישה קשרים בין־אישיים וחמלה ומשמשת כלי ביקורתי חלופי לשיח דיכוטומי ורווח.

15 Anne Phillips, *The Politics of Presence*, Clarendon Press, Oxford 1995

16 Peter Glick and Susan T. Fiske, 'Hostile and Benevolent Sexism: Measuring Ambivalent Sexist Attitudes toward Women', *Psychology of Women Quarterly*, 21, 1 (1997), pp. 119-135

17 Judith Butler, 'Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity GT', *Political Theory*, 4, 4 (2005), pp. 4-24

18 Kimberlé Williams Crenshaw, 'Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color', *Stanford Law Review*, 43, 6 (1991), pp. 1241-1299, https://doi.org/10.2307/1229039

19 Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1982

מתוך מורכבות זו אנו בוחנות כיצד השתמשו נשים בעמדות הנהגה בפוליטיקה של נוכחות לא רק כדי לייצג 'נשיות' אלא כדי לערער על מוקדי הכוח המקובלים.

בהקשר של מחאות חברתיות נשים מתמודדות עם מכלול מורכב של חסמים אשר מגבילים את פעילותן הפוליטית והציבורית. חוקרים[20] הצביעו על מנגנוני הדרה מבניים שפועלים באופנים סמויים וגלויים, החל באלימות וכלה בדה־לגיטימציה של קולן הפוליטי. עם המגבלות האלה נמנות תבניות חברתיות אשר משעתקות מדרגים מגדריים, ואלה מקשים על נשים לתפוס עמדות מפתח במרחב המחאה ולייצר שיח ביקורתי אותנטי.[21] האתגרים הנוצרים מעצבים מציאות מוגבלת שנשים נאלצות להתמודד בה עם מכשולים מבניים ניכרים במימוש פעילויותיהן הפוליטיות והחברתיות.[22]

שילובן של תאוריות אלו מאפשר ניתוח רב־ממדי שחורג מתיאור פשוט של האירועים. במקום לבחון רק את קיומן של נשים במחאה, נבדוק מנהיגות של נשים ונראה כיצד הצטלבו גורמים מבניים וסמליים כדי לעשות ממנה כוח של ממש במרחב הציבורי. ניתוח זה עשוי לתרום להבנת התפקיד הייחודי והמורכב שמילאו נשים במחאה האזרחית בישראל של 2023.

פוליטיקה של נוכחות וסקסיזם דו־ערכי: מנהיגות נשים במרחב הציבורי

בתוך המאבק על הלגיטימציה הציבורית, מנהיגות נשים נאלצות להתמודד עם אתגר ייחודי, שכן תפיסתן ומסגורן מסוננים דרך עדשות של סטראוטיפים ותפיסות מגדריות. את המורכבות הזאת מסבירה תאוריית הסקסיזם הדו־ערכי (Ambivalent Sexism Theory) של פיטר גליק וסוזן פיסק.[23] התאוריה חושפת את השניות של הסקסיזם המודרני, המורכב משני ממדים אשר משלימים זה את זה: סקסיזם עוין (hostile sexism), שמאופיין בעוינות גלויה כלפי נשים חזקות ומנהיגות; וסקסיזם מיטיב (benevolent sexism), שמתאפיין בגישה מתנשאת אשר נראית חיובית, אך למעשה מגבילה. תאוריה זו מספקת כלי לניתוח

20 Eleonora Esposito, 'Introduction: Critical Perspectives on Gender, Politics and Violence', *Journal of Language Aggression and Conflict*, 9, 1 (2021), pp. 1-20, https://doi.org/10.1075/jlac.00051.int; Nancy A. Naples, 'The Changing Field of Women's and Gender Studies', in: Idem (ed.), *Companion to Women's and Gender Studies*, Wiley Blackwell, Hoboken, NJ 2020, pp. 1-22

21 Sarah Ahmed, 'Women Left Behind: Migration, Agency, and the Pakistani Woman', *Gender & Society*, 34, 4 (2020), pp. 597-619, https://doi.org/10.1177/08912432209306

22 Diane Negra and Yvonne Tasker (eds.), *Gendering the Recession: Media and Culture in an Age of Austerity*, Duke University Press, Durham, NC 2020

23 Glick and Fiske, 'Hostile and Benevolent Sexism'; Idem, 'An Ambivalent Alliance: Hostile and Benevolent Sexism as Complementary Justifications for Gender Inequality', *American Psychologist*, 56, 2 (2001), p. 109

כיצד נשים מנהיגות נשפטות בשניות סקסיסטית זו – מצד אחד מותקפות על עוצמתן, ומצד אחר מוגבלות בשל ציפיות חברתיות שעליהן להיות עדינות וחסרות יוזמה. יתרה מזו, כדי להבין לעומק את הביטויים של הסקסיזם העוין חשוב להסביר את השימוש המכוון במיניות כאמצעי להרחקת נשים ממוקדי כוח. לדברי הוגות פמיניסטיות רדיקליות, כגון קייט מילט[24] וקתרין מקינון,[25] הפטריארכייה נשענת על 'פוליטיקה מינית', שהמיניות בה אינה עניין פרטי בלבד אלא מנגנון של שליטה פוליטית וחברתית. מקינון בפרט מדגישה כיצד יחסי שליטה מגודרים באמצעות מיניות, באופן שמשתמש בגוף האישה ובמיניותה בתור כלים של הפעלת כוח, השפלה והדרה. במרחב הציבורי והפוליטי, השימוש בפרקטיקות של החפצה, הטרדה מינית או ביוש מיני הוא ביטוי קיצוני של סקסיזם עוין. פרקטיקות אלו אינן מקריות; הן נועדו לאותת לנשים שחרגו מתפקידן המסורתי וצברו השפעה כי המרחב הציבורי אינו בטוח עבורן, ובכך לערער על הלגיטימציה של מנהיגותן ולהדירן ממוקדי ההחלטות.

בבסיס הדיון עומדת פוליטיקת הנוכחות של אן פיליפס,[26] שלפיה בחברות אשר מאופיינות באי־שוויון מבני לייצוג הפיזי של קבוצות מודרות יש משקל פוליטי מכריע. לדברי פיליפס, שילוב נשים בעמדות הנהגה חורג מהשאיפה לשוויון מספרי גרדא; זהו מעשה פוליטי אשר מעצב מחדש את סדר היום ומעלה לסדר היום חוויות ונקודות מבט שהודרו בעבר. נוכחות זו מערערת על ההנחה הסמויה כי המרחב הציבורי הוא נחלת גברים, ולפיכך בהקשר של מחאות, הופעתן של נשים במוקדי ההשפעה היא הצהרה פוליטית ומסר חזותי רב־עוצמה.

כוחה של פעולת הנשים

חוקרים שמנתחים פעולות מחאה של נשים מתבססים על עקרונות הפעלנות (agency) והפעלנות המשותפת (collective agency). פעלנות היא יכולתן של נשים לפעול במכוון ולהחליט גם במגבלות מבניות.[27] היא מדגישה שנשים אינן קורבנות פסיביים אלא סוכנות פעילות בעלות כוח פנימי להתנגד לסביבתן ולשנותה. כאשר פעלנות אישית מתחברת ומתארגנת היא נהיית פעלנות משותפת. מונח זה מתאר את יכולתה של קבוצה לפעול בתיאום למען מטרה משותפת, והיא נעשית חזקה מסך חלקיה.[28] מונחים אלו מספקים לנו

24 קייט מילט, 'תיאוריה של פוליטיקה מינית', בתוך: דלית באום ואחרות (עורכות), **ללמוד פמיניזם: מקראה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2006 (1970), עמ' 106-122.

25 קתרין מקינון, **פמיניזם משפטי בתאוריה ובפרקטיקה**, רסלניג, תל אביב 2005.

26 Phillips, *The Politics of Presence*

27 Saba Mahmood, 'Feminist Theory, Agency, and the Liberatory Subject: Some Reflections on the Islamic evival in Egypt', *Temenos-Nordic Journal for the Study of Religion*, 42, 1 (2006), pp. 31-71

28 Albert Bandura, 'Exercise of Human Agency through Collective Efficacy', *Current*

כלים להבנת האופן שנשים מנהיגות במחאה משתמשות בכוחן האישי והכללי כדי להתמודד עם אתגרים מבניים וסטראוטיפים מגדריים, לנווט במציאות מורכבת ולקדם שינוי חברתי.

מחקרים שעוסקים בפמינזם, כמו אלה של באטלר[29] ומוהנטי,[30] הדגישו כיצד נשים משתמשות בפעלנות כדי לייצר חלופות לסיפרים המגדריים השולטים ולפעול למען עיצוב מטרות, קידום רעיונות ושבירת מחסומים חברתיים.[31] גם פעלנות משותפת באה לידי ביטוי בקרב נשים – בתנועות פמיניסטיות חוצות גבולות, כגון המאבקים למען זכות הנשים על גופן ולשוויון מגדרי, המדגימים כיצד פעולה משותפת מאפשרת לנשים לחזק את כוחן האישי והכללי[32] ולערער על אי־השוויון המערכתי.[33]

לאורך ההיסטוריה אפשר למצוא דפוס של התארגנות נשים שמכוונת לערעור על מוסכמות חברתיות ופועלת לקידום שוויון מהותי. למשל באיסלנד של 1975 התגבשה מחאה על אפליה לרעה בתעסוקה, ושם הדגימו נשים את כוחה של פעולה משותפת באמצעות שביתה כללית שערערה הן על פערי השכר הן על ההכרה המוגבלת בתרומתן לתעסוקה.[34] 'המחאה השחורה' בפולין ב־2016 שיקפה מאבק נחרץ על אוטונומיה גופנית, תוך כדי עימות ישיר עם מדיניות מגבילה בנוגע לזכויות הולדה.[35] מקרה אחר הוא מאבקן של נשות ליבריה ב־2003, אשר הדגימו את הפוטנציאל הטרנספורמטיבי של התארגנות נשים והצליחו להביא לסיומה של מלחמת אזרחים באמצעות שיטות מחאה יצירתיות, כגון שביתת מין והפגנות המונים.[36] דוגמאות מאוחרות יותר לפעלנות משותפת של נשים הן מחאות, כגון צעדת השרמוטות בישראל (2012 עד ימינו),[37] שהדגישו את המאבק המתמשך

Directions in Psychological Science, 9, 3 (2000), pp. 75-78, https://doi.org/10.1111/1467-8721.00064

29 Butler, 'Gender Trouble'

30 Chandra Talpate Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, New Delhi 2005

31 Mark Nartey (ed.), *Voice, Agency and Resistance: Emancipatory Discourses in Action*, Taylor & Francis, New York 2023

32 Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York and London 2022

33 Judith Butler, *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, London 2015

34 Guðmundur Oddsson, 'Class in Iceland', *Current Sociology*, 70, 5 (2022), pp. 761-780

35 Monika Banaś, 'Women's "Black Protest" in Poland', in: Idem and Ruslan Saduov (eds.), *Protest in Late Modern Societies: Dynamics, Forms, Futures*, Routledge, London 2023

36 Dewi Masitoh, 'The Success of Women's Participation in Resolving Conflicts in Liberia', *Journal of Governance*, 5, 1 (2020), pp. 71-90

37 Anna Kleiman, 'Hips Don't Lie: Visual Resistance to Discoursal Normalization of Sexual Violence in the Israeli Slut Walk Movement', in: André Haller, Hendri Michael, and Lucas Seeber (eds.), *Scandology*, 3: *Scandals in New Media*, Springer Cham, Switzerland 2021, pp. 153-179

על שוויון זכויות ועל שינוי נורמות חברתיות מדירות,[38] וכן תנועת #MeToo העולמית (2006 עד ימינו), המייצגת התפתחות עדכנית במארג המחאות בנושא מגדר ומערערת על מבנים פטריארכליים ועל יחסי כוח מגדריים במרחב הציבורי.[39] מחאות אלה ממחישות את יכולתן של נשים להשתמש בפעלנות משותפת כדי לייצר שיח ביקורתי אשר מערער סדרי כוח מושרשים.

מטרת המחקר היא לבחון את תופעת המנהיגות של נשים במחאה האזרחית בישראל בשנת 2023. אנו מתמקדות בניתוח האופן שנשים מפרשות שינוי חברתי, מקדמות אותו ופועלות בתור סוכנות שלו ובוחנות כיצד הן מתמודדות עם המתחים ועם החסמים המגדריים במרחב האזרחי.

שיטת המחקר

המחקר מבוסס על מתודולוגיה איכותנית, ובה ראיונות עומק מובנים למחצה עם שש נשים שהקימו תנועות מחאה מרכזיות בישראל ועומדות בראשן. דגימת המשתתפות נשענה על נוכחותן בציבור ובתקשורת, תוך כדי הישענות על אמת מידה של חתך כפול: היותה של המרואיינת מייסדת הארגון; ונוכחותה הרציפה בעמדת ההנהגה מאז הקמתו. הראיונות אפשרו להתחקות על החוויה הסובייקטיבית ועל הפרשנות המגדרית שהמנהיגות מעניקות למאבקן בשתי החזיתות – מול הממסד ובתוך המחנה הליברלי.

פנינו אל המנהיגות הבולטות של תנועות המחאה בתקופת הרפורמה. ערכנו הכנה והיכרות באמצעות קריאת כתבות וראיונות וחשיפה לפרסומיהן ברשתות החברתיות. אמת המידה המרכזית הייתה בחירת אישה אחת מכל ארגון, תוך כדי הקפדה שתהיה מייסדת ומנהיגה של התנועה ברציפות. בשלב הראשוני הסברנו מטרת המחקר למשתתפות הפוטנציאליות ונדרשה הסכמתן המפורשת לקחת בו חלק. הדגשנו לפניהן כי יש להן זכות מלאה להפסיק את הריאיון בכל שלב שיחפצו. הראיונות עצמם התנהלו בגמישות מרבית, תוך כדי התאמה להעדפות המרואיינות, מקצתם באמצעות פגישות זום, ואחרים פנים אל פנים. כל ריאיון נמשך כשעה וחצי והוקלט בהסכמה מפורשת של המרואיינת. המשתתפות אישרו בכתב לפרסם את שמותיהן המלאים ואת שמות הארגונים שהן מייצגות.

38 Nancy Fraser, *Fortunes of Feminism: From State-managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Verso, New York 2013; Jo Reger, 'The Story of a Slut Walk: Sexuality, Race, and Generational Divisions in Contemporary Feminist Activism', *Journal of Contemporary Ethnography*, 44, 1 (2015), pp. 84-112, https://doi.org/10.1177/0891241614526434

39 Butler, 'Gender Trouble'; Myunghee Lee and Amanda Murdie, 'The Global Diffusion of the #MeToo Movement', *Politics & Gender*, 17, 4 (2021), pp. 827-855, https://doi.org/10.1017/S1743923X20000148; Silke Roth, 'Professionalisation and Precariousness: Perspectives on the Sustainability of Activism in Everyday Life', *Interface: A Journal for and About Social Movements*, 8, 2 (2016), pp. 29-58

לצורך ניתוח הנתונים יישמנו שיטת ניתוח תוכן איכותנית, שמאפשרת זיהוי אינדוקטיבי ומיפוי של יחידות משמעות מתוך הטקסט והשיח.[40] לשם כך השתמשנו בתכנה NVIVO, המסייעת באחסון, בקידוד ובשליפה של ממצאים. תוכנה זו מגבירה את הדיוק, את המהימנות ואת השקיפות של החקירה,[41] תוך כדי שמירה על פרשנות ועל קריאה אנושית מדויקת ככל שניתן.[42] במחקר אימצנו גישה שמבוססת על הסכמה להערכת מהימנות בין־מעריכים; זו שיקפה תהליך קידוד שיתופי מעמיק. השותפים קיימו דיונים מקיפים להשגת הסכמה על קידוד הנתונים, תוך כדי פיתוח קטגוריות אינדוקטיביות שצמחו אורגנית מהניתוח. גישה זו אפשרה הבנה מעמיקה ומהימנה של הנתונים, ובכך חיזקה את תוקף ממצאי המחקר.[43]

40 H. Russell Bernard, Amber Wutich, and Gery W. Ryan, *Analyzing Qualitative Data: Systematic Approaches*, SAGE Publications, London 2016; Michael Quinn Patton, 'Two Decades of Developments in Qualitative Inquiry: A Personal, Experiential Perspective', *Qualitative Social Work*, 1, 3 (2002), pp. 261–283, https://doi.org/10.1177/14733250020 01003636

41 Pranee Liamputtong, *Qualitative Research Methods* (5th ed.), Oxford University Press, Docklands, Vic 2020

42 Johnny Saldaña, *Fundamentals of Qualitative Research*, Oxford University Press, New York 2011

43 Jyoti Belur, Lisa Tompson, Amy Thornton, and Miranda Simon, 'Interrater Reliability in Systematic Review Methodology: Exploring Variation in Coder Decision-making', *Sociological Methods & Research*, 50, 2 (2021), pp. 837-865, https://doi.org/10.1177/0049124118799372; Margrit Schreier, Christoph Stamann et al., 'Qualitative Content Analysis: Conceptualizations and Challenges in Research Practice – Introduction to the FQS Special Issue "Qualitative Content Analysis I."', *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 20, 3 (2019), https://doi.org/10.17169/fqs-20.3.3393

אוכלוסיית המחקר

לוח 1: מאפייני רקע של המשתתפות במחקר

שם; מקום מגורים בילדות	גיל בזמן הריאיון (שנים)	מצב אישי	משלח יד	הארגון	סיווג הארגון (נשים או מעורב) ותחום הפעילות
איילת השחר סיידוף (להלן רק: איילת השחר); מושב בשפלה	47	גרושה, בזוגיות + 3	בעבר הקימה וניהלה עסקים במגזר הפרטי, עסקה במקצועות הבימה – במאית, מפיקה, תסריטאית. כיום עורכת דין	אימהות בחזית: תנועת אימהות ללוחמים שנוסדה באפריל 2023. התנועה פועלת לקידום שוויון בנטל האזרחי והביטחוני, תוך כדי מאבק לחקיקת חוק גיוס שוויוני	ארגון נשים. תחום הפעילות נשען על תפקיד שמיוחס מסורתית לנשים (אימהות ודאגה לביטחון הילדים)
איילת קציר; בסיס צבאי	55	נשואה + 3	בפנסייה. לשעבר מפקחת של משרד החינוך לגיל הרך	עיניים על הכנסת: תנועת שטח שנוסדה ב־2023. מקיימת מאהל מחאה מתמשך מול כנסת ישראל בדרישה לאחריות ציבורית, לשקיפות ולשינוי פרלמנטרי	ארגון מעורב. עוסק בתחום מחאה דמוקרטי כללי
כלנית שרון; תל אביב	35	רווקה	בוגרת מגמת בימוי בסמינר הקיבוצים. עבדה במקצועות הבימה והמשחק. חברה באנסמבל	החזית הוורודה: קולקטיב של אמניות ואנשי תאטרון שנוסד ב־2020. פועל לחיזוק הדמוקרטיה באמצעות מערך מחאה יצירתי, ובו מיצגים אמנותיים, מעגלי תופים ושימוש אקטיביסטי בצבע הוורוד	ארגון מעורב. עוסק בתחום מחאה כללי, אך משתמש שימוש חתרני בסמלים וברגשות שמיוחסים חברתית לנשים (הצבע הוורוד, רכות, ואמפתיה)

שם; מקום מגורים בילדות	גיל בזמן הריאיון (שנים)	מצב אישי	משלח יד	הארגון	סיווג הארגון (נשים או מעורב) ותחום הפעילות
מורן זר קצנשטיין; חולון	41	נשואה + 4	מייסדת בונות אלטרנטיבה, תפקידי ניהול בכירים בהיי־טק ושיווק	בונות אלטרנטיבה: קבוצת לחץ אקטיביסטית של נשים שנוסדה ב־2020. התנועה פועלת להבטחת ייצוג נשים, קידום שוויון מגדרי ומאבק באלימות, תוך כדי שימוש במיצגי מחאה חזותיים, כגון מיצג השפחות	ארגון נשים. עוסק בתחומים מובהקים של זכויות נשים ושוויון מגדרי
נאווה רוזוליו; ירושלים	37	רווקה	עורכת דין ורואת חשבון	משמרות הבושה ו'מרעידים': תנועות של מחאה ופעולה ישירה שנוסדו ב־2023. מתמקדות בהסטת המחאה מהמוקדים הכלליים אל עבר חיכוך ישיר עם נבחרי הציבור בכל רחבי הארץ	ארגון מעורב. עוסק בתחום מחאה דמוקרטי כללי (פעולה ישירה עם נבחרי ציבור)
שקמה ברסלר; מושב בצפון	44	נשואה + 5	פרופ', מדענית, פיזיקאית (חוקרת מאיץ חלקיקים)	ממייסדות מחאת הדגלים השחורים ב־2020. במחאת 2023 לא הייתה מזוהה ארגונית עם גוף אחד, אלא שימשה דמות הנהגה מרכזית וסמל למאבק הכללי נגד הרפורמה	ארגון מעורב. עוסק בתחום מחאה דמוקרטי כללי

ממצאים

מניתוח הראיונות עם העומדות בראש תנועת המחאה האזרחית חולצו שלוש תמות, ואלה מאירות היבטים שונים של פעלנותן במרחב הציבורי־פוליטי. התמה הראשונה – פוליטיקה של נוכחות, הכרה וייצוג – בוחנת את תפיסתן בנוגע לדגמים חלופיים של הנהגה ואת האתגרים הייחודיים במימושם. התמה השנייה – המאבק הפנים־ליברלי – חושפת את המתחים וההתמודדות עם דפוסים פטריארכליים בתוך מחנה המחאה עצמו. התמה השלישית – סקסיזם עוין ומיטיב – מתארת כיצד הסבו המנהיגות אסטרטגיות של דה־לגיטימציה למשאב פוליטי, תוך כדי הסבת מאפייניהן המגדריים לכלי רב־עוצמה.

תמה 1: פוליטיקה של נוכחות, הכרה וייצוג

תמה זו בוחנת כיצד מנהיגות המחאה מיישמות פוליטיקה של נוכחות לתביעת סמכות והשפעה. הממצאים חושפים דגם מנהיגות שמפרק את הדיכוטומיה המגדרית המסורתית ומציע תכונות, כגון יושרה, אמפתיה וחמלה כחלופה אסטרטגית לכוחנות. בו בזמן הניתוח מצביע על האופן שפעלנות משותפת משמשת כלי לשבירת חסמים והבניות חברתיות, אשר מונעים מנשים גישה לעמדות מפתח.

שקמה ברסלר האירה את החשיבות ואת הצורך בהנהגה מגוונת ומשלבת: 'יש יתרון במגוון. יש זוויות הסתכלות שונות, יש מנהיגות אינסטרומנטלית גם בגברים וגם בנשים, ויש מנהיגות ערכית שבאה מהלב, גם אצל גברים וגם אצל נשים'. בדבריה אלה היא שיקפה את העושר המתקיים בפוליטיקה של נוכחות, שאינה מדירה אוכלוסיות שונות, במקרה זה נשים. נוסף על כך, היא התייחסה לחשיבות שיש בייצוגים שונים בחברה הישראלית בכלל ולייצוג נשים בפרט: 'אני חושבת שככל שאת רואה יותר מגוון, יותר פרצופים ויותר שונות בין פרצוף לפרצוף... ובזה אנחנו צריכים עוד להשתפר... [ככל שבציבור] רואים דמויות שהם קרובות... יש לך מכנה משותף... אם את אישה זה ברור שעם נשים יש לך מכנה משותף... זה מחזק'.

ניתוח דבריה של שקמה מדגים את המעבר של הפוליטיקה של נוכחות מייצוג סמלי בלבד למשאב פוליטי פעיל ואסטרטגי. בראייתה, נראות של נשים במרחב הציבורי משמשת מנגנון פסיכולוגי וחברתי לביסוס אחווה רחבה. ההישענות על הזהות המגדרית מנוצלת כאן ככלי רציונלי להרחבת בסיס התמיכה הציבורי של המחאה, תוך כדי הסבת השונות המגדרית מנקודת תורפה פוטנציאלית למוקד של עוצמה פוליטית מגייסת.

כמו שקמה, נאווה הצביעה על היתרונות שיש בשילוב נשים בהנהגה: '[לנשים] פחות אגו, יותר יושרת דרך, יכולת להיות יותר חכמות ופחות צודקות, יותר שקולות, יותר אחראיות, יותר אמיצות. ברגע שיהיו יותר נשים בהנהגה, בתקשורת ובצבא... [יש] סיכוי שהמדינה תצא מהסחרור'. בדבריה היא מערערת על הדגם הרווח של המנהיגות הישראלית־ביטחונית, המאופיין לרוב בכוחנות ובאגו, ומציעה במקומו פרדיגמה שמבוססת על אתיקה של דאגה.[44]

44 Gilligan, *In a Different Voice*

היא מבצעת היפוך ערכי: תכונות שנחשבו היסטורית בשיח הפטריארכלי ביטויים של חולשה או רכות (כגון שקילות, יושרה ואחריות) מתורגמות בשיח שלה ליתרון אסטרטגי חיוני. שילובן של נשים במוקדי ההחלטות מוצג לא עוד כדרישה לשוויון מספרי אלא כפתרון מעשי וקריטי לשיקום החברה מסחרור.

איילת קציר הרחיבה את ההתייחסות לאגו: 'יש בסוף איזשהו עולם גברי, כי זה כוח וזה אגו... כל הזמן אותם גברים שמצהירים שהלוואי והיו יותר נשים בקבינט'. אם כן, אגו לדברי איילת קציר מאפיין מנהיגות של גברים יותר ממנהיגות של נשים. בהמשך דבריה היא קשרה את תכונת האגו להבניה מגדרית חברתית ושיתפה בחוויה שהדגימה זאת:

> ביום המעצר שלי כעסתי... אמרתי לכל הגברים [במאהל המחאה] אל תעשו בלאגן בכיכר, אל תחסמו, זה מוקדם מדי. לא יוצאים לקרב בלי להסתכל קדימה. זו כיכר קטנה ואני צריכה את התמונה עם 1,000 איש... שנותנת לגיטימציה... ואתם קלקלתם, עכשיו שמו אותנו מאחורי מחסומי לחץ, אנחנו כבר לא בכיכר [המרכזית]. אז [בדיעבד] הם אמרו: 'את צודקת, חבל שלא הקשבנו לך, לאישה היחידה בקבינט'.

ניתוח דבריה של איילת קציר חושף כיצד בעיניה המאבק למען נוכחות נשים מערער על מבני כוח מסורתיים שמזוהים עם מנהיגות של גברים. היא מאבחנת את תכונת האגו כמאפיין של הנהגה 'גברית' ומדגימה זאת באמצעות סיפור שהתברר בו כי התנהלות הנשים נכונה, ואילו גישת הגברים נכשלה. בכך היא לא רק מבקרת התנהגות גברים אלא מפרקת את ההבניה החברתית הסטראוטיפית אשר מעניקה עדיפות וסמכות לקולות של גברים. איילת קציר מציגה את עצמה כמנהיגה שמסוגלת לראות את התמונה הרחבה ומוכיחה כי סמכות אינה קשורה בהכרח למגדר או לסטטוס אלא ליכולת אסטרטגית. בדבריה היא הצביעה על כך שהמאבק על נוכחות נשים הוא מאבק על הגדרה מחדש של מנהיגות ראויה.

כלנית שרון, כמו קודמותיה, התייחסה לביניריות בין תכונות של נשים ושיח נשים לתכונות של גברים ושיח מאצ'ואיסטי:

> הרבה פעמים קוראים לנו 'הוורודות' ואני שומעת את זה כדבר מקטין. נראה לי בגלל הצבע הוורוד קל לאנשים לקרוא לנו ככה... 'החזית הוורודה' זה נחישות, אנחנו תמיד בפרונט... זו שאלה קבועה ששואלים אותנו: למה ורוד?.. זה צבע שהוא ילדי, שמסמל ילדיות, נשיות, רוך, חמלה, אופטימיות, תקווה. אנחנו רוצות לייצר מציאות כזו של... חזית של חוזק, נחישות ועוצמה וגם הכלה, אמפתיה ודאגה לאחר. נראה לי שזה מה שאומר להיות אישה או מה שאומר מהות נשית... ישראל שאני רוצה לחיות בה היא מדינה ליברלית שפועלת לא רק מכוח, שפועלת מעוצמות, מאהבה, ותקווה מחברת אותם יחד... [גבר ישראלי] שהוא ליברלי, פתוח, לא מאצ'ואיסטי, שהוא חזק ורך. זו החזית הוורודה. גם חזקה וגם רכה.

כלנית מערערת בדבריה על הדיכוטומיה המגדרית המסורתית ומציעה דגם הנהגה היברידי שמשלב עוצמה ורוך. הבחירה בצבע הוורוד היא מעשה חתרני: היא מפקיעה צבע שמזוהה

סטראוטיפית עם נשיות פסיבית וילדותיות, ועושה ממנו מיצג אסתטי־פוליטי של התנגדות 'רכה' ו'מושכת'. בכך הפוליטיקה של הנוכחות שלהן לא רק דורשת שוויון מספרי אלא מבקשת לעצב מחדש את השפה הפוליטית בישראל ולנקותה מסממנים של כוחנות מאצ'ואיסטית בלעדית.

איילת השחר הצביעה על תת־הייצוג של נשים בעמדות של השפעה בשל חוסר הרצון שלהן להיכנס לפוליטיקה: 'החוסר של נשים סביב שולחן מקבלי ההחלטות לא קשור רק לעובדה שלא בוחרים בהן, כי זה לא נכון'. גם שקמה התייחסה לתת־ייצוג של נשים במרחב הפוליטי־ציבורי: 'הן [נשים] הרבה פעמים בוחרות לא להיות במקומות האלה... פחות באופי, פחות במשהו [ונוסף על כך] יש מסלולים שנבנו בגלל שהיו שם גברים, הם נבנו בהתאמה לתפיסה גברית במציאות מסוימת'. ההסבר של שקמה משלב בין הבניה חברתית, מסלולי השפעה שנבנו לפי תפיסת הגברים ובין בחירה אישית של נשים שלא להשתתף במסלולים אלה. ביטוי לשילוב בין השניים היא הציגה מתוך עולמה האישי:

> כשהתלבטתי לגבי פוסט־דוק [דוקטורט] שאלתי את עצמי: 'האם בשביל ללכת למקצוע מסוים אני אקרע את המשפחה ואלך עכשיו שנתיים לחו"ל?... לפתוח מסלול לפרופסורה או ללכת עכשיו שנתיים לטרוף את הקלפים לכל הבית?' בסדרי עדיפויות היה ברור לי שלא... יכול להיות שזה כבר הבניה מגדרית, גבר חושב שיותר חשוב לבנות מסלול [קריירה].

דבריהן של איילת השחר ושקמה ממחישים כיצד הבניות חברתיות יוצרות מכשולים ייחודיים בפני נשים שמבקשות להתפתח מבחינה מקצועית ופוליטית. שקמה הציגה את הדילמה המגדרית המוּכרת: הבחירה בין מחויבות למשפחה ובין פיתוח קריירה, במקרה זה מסלול לפרופסורה. הציטוט חושף את האתגר של ייצוג והכרה של נשים[45] בכך שהן נאלצות להתמודד עם שאלות שגברים בדרך כלל אינם שואלים את עצמם (האם אקרע את המשפחה?). כך הבהירה שקמה כי המאבק על נוכחות נשים במרחב הפוליטי והאקדמי אינו רק עניין של הזדמנויות אלא מאבק בהנחות חברתיות מושרשות בנוגע לתפקידיהן של נשים, שמונעות מהן להגיע לעמדות השפעה.

מורן זך קצנשטיין הסבה את תשומת הלב ליכולת של נשים לפעול במרחב הציבורי: 'המובילות [בתנועה] חשבו שהן לא מתאימות... פתאום קיבלו את המקום ואת הדחיפה... אמרנו להן: "אתן מנהיגות. בדיוק אתן. אתן לא צריכות לעבור הכשרות"'. מורן אף העידה על עצמה שלא הוכשרה הכשרה מסודרת ומקדימה להנהגה: 'זה לא שמישהו אי פעם אמר לי את מנהיגה... אף פעם לא עברתי תכניות מנהיגות וקורסים של מנהיגות. אנחנו סוג של אקסלרטור [מאיץ] אקטיביסטי נשי, שכל אחת יכולה להביא רעיון ובעצם לקבל את התמיכה של הקבוצה'.

מורן הציעה דגם של מנהיגות שתלוי לא בהכשרות או באישורים חיצוניים אלא בצמיחה פנימית ובתמיכה הדדית. לדבריה, תנועת המחאה משמשת מאיץ שמעודד נשים לפעול

45 Hooks, *Feminist Theory*; Marisetty and Prasad, 'On the Side Effects of Mandatory Gender Diversity Laws'

ולקבל הכרה על בסיס רעיונותיהן ותרומתן בפועל, ולא על בסיס תארים או תפקידים רשמיים. בכך היא מראה כיצד נוכחות נשים במרחב הפוליטי אינה רק עניין של ייצוג אלא של יצירת מרחבים חדשים אשר מאפשרים לנשים להשיג הכרה ולפתח פעלנות שהיא תוצאה של הנוכחות והתמיכה ההדדית.

לסיכום, תמה זו ממחישה כי יישום פוליטיקה של נוכחות חורג מהשגת ייצוג מספרי בלבד.[46] באמצעות פעלנות משותפת[47] מנהיגות המחאה מפרקות מבני כוח דיכוטומיים, שוברות הבניות חברתיות מגבילות ומעצבות מחדש את תפיסת המנהיגות. הניתוח שלנו מראה כיצד הן משלבות אתיקה של דאגה[48] לא כביטוי של חולשה אלא ככלי פוליטי חוקי שדורש הכרה ביכולותיהן הייחודיות לחולל שינוי במרחב הציבורי ולבסס סדר עדיפויות חלופי.

תמה 2: 'גברים לבנים פריבילגיים, שמספרים לעצמם שהם ליברלים אבל הם שוביניסטים'

תמה זו חושפת את המאבק ה'כפול' שניהלו מנהיגות המחאה. פעילותן הפוליטית לא הוגבלה לעימות החיצוני מול הממשלה אלא דרשה התמודדות מתמדת עם חסמים פטריארכליים, הקטנה והתנשאות בתוך המחנה הליברלי עצמו. הממצאים מלמדים כיצד זיהו הנשים את האירועים המדירים, סירבו להידחק לשוליים והשתמשו בפעלנותן כדי לשרטט גבולות ברורים לסמכותן מול מנגנוני הכוח הפנימיים.

מורן חשפה את הדינמיקה הזאת ישירות. המאבק שלה אינו רק נגד הרפורמה אלא גם נגד המסגור הפטריארכלי של המחאה עצמה:

> דוגמה קלאסית לגברים לבנים פריבילגיים, שמספרים לעצמם שהם ליברלים אבל הם שוביניסטים, לא פחות מהצד הימני של המפה... את אלה עם הכיפות זה יותר קל לזהות, כביכול. האתגר של 'בונות' [התנועה בונות אלטרנטיבה] הוא כפול: אנחנו נלחמות על הערכים הליברליים והדמוקרטיים שלנו וגם נלחמות על ייצוג של נשים. יש הרבה גברים שמחשיבים את עצמם כליברלים. אבל לא רואים ערך, במאני טיים, לשים נשים מסביב לשולחן [ההחלטות]. גם אם עכשיו אנחנו נלחמות כדי להחליף את הממשלה הרעה הזאת, אנחנו צריכות לוודא שהיא לא מוחלפת פשוט על ידי גברים אחרים. אתה לא תשבץ [ברשימה] אישה אחת, ותגיד לי 'יש לי אישה'. זה בדיוק 'הדרדסית'... זה אתגר ל'בונות' שלא קיים בשאר ארגוני המחאה, ופה אנחנו כאילו פועלות כארגון נשים.

מדבריה של מורן עולה תפיסתה כי המאבק שלה כפול. דבריה מחדדים כי הארגון מכתיב את סגנון המאבק: בראש ארגוני מחאה מעורבים (לנשים וגברים) עומדים לא פעם גברים,

46 Phillips, *The Politics of Presence*; Idem and Asenbaum, 'The Politics of Presence Revisited'

47 Bandura, 'Exercise of Human Agency'

48 Gilligan, *In a Different Voice*

והם משתלטים על החזית, ואילו הארגון בונות אלטרנטיבה משמש ארגון נשים ייעודי. עובדה זו מאפשרת לארגון לשמש מרחב בטוח לפעילות (מאיץ אקטיביסטי), ובו בזמן מחייבת את המנהיגות לנהל מאבק חזיתי ויום־יומי עם אותם גברים שנהנים מזכויות יתר במטה המחאה הכללי והמעורב, כדי להבטיח את ייצוגן בשולחן המחליטים, ולא להישאר בגדר 'דרדסית' ייצוגית.[49] דבריה מחדדים את המאבק הכפול שהיא נאלצת לנהל: מאבק חיצוני נגד הממשלה לצד מאבק פנימי נגד המבנים הפטריארכליים בתוך המחנה שלה. בכך היא ממסגרת מחדש את המאבק של בונות אלטרנטיבה כחלק מהותי מליבת המחאה כולה.

איילת השחר חשפה חוסר נוחות מהשם של תנועתה – אימהות בחזית: 'אני לא עוברת לכולם חלק בגרון... [יש] גברים שרוצים לצמצם את הצעדים שלי... ביקשו 200 פעם חולצות של "אבות בחזית" והם קיבלו 200 פעם את ה"לא" הנחרץ... חמודים, שימו חולצה של אימהות בחזית!.. הם גם טוענים שאני הגבר־גבר של המחאה... לא יודעת אם זה מחמאה'.

ניתוח דבריה של איילת השחר ממחיש את המאבק על הגדרת גבולות המחאה. היא משתמשת בשם תנועתה – אימהות בחזית – כאמצעי הצהרתי שמטרתו לא רק להדגיש את הזהות והתפקיד הייחודי של נשים במחאה אלא גם לשמר אותם מפני ניסיונות של גברים לנכס אותם מחדש בשם אבות בחזית. סירובה הנחרץ לשנות את השם הוא מהלך פוליטי מודע שממצב את מאבק הנשים כמאבק נפרד וחשוב בפני עצמו, כזה שאינו יכול להיבלע בסיפר הכללי של הגברים. באמצעות תגובתה לגברים שביקשו חולצות 'אבות בחזית' – 'חמודים, שימו חולצה של אימהות בחזית!' – היא מאתגרת אותם להתגבר על חוסר הנוחות שלהם ולהכיר במנהיגותה. התבטאותם של הגברים כלפיה – 'הגבר־גבר של המחאה' – ממחישה כיצד הם מתקשים לתפוס את מנהיגותה במונחים 'נשיים' מסורתיים, ונאלצים להשתמש במונחים 'גבריים' כדי להכשירה. עם זאת, חשוב לציין כי התבטאות זו נובעת גם מבחירתה המודעת של איילת השחר לאמץ סגנון תקיף ולא מתפשר ('אני לא עוברת לכולם חלק בגרון'). היא מדגימה כיצד נשים מגוונות את שיטות הפעולה שלהן ומשתמשות לעתים ברטוריקה 'גברית' ואגרסיבית כדי לבסס את מעמדן ולשרוד בסביבה פוליטית נוקשה. אם כן, היא לא רק נאבקת נגד הממשלה אלא גם משרטטת גבולות חדשים.

נאווה מדגימה כיצד ביקורת מצד אישה על החלטות צבאיות תורגמה מיד להטלת ספק בהבנתה בנושאי אסטרטגיה וביטחון:

> בן כספית צייץ עליי: 'מה היא מבינה באסטרטגיה?' זה היה סביב דילמה ערכית של קצין בצה"ל שבחר לירות לתוך בית שהיו בו 14 בני ערובה... אני אמרתי שזה טשטוש

49 Medison Green, 'Brrr! It's Cold in the Fridge: The Treatment of Women in the Marvel Cinematic Universe' [Honors Program Theses, Rollins College], https://scholarship.rollins.edu/honors/209

של ערכי צה"ל וטשטוש של קדושת החיים וזה מדאיג ויכול להיות שזה קשור לרקע הפוליטי שלו... אז כספית צייץ עליי, מאיפה יש לי את החוצפה לדבר על אסטרטגיה. עכשיו, לא בטוח שאם הייתי גבר הוא היה מצייץ את אותו דבר... הרבה נטפלו לזה... מתן כהנא כתב עליי: 'אנשים כאלה לא יכולים להיות חלק מההנהגה ביום שאחרי'. הוא אשכרה חושש שאני אהיה בהנהגה אז הוא אומר היא לא יכולה להיות [בה].

בהמשך לדבריה של איילת השחר הציטוט של נאווה הוא דוגמה מובהקת לפרקטיקות של הדרת נשים מהשיח הביטחוני. במקום להתמודד עם טיעוניה הפוליטיים, המתנגדים לה מסיטים את הדיון לשאלה של לגיטימציה מגדרית כשהם שואלים 'מה היא מבינה באסטרטגיה?' מתקפה זו מערערת על סמכותה ועל מומחיותה רק בשל היותה אישה, ובכך מנסה לבטל את קולה. ההתקפה על נאווה אינה רק על עמדתה אלא על זכותה הבסיסית לדבר בנושא בכלל. במאבק על השפעה במרחב המחאה נאווה מראה כיצד נשים מודרות מדיון בסוגיות ביטחוניות שנחשבות מסורתית 'גבריות'. הציטוט ממחיש כיצד התקפות אלו נועדו לשלול את מקומה העתידי בהנהגה, ובאמצעותו היא חושפת את מנגנון ההדרה וממצבת את עצמה כמי שנלחמת למען זכותה לדבר ולפעול במרחב הביטחוני־פוליטי. איילת קציר סיפרה על התנגדותה לניסיונות ההשתלטות של גברים בעלי רקע צבאי בכיר על המחאה:

יש לא מעט תתי־אלופים, גנרלים בוגרי מחאות שנכנסים למאהל [ואומרים]: 'אתם לא יודעים לעשות מחאה... זה לא מאהל מחאה'. מסתכלת עליהם ואומרת: 'אני לא רואה את המאה לוחמים זועמים שהבאת מהבית'. וזה פתאום מכניס [אותם] לפרופורציות... היה גם טייס שזרקתי מהמאהל. אמרתי לו: 'הדיבור שלך מאוד מנמיך, אני מבקשת שלא תבוא לפה יותר. זו לא מחאה לטעמך, תמצא מחאה אחרת, תקים לעצמך מחאה משלך, מה אתה רוצה? כאילו אתה הבאת אנשים? אתה הבאת משהו חכם שאני יכולה לעבוד אתו?'.

גם עדותה של איילת קציר ממחישה את המאבק על סמכות ומנהיגות בתוך המחאה. היא מתמודדת עם גברים בעלי רקע צבאי בכיר שמגיעים עם תפיסות על היירכיות של כוח וטוענים לבעלות על המחאה. הם מנסים להציג את עצמם כבעלי מומחיות בלעדית, וכך לערער על יכולותיה כמנהיגה. תגובתה הנחרצת חושפת את ההתמודדות שהיא נדרשת לה על מי יקבע את הכללים והסמכות במרחב המחאה. במקום לקבל את סמכותם, היא מתעמתת ישירות. מעניין לראות כי להבדיל ממנהיגות אחרות שהשתמשו בשפת החמלה והרוך (דוגמת החזית הוורודה), איילת קציר מאמצת במודע רטוריקה תקיפה, פיקודית ו'גברית' כדי לערער על מעמדם במונחים שלהם עצמם. היא מציבה לפניהם דרישות מעשיות ('הבאת אנשים?' 'הבאת משהו חכם?'), ובכך מראה כי סמכות אמתית נובעת לא מדרגות צבאיות אלא מעשייה בפועל. שונות זו בין דגמי המנהיגות מדגימה הלכה למעשה את ריבוי קולות נשים ואת הגישה הקונסטרוקטיביסטית: השפה ודרכי הפעולה שנשים בוחרות להשתמש בהן מושפעות מההצטלבויות של זהותן (לדוגמה הרקע של קציר,

שהעידה על עצמה כי גדלה בבסיס צבאי), ואינן נגזרות בהכרח ממהות 'נשית' אחידה ועדינה.

דבריה של כלנית האירו היבט נוסף של ההדרה המגדרית: הנטייה לצמצם את תפקידן של נשים במחאה לממד הקישוט או הבידור. במקרה שלה נעשה הצמצום מתוך שימוש בשם תנועתה – החזית הוורודה:

> בהרבה מובנים אנשים חושבים שלהיות 'ורודה' זה לתופף... היו מתקשרים אלינו ואומרים: 'אפשר איזה כמה ורודות להפגנה?'.. כאילו [אנחנו] מעודדות או כמו שיש באילת צוות הווי ובידור... נראה לי שברמת הפשט נוטים להתייחס אלינו לא מספיק ברצינות. לקח זמן לאנשים להבין שֶׁ – וי אר היר טו סטאי [אנחנו פה כדי להישאר]. אנחנו גם יותר ותיקות ויותר מבינות וקוראות את השטח. זה לקח זמן להנכיח את זה שלמילה שלנו יש לה משמעות ושאנחנו יודעות מה אנחנו אומרות. וזה עדיין און גואינג [תהליך]... עדיין זה מאבקים... מאז שאני דיפ [עמוק] בתוך המאבק, אני מרגישה... שמתייחסים לנשים אחרת ושהמקום שלנו עדיין לא שווה.

כלנית חושפת כיצד גורמים במחנה שלה מנצלים את זהותה החזותית של החזית הוורודה כדי לתייג את החברות בה בהקטנה בתור צוות הווי ובידור. זהו מנגנון של סקסיזם מיטיב, שפעילותן של נשים מתקבלת בו בברכה רק כל עוד היא נחשבת קישוטית, רגשנית ולא מאיימת על שרשרת הפיקוד. תגובתה של כלנית – הדגשת הוותק, הידע והיכולת המקצועית 'לקרוא את השטח' – היא תהליך עיקש של 'הנכחה' פוליטית. מאבקן הפנימי בתוך המחנה הליברלי נועד להפקיע את נוכחותן מהמשבצת הקישוטית שיועדה להן ולתבוע הכרה מלאה במומחיותן ככוח אסטרטגי שווה זכויות.

ממצאים אלה מדגימים את המורכבות של המאבק הכפול שנשים מנהלות בזירה האזרחית. המנהיגות לא הסתפקו בבלימת מהלכי הממשלה אלא נאלצו בו בזמן לעקור דפוסים פטריארכליים סמויים בתוך מחנה המחאה הליברלי עצמו.[50] הפעלנות המשבשת שלהן[51] אפשרה להן להדוף ניסיונות פטרוניים לתייגן כצוות הווי ובידור או כעוד מגזר. בכך הן הפקיעו את קולן מהמשבצות הקישוטיות ותבעו שותפות מלאה בהתוויית האסטרטגיה הפוליטית, תוך כדי קריאת תיגר במעש על השליטה המסורתית של הגברים.[52]

תמה 3: סקסיזם עוין ומיטיב: ניסיון לדה־לגיטימציה

תמה זו מתמקדת באופן שהתמודדו המנהיגות עם מנגנוני הדיכוי הדואליים של הסקסיזם הדו־ערכי.[53] הראיונות חושפים מתקפה משולבת: מצד אחד סקסיזם עוין ובוטה שנועד

50 Aaldering and van Der Pas, 'Political Leadership in the Media'

51 Butler, *Notes Toward a Performative Theory*

52 Phillips and Asenbaum, 'The Politics of Presence Revisited'

53 Glick and Fiske, 'Hostile and Benevolent Sexism'

להענישן על צבירת עוצמה פוליטית, ומצד אחר סקסיזם מיטיב ופטרוני שביקש לצמצם את הישגיהן להכוונה של גברים. הממצאים מראים כיצד סירבו המנהיגות להיכנע למתקפות אלו, ותחת זאת רתמו אותן להעצמת מסריהן ולביסוס הלגיטימציה שלהן. המנהיגות תיארו אירועים שונים שגברים ניסו בהם לערער על מנהיגותן בדרכים שונות. כל אחת מהן סיפרה על התמודדותה ועל המשאבים שעמדו לרשותה.

איילת השחר תיארה כיצד בתחילת הדרך, עם הקמת התנועה, התמודדה עם ניסיונות להצר את צעדיה:

> יום־יומיים אחרי שהקמתי את 'אימהות בחזית'... הייתה לי שיחה בה נאמר: 'אם את לא [חלק מאתנו] אז את לא יכולה'... מצא למי להגיד! לא הגעתי עד הלום בשביל שאיזה גבר שאני לא מכירה יחליט עבורי מה אני, ומה אני אומרת. הם רצו להשפיע על המסרים שלנו... אני נאמתי כמעט על כל במה במדינת ישראל.

איילת השחר התמודדה עם צעד כוחני שנועד למנוע ממנה את הקמת התנועה, להגביל את עצמאותה ולמנוע תחרות אפשרית. היא לא נרתעה, ובעזרת פעילות נחושה ואמונה ביכולותיה ובעוצמת המסרים של התנועה המשיכה בדרכה. אלה משמשים לה משאבים חשובים, ואותם היא רותמת כדי למצב את עצמה כעומדת בראש תנועה אזרחית חוקית וחשובה במרחב הציבורי ולמען הצלחתה.

נאווה סיפרה על שני מקרים שהיא חוותה תקיפה ישירה אשר התמקדה במגדר שלה. האירוע הראשון התייחס לריאיון שקיימה בערוץ 14 ולתגובות לאחריו:

> הם [התומכים בממשלה] נטפלים לכל איום. אני חושבת שינון [מגל] ספציפית מתעסק בי יותר מכולם... כשופר של הממשלה... ראיתי שהוא הפיץ עליי סרטון... הוא לא יודע איך להתמודד עם כוח נשי, אז הפתרון שלו זה... עקיצות מיניות, או טיזינג שהוא לא נעים... התראיינתי אצלו והוא אמר: 'מגיע לך שיטרידו אותך, אולי אני אפיץ את המספר שלך כדי שגם אותך יטרידו, כדי שגם את תחווי את מה שאת עושה לנבחרי הציבור שלנו'... מיד אחרי השידור הופץ הטלפון שלי לחצי מיליון עוקבים... הגשתי נגדו צו הטרדה מאיימת, ששם מופיעה הכתובת שלי, והפלא ופלא יום אחר כך הגיעו 'אם תרצו' והפגינו מול הבית שלי, עשו לי השכמה עם צופרי אוויר ועם תופים.

התנהגותו הפוגענית של איש התקשורת כלפי נאווה, ובכלל זה חשיפת מספר הטלפון שלה והתבטאויותיו הפומביות, הייתה עלולה ליצור תקדים מסוכן ולעודד אחרים לחשוב שמותר לחצות גבולות אתיים ולפגוע באנשים. יתרה מזו, במקרה שתואר אחרי כן נעשה ניסיון להכפיש את שמה הטוב של נאווה תוך כדי רמיזות פוגעניות בנוגע להתנהלותה האישית:

> היה מישהו שעשה לי פרנק [מתיחה]... כתב בשמי שאלה בפורום רפואי: שיש לי זיבה, מחלת מין, ולכמה בחורים אחורה אני צריכה להודיע. כמובן שזה לא אני, זה פייק. צולם המסך ופורסם [ולפיכך] אני חווה על בסיס יומי, שעתי... הטרדה מינית:

> הם לא מפסיקים לקרוא לי 'זיוה', 'רוזיבה' [הֶלחם של 'רוזיליו' ו'זיבה']... זה הפך אותי לכאילו מופקרת.

בדבריה של נאווה ניכר כי הביקורת שנמתחה עליה הייתה בוטה במיוחד וחרגה מגבולות השיח הענייני. ניתוח דבריה של נאווה מנקודת מבט של סקסיזם עוין חושף כיצד התקפות אישיות ומגדריות משמשות כלי פוליטי לדה־לגיטימציה של מנהיגות של נשים, במקום להתמודד עם טיעוניה הפוליטיים. התקיפה נגדה התמקדה בפרקטיקות אלימות כמו הטלת דה־לגיטימציה דרך מיניות (השמצות על מחלת מין וכינויים כמו 'זיוה'), חשיפת פרטיה האישיים ועשיית המרחב הציבורי מרחב מאיים. תוקפנות זו נועדה להשפיל, להשתיק ולנטרל את השפעתה הציבורית, מתוך תפיסה שהיא חרגה מהתפקיד המגדרי המצופה ממנה.

עם זאת, נאווה, כמו איילת השחר, מצביעה על הכוחות הפנימיים המסייעים לה להתמודד עם ביקורת נוקבת שנמתחת עליה, בייחוד על רקע היותה אישה מנהיגה: 'אצלי זה באמת התחיל מתוך חובה פנימית לעשות, מתוך איזשהו אינסטינקט, אפילו רפלקס'. נאווה מצהירה שהיא לא נכנעה ללחץ והתמודדה עם האיומים מתוך 'חובה פנימית', ובכך הדגימה פעלנות – היכולת לפעול בכוונה גם במגבלות וקשיים. היא עשתה מן התקיפה נגדה נושא ראוי לדיון ציבורי, ובכך חשפה את הכלים הבוטים והאלימים המשמשים לניסיון להשתיק נשים במרחב הציבורי.

כהדגמה נוספת לדפוסי ההדרה והקטנה של נשים בעלות יכולות מקצועיות ואישיות מוכחות, איילת קציר סיפרה על חוויה שמדגימה סקסיזם מיטיב, ובה זכתה להכרה רק לאחר שקיבלה 'הכשר' של גבר, תוך כדי התעלמות מהישגיה ומהרקע שלה בניהול:

> הייתה לי פגישה והוא [אחד ממנהיגי המחאה] אמר לי: 'את כוכב נולד שלנו. איך גילינו אותך? את כוכב נולד'... אמרתי לו: 'תקשיב לי! אתה חתיכת חצוף! אתה בחור בן 36 ואני בת 54. אתה לא גילית אותי, אתה פשוט נהנה מהכישורים ומהיכולת שהבאתי לתוך המפעלים האלה. אתה לא גילית אותי!'.

התקרית שתיארה קציר מדגימה במובהק את האופן שסקסיזם מיטיב פועל כמנגנון משמעת סמוי. הכתרתה כ'תגלית' נועדה לכאורה להחמיא, אך בפועל מוחקת עשורים של מומחיות וניסיון מקצועי. מנגנון פטרוני זה משעתק מדרג שהצלחת האישה מותנית בו באישור וב'גילוי' של גבר. העימות הישיר של קציר עם בכיר המחאה היא מעשה של פעלנות התנגדותית – היא חושפת את מנגנון ההקטנה, מסרבת לאמץ את הסיפר הפסיבי שיועד לה ותובעת מחדש את בעלותה הבלעדית על ההון הפוליטי והארגוני שצברה. ביטוי נוסף וסמוי של סקסיזם מיטיב שעלה מהראיונות קשור לניסיונות פטרוניים להרחיק נשים ממוקדי החיכוך וההנהגה, לעתים במעטה לא מודע של 'ג'נטלמניות' או חלוקת תפקידים שמרנית. מורן תיארה את הדינמיקה הבעייתית שנוצרת בקבוצות מחאה מעורבות: 'בהרבה מאוד מקומות הרגשתי... ברגע שזו קבוצה מעורבת של גברים ונשים, איך שהוא הגברים לקחו את ההובלה, השתלטו על ההובלה, או שהנשים עושות את

כל העבודה ובסוף הגברים הם בפרונט'. דבריה של מורן מצביעים על חלוקת תפקידים מגדרית מסורתית שמועברת אל תוך מרחב המחאה. הגברים, הנחשבים חברתית 'מגינים' ו'לוחמים', תופסים את חזית הבימה ואת מוקדי החיכוך, ואילו הנשים נדחקות (או מורחקות 'להגנתן') אל העורף הלוגיסטי, הארגוני וה'בטוח' יותר. פרקטיקה זו, גם אם היא נובעת לעתים מרצון 'אבירי' כביכול לגונן על נשים או לשאת באחריות לעימות הישיר, היא מנגנון קלאסי של סקסיזם מיטיב: היא מקבעת את מעמדן של נשים כ'כוח עזר' לא נראה שמופקד על עבודת התחזוקה השקופה ומונעת מהן גישה למוקדי ההשפעה, ההכרה וההנהגה הפוליטית.

כלנית הצביעה על פער בין סגנונות מנהיגות מגדריים בהנהגת המחאה:

> ההסתכלות [של גברים] גם קצת דיכוטומית על המציאות. הרבה גברים ש'מובילים' [מסמנת מירכאות] יצא לנו לשבת אתם בישיבות והם באיזושהי תחושה שהמילה שלי חשובה או היא חשובה יותר. לי אין את הצורך הזה... אני אומרת מה שאני חושבת, ואני משתדלת בדרך כלל להשאיר מקום לתמונה מורכבת ולשינוי דעה ולמשהו יותר עגול... בשיח הגברי הרבה פעמים יש סימני קריאה שצריך לשבור וזה קשה. זה קשה לגרום למישהו שחושב שהוא צודק לחשוב שאת צודקת... זה איזה משהו כזה מאוד פטרוני. אפילו לא בכוונה, אני חושבת שהם רובם חושבים שהם אנשים מאוד פתוחים ומקבלים ואוהבים... אבל הם רגילים להיות הבוס.

מנקודת מבטה של כלנית, התנהגות הגברים נובעת לא מעוינות מכוונת אלא מתוך דפוסי התנהגות שהשתרשו במשך שנים. היא רואה בגישה הדיכוטומית וב'סימני הקריאה' שלהם ביטוי של סקסיזם מיטיב, שכן הם 'רגילים להיות הבוס', ולכן בטוחים לא במודע שדעתם חשובה יותר. היא מכנה התנהגות זו 'מאוד פטרונית' ומסבירה כי היא מכשילה את הדיאלוג ומקשה את הקבלה של דעות שונות. בכך היא מדגימה כיצד סקסיזם זה פועל לשמר יחסי כוח קיימים, גם כאשר הכוונה כביכול חיובית. היא מבהירה כי להבדיל מסקסיזם עוין וגלוי, סקסיזם מיטיב מוסווה ב'פתיחות ואהבה', אך בפועל הוא מפחית מערכן המקצועי של נשים.

מדבריה של מורן עולה ניסיון נוסף להתמודד עם הדה־לגיטימציה של נשים במרחב פוליטי ועם הצורך לקדם סדר יום חברתי חלופי שמתחשב בנשים: 'במטה המאבק הסבירו לי, שאני צריכה להבין, שזה לא רק [מאבק] נשים, יש גם מילואימניקים, אז עוד לא היה 'אחים לנשק', יש הייטקיסטים, יש רופאים... אני ניסיתי להסביר להם שאנחנו חמישים-חמישים ואחת אחוזים מהאוכלוסייה – אנחנו לא עוד סקטור במאבק'.

עדותה של מורן ממחישה כיצד המאבק הפנים־ליברלי מתנהל גם סביב יוקרה שנוגעת למדרג ולסדר עדיפויות של המאבק. הניסיון מצד מטה המחאה לקטלג את מאבק הנשים כסוגיה 'מגזרית' (לצד היי־טקיסטים או רופאים) הוא ביטוי של סקסיזם מיטיב שנועד לדחוק אותן לשולי סדר היום ולשמר את הדומיננטיות של קבוצות הכוח המסורתיות. השימוש של מורן בנתונים דמוגרפיים ('חמישים ואחת אחוזים') אינו רק מהלך רטורי, אלא טקטיקה אנליטית שמפקיעה את זכויות הנשים ממשבצת 'האינטרס הצר' וממקמת אותן

כעמוד התווך של הדמוקרטיה עצמה. בכך הפעלנות שלה ממירה את הניסיון למזער את כוחן להוכחת הכרחיות הנהגתן. ולסיום, שקמה הסבירה מדוע לדעתה הנתונים האישיים שלה היו עבורה יתרון מול 'מכונת הרעל' – התעמולה של המתנגדים למחאה – ומדוע נבחרה להיות בקדמת הבימה והפנים של המחאה:

> זה התלבש טוב על הדמות שאני: אישה, מהצפון, בת ארבעים, חמש בנות, פיזיקאית. זה משהו שהוא קשה יותר למכונת הרעל להתלבש עליו, והציבור יכול להזדהות... יש כאן קומבינציה של בגרות, יכולת, אבל גם של כל המעטפת שנבנתה מסביב בצורה יעילה ונכונה... זה בא ביחד עם עשייה, ולא רק... אני עשיתי ועל הדרך גם הייתי הדברים האלה. זו לא הייתה המהות, באתי על הרקע של העשייה אבל התוספת משלימה סיפור שהוא סיפור שהוא מחזיק.

ניתוח דבריה של שקמה חושף תובנה מורכבת על האופן שמנהיגות נשים פועלת בזירה הציבורית. שקמה מסבירה כיצד מאפייניה האישיים – אישה, אם לחמש, מדענית מהפריפריה – יצרו מעטפת הגנה אסטרטגית מפני התקפות של סקסיזם עוין. דמותה הציבורית ענתה על סטראוטיפים חברתיים חיוביים של סקסיזם מיטיב, שלפיהם מצפים מנשים להיות אימהות, מסורות ומוכשרות, ולכן הקשתה על מתנגדיה לתקוף אותה בבוטות. היא הפעילה פעלנות בכך שהשתמשה בזהותה המורכבת בתור כלי אסטרטגי: היא התייחסה למאפיינים אלו לא בתור חסמים אלא בתור משאב שנתן לה לגיטימציה ואִפשר לציבור רחב להזדהות אתה. היא הבהירה כי זהותה לא הייתה המהות של פעילותה, אלא 'תוספת' שהעניקה למאבקה 'סיפור שמחזיק'. בכך היא הדגימה כיצד מנהיגות של נשים יכולה לנווט בין הציפיות הסקסיסטיות למטרותיה הפוליטיות ולהשתמש בזהות המנהיגה כדי להשיג את מטרותיה.

סיכומה של תמה זו מאיר את המעבר של מנהיגות המחאה מפסיביות לפעלנות אסטרטגית ומתנגדת.[54] מול מנגנוני הדיכוי הדואליים של סקסיזם עוין ומיטיב[55] סירבו המנהיגות לאמץ עמדת קורבן. במקום זאת, הן רתמו במודע נתונים דמוגרפיים, מומחיות מקצועית וזהות אימהית כדי לפרק את ניסיונות הדה־לגיטימציה וההדרה. הממצאים מוכיחים כיצד יישום פרואקטיבי של זהותן המגדרית השתנה מנקודת תורפה לנשק פוליטי אפקטיבי[56] ואִפשר להן לעצב מחדש את יחסי הכוח ולבסס הכרה לא מעורערת בהנהגת ההתנגדות האזרחית.

דיון ומסקנות

במחקר שלפנינו ביקשנו לבחון את מרחב המחאה האזרחית־פוליטית על הרפורמה המשפטית, תוך כדי התמקדות בדינמיקה של כוח, פעלנות ומגדר. חשפנו את המתחים, את

54 Mahmood, 'Feminist Theory'
55 Glick and Fiske, 'Hostile and Benevolent Sexism'
56 Butler, *Notes Toward a Performative Theory*

החסמים ואת הדיאלוגים המתקיימים בין השיח הליברלי ובין המציאות המגדרית במרחב האזרחי, תוך כדי בחינת האופנים שנשים מפרשות שינוי חברתי, מקדמות אותו ופועלות בתור סוכנות שלו.

המחקר עשוי לתרום להבנת המנהיגות הנשית בזירת המחאה. הוא משלב בין ניתוח סיפרים אישיים ובין הכוח בפעלנות אישית ומשותפת של נשים למען יצירת שינוי חברתי ופוליטי. החידוש המרכזי טמון בהתמקדות בכפילות האתגר שנשים מתמודדות עמו, הן מול ביקורת ציבורית הן מול מבנים חברתיים פטריארכליים בתוך מחנה המחאה. בכך אנו מציעות נקודת מבט נוספת על תרומתן הייחודית של נשים לרצף המאבקים הציבוריים ועל הצורך בשינוי מבני ותודעתי לקידום שוויון מגדרי בר־קיימה.

אנו חושפות את הקשר המובהק בין הבניות חברתיות לתת־ייצוג נשים במרחב הציבורי.[57] הדילמות שהציגו המרואיינות, כמו הבחירה להיכנס לזירה הציבורית, אינן בחירות אישיות בלבד אלא תוצר של מערכת חברתית אשר מִבְנה את מסלולי ההצלחה לפי תפיסת גברים. ממצאים אלה מעגנים את הדיון בתובנות גלובליות אשר מעידות כי תת־ייצוג נובע לא רק מהדרה מכוונת אלא מתבניות חברתיות שמוטמעות עמוק ומעצבות את מסלול חייהן של נשים, ובכך משמשות מכשול בפני הגעתן לעמדות השפעה.[58] בהקשר זה, פעלנות הנשים במחאת 2023 היא בלתי נפרדת ממסורת ישראלית רחבה בפוליטיקה ובמחקר.[59] רצף היסטורי זה מדגיש כיצד מילאו נשים תפקידי מפתח בהנהגת תנועות חוץ־פרלמנטריות דוגמת נשים בשחור[60] וארבע אימהות,[61] וכיצד שימשה נוכחותן כלי ליצירת לגיטימציה ציבורית וערעור על מבני כוח ממסדיים. בחינה זו מעידה כי המנהיגות במחאה ממנפות את זהותן המגדרית לא רק כסמל אלא כמשאב אסטרטגי אשר מרחיב את טווח האפשרויות הפוליטיות ומאפשר להן לחולל שינוי.[62] הדבר מציב את מאבקיהן של נשים אלה על ייצוג, הכרה וסמכות, גם בתוך המחנה הליברלי עצמו, כחלק מההתמודדות המערכתית הרחבה יותר עם הבניות חברתיות שמגבילות את התקדמותן של נשים בעמדות השפעה.[63]

ממצאי המחקר חושפים תמונה מורכבת של התמודדות נשים בזירת המחאה בישראל, המציגה מאבק כפול: הן נאבקו על שינוי חברתי חיצוני מול הממשלה, ובו בזמן התעמתו

57 Phillips and Asenbaum, 'The Politics of Presence Revisited'

58 Hooks, *Feminist Theory*; Marisetty and Prasad, 'On the Side Effects of Mandatory Gender Diversity Laws'

59 ספרן וזק"ש, 'לא יכולנו לעשות אחרת'.

60 אורנה ששון־לוי ותמר רפופורט, 'גוף, אידיאולוגיה ומגדר בתנועות חברתיות', **מגמות**, 4 (2002), עמ' 489-513.

61 מדפיס־בן דור, **אמא יצאתי מלבנון!**.

62 Pnina Werbner, 'Political Motherhood and the Feminization of Citizenship: Women's Activisms and the Transformation of the Public Sphere', in: Idem and Nira Yuval-Davis (eds.), *Women, Citizenship and Difference*, Zed Books, Chicago 1999, pp. 221-245

63 Marisetty and Prasad, 'On the Side Effects of Mandatory Gender Diversity Laws'

עם דפוסים פטריארכליים פנימיים שהיו מושרשים[64] בתוך המחנה הליברלי עצמו. התמודדות זו חושפת כי גם במרחבים פוליטיים שמכריזים על ערכים ליברליים של שוויון נשים עלולות להיאבק על הכרה בהן ובסמכותן, ולעתים אף נתקלות בהקטנה ובדחייה מצד עמיתיהן הגברים. מצב זה ממחיש כי מאבקים חברתיים מתרחשים לא רק בין קבוצות מנוגדות (כגון מול הממשלה) אלא גם בתוך קבוצות בעלות מטרות משותפות, כאשר הפעילים נאבקים בינם לבין עצמם על חלוקת הכוח, ההשפעה וההכרה.[65]

בחינה מעמיקה של פעלנות הנשים שבאה לידי ביטוי במחאת 2023 חושפת תמונה מורכבת שחורגת מהתפיסה המונוגנית של פעולה כללית. ניתוח הסיפרים של המנהיגות מדגים כיצד פעלנות זו אינה מהלך אחיד אלא מכלול מגוון של אסטרטגיות שפותחו בתגובה לאתגרים המגדריים השונים שאתגרו כל אחת מהן. השונות בדרכי הפעולה מאירה את הרצף הטקטי שנשים אלה תבעו בו את מקומן בפוליטיקה של נוכחות.[66] נקודת המבט האינטרסקציונלית מסבירה מדוע באה לידי ביטוי פעלנות זו בדרכים כה רבות ומגוונות: כל מנהיגה ניווטה באמצעות שילוב ייחודי של משאבים מגדריים, אישיים וביוגרפיים. כך לדוגמה כמה מהמנהיגות (כמו כלנית שרון) אימצו במודע שפה של רוך ו'התנגדות ורודה', ואילו מנהיגות אחרות (כמו איילת קציר ואיילת השחר סיידוף) בחרו לאמץ רטוריקה תקיפה, פיקודית ו'גברית' יותר כדי לערער על סמכות של גברים במונחים שלהם. גיוון זה מוכיח כי קולות של נשים במחאה אינם אחידים אלא נגזרים מהצטלבויות זהות שונות אשר מאפשרות להן לפתח מבחר עשיר של מנגנוני התנגדות.

מנהיגות המחאה בישראל התמודדו בתוך המחאה עם ביטויים של סקסיזם דו־ערכי.[67] החלק העוין של הסקסיזם בא לידי ביטוי במקרי ניכוס והקטנה,[68] ואילו החלק המיטיב שלו התבטא בעקיפין ובעדינות. הדבר מצביע על פער בין האידאלים המוצהרים להתנהלות בפועל. תיאורי המנהיגות משקפים את הקושי של נשים להשיג הכרה במרחבים שמוגדרים לעתים קרובות על פי תפיסות 'גבריות' של כוח וסמכות. עם זאת, הן מתמודדות עם הניסיונות הללו ואף יכולות להם בזכות עמידות, יכולת הסתגלות גבוהה, רגישות חברתית, הצבת גבולות ופיתוח קולות ייחודיים ועוצמתיים.[69]

64 Aaldering and van Der Pas, 'Political Leadership in the Media'

65 Ibid.

66 Phillips, *The Politics of Presence*; Idem and Asenbaum, 'The Politics of Presence Revisited'

67 Glick and Fiske, 'Hostile and Benevolent Sexism'

68 Tabassum and Nayak, 'Gender Stereotypes and their Impact'; Sigal Oppenhaim-Shachar, 'Developing Leadership Acts: A Way to Reclaim Power which Can Harness Actions and Resources', in: Victoria Showunmi, Pontso Moorosi, Charol Shakeshaft, and Izhar Oplatka (eds.), *Bloomsbury Handbook of Gender and Educational Leadership*, Bloomsbury Publishing, London 2022, pp. 127-138, https://doi.org/10.5040/9781350173187.0020

69 Esra Ozdenerol, Rebecca Michelle Bingham-Byrne, and Jacob Seboly, 'Female Leadership during COVID-19: The Effectiveness of Diverse Approaches towards

עם זאת, חשוב לציין כי הממצאים העולים ממחקר זה נשענים על הסיפרים של המנהיגות: ההתמודדות עם דפוסים פטריארכליים ומיני סקסיזם מיטיב שהיו מושרשים בתוך המחנה הליברלי עצמו. לפיכך ההבחנות האלה מתמקדות בהישג של פעלנות פנים־מחאתית. אף שהתמודדו המנהיגות גם עם סקסיזם עוין בוטה מצד המחנה הנגדי, כמו במקרה של נאווה רוזוליו, בחנו בעיקר את תגובתן ואת והפרשנות שניתנה להתמודדות זו בתוך השיח הליברלי. חוקרים עתידיים יידרשו לבחון בשיטתיות אם וכיצד השתמשו המנהיגות בטקטיקות שונות בהתמודדותן עם המערכת הפוליטית ועם המחנה הנגדי הכללי, מלבד אסטרטגיות של ניצול הזהות המגדרית שנמצאו יעילות בהקשר הפנים־ליברלי.

הממצאים מעידים כי המנהיגות פעלו למסגר מחדש את מונחי המנהיגות והכוח.[70] המרואיינות תיארו בדבריהן דגם מנהיגות חלופי, של הנהגה שקולה ואחראית, שאינו מתבסס על האגו או על שיח צבאני מסורתי, אלא משלב תכונות שמיוחסות לנשים, כגון אמפתיה, יושרה והכלה, עם תכונות של כוח ונחישות. הן משרטטות גבולות ומפתחות קולות ייחודיים ועוצמתיים, ובכך מנסות לערער על הדיכוטומיה המגדרית ומדגימות כי מנהיגות יעילה יכולה לצמוח מתוך שילוב של מאפיינים שונים.

המסקנה המרכזית ממחקר זה היא כי למרות האתגרים הכפולים שעמדו בפני נשים בעמדות הנהגה בזירה הממסדית ובזירה הפנים־ליברלית, הן הצליחו למנף את זהותן ואת פעלנותן המשותפת כדי לפרק מבני כוח פטריארכליים. אנו חושפות כיצד פוליטיקה של נוכחות שחורגת מייצוג סמלי משמשת עבור נשים כלי אסטרטגי אשר מאפשר להן לעצב מחדש את השיח האזרחי ולבסס חלופות קהילתיות ומכילות לסגנון ההנהגה הדיכוטומי והכוחני.[71] בעצם נוכחותן המשבשת והאסרטיבית, מנהיגות אלו לא רק מנהלות מאבק הגנתי על שימור הדמוקרטיה הישראלית אלא הן תובעות ממנה לראשונה לממש את הבטחתה הליברלית והשוויונית במלואה ומסמנות את הדרך לשינוי פוליטי עמוק, ובכך תורמות להשגת שוויון מגדרי ושינוי חברתי־פוליטי רחב.

על אודות המחברות

ד"ר מיכל הייישריק היא סוציולוגית, מרצה בכירה וראש החוג למדעי החברה ואזרחות במכללה האקדמית בית ברל, וכן חוקרת במרכז לחיים משותפים וביחידה לשוויון והוגנות מגדרית. מחקרה מתמקד בסוציולוגיה של החינוך, המגדר והאזרחות ובקידום חינוך לחברה משותפת, תוך ניתוח דינמיקות של הדרה ושינוי חברתי. מפרסומיה המרכזיים: 'שעתוק

Mitigation Management during a Pandemic', *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 20, 21 (2023), https://doi.org/10.3390/ijerph20217023

70 Hooks, *Feminist Theory*; Marisetty and Prasad, 'On the Side Effects of Mandatory Gender Diversity Laws'

71 Phillips and Asenbaum, 'The Politics of Presence Revisited'

של אלימות של בן זוג במשפחות החיות בעוני: אחריות אימהית אצל משפחות בקהילת יוצאי אתיופיה בישראל', **ישראל**, 33 (2024), עמ' 230-250; 'Navigating the Intersecting Divide: The Role of Induction and Mentoring in Negotiating National and Cultural Tension for Palestinian Teachers in Jewish Schools', *Education Sciences*, 16, 3 (2026), 394.

ד"ר רקפת ארליך־רון היא סוציולוגית המתמקדת בשדה החברתי בחברה מרובת זהויות ושסועה. מרצה בכירה במכללה האקדמית בית ברל, ופועלת בשותפות עם המרכז לחיים משותפים והיחידה לשוויון והוגנות מגדרית. בעבר עמדה בראש תכנית המצוינים של המכללה (2012-2021), וכן בראש התכנית הארצית לשילוב מורים ערבים בבתי ספר בזרם הממלכתי היהודי (משנת 2022). מפרסומיה המרכזיים: 'למה דווקא את? חוויות חיים וצמיחת "מנהיגות אותנטית" של נשים בישראל', **סוגיות חברתיות**, 34, 2 (2025), עמ' 225-254; 'Beyond Utility: Language Intervention, Identity Dynamics, and Political Attitude Change among Palestinian High School Students and Pre-Service Teachers in Post-7 October Israel', *Education Sciences*, 16, 2 (2025), 353.

https://orcid.org/0000-0003-2849-5183

חינוך

רטוריקה קהילתית – כלי לבידול בתהליכי קבלה לקהילות חינוך בישראל

לילך אטיאס דרמון

תקציר

בעשורים האחרונים מערכת החינוך הציבורית עדה להתבססותן של קהילות חינוך חדשות, אשר מציעות חלופה רעיונית לדגם המסורתי של בית הספר השכונתי. המונח 'בית ספר שכונתי' מגדיר מוסד שמשרת אוכלוסייה במרחב גאוגרפי נתון, ואילו המונח 'קהילת חינוך' מבטא תפיסה אידאולוגית־ערכית של שייכות על־אזורית, אשר חורגת מגבולות מרחב ומחויבויות מקומיות.

במאמר זה אני חושפת פרדוקס אקטואלי שמצוי בלב תהליכי הרישום והקבלה לקהילות האלה בשלב החינוך היסודי, וביתר שאת בנקודת המעבר המכריעה לכיתה א. קיומן של קהילות חינוך ייחודיות מוצדק בשם הליברליזם, הפלורליזם וההכלה, ואולם הן מפעילות מנגנוני שיח אשר מכשירים בידול חברתי ומסייעים למיסוך ההדרה. תופעה זו חשובה בעיקר בדיונים ציבוריים ערים בנוגע לאי־שוויון בחינוך ולייצור זכויות יתר מעמדיות במרחב הציבורי בישראל.

על בסיס תאוריית הפוליטיקה של ההכרה,[1] ולצֶדהּ תאוריות סוציולוגיות של שעתוק מעמדי[2] והדרה מבנית סמויה,[3] נאספו נתונים מעשרים ראיונות עומק עם שומרי הסף בתהליכי הרישום לקהילות

* מאמר זה נשען על עבודת הדוקטור של המחברת, שנערכה בבית הספר למדעי המדינה באוניברסיטת חיפה בהנחיית ד"ר איילת בנאי וד"ר אסף תורג'מן. המחקר נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע ISF (מענק מס' 22/329) ועל ידי מלגת מחקר מטעם בית הספר בלום ללימודים מתקדמים באוניברסיטת חיפה. תודתי נתונה למנחים על ליווים המסור ולקרנות על התמיכה שאפשרה את קיומו של המחקר.

1 Charles Taylor, 'The Politics of Recognition', in: John Arthur and Amy Shapiro (eds.), *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Routledge, New York 1995, pp. 249-263

2 Pierre Bourdieu, 'The Forms of Capital', in: John G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood, New York 1986, pp. 241-258; Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 2011

3 לילך אטיאס דרמון, 'הסללה מבנית סמויה: מנגנוני הרישום והקבלה לקהילות חינוך ייחודיות במערכת החינוך הציבורי בישראל', **סוגיות חברתיות בישראל**, 35, ב (בדפוס, צפוי לראות אור בדצמבר 2026).

החינוך. באמצעות ניתוח שיח ביקורתי[4] הופקו ממצאים, ואלה חושפים שלוש תמות מרכזיות: 1) התמרה רטורית של המונח 'קהילה' (המעבר מתפיסה פיזית לתפיסה אידאולוגית); 2) רטוריקת התאמה שמצדיקה בידול ונפרדות; 3) הפחדה כשיטה רטורית מוצהרת לסינון עצמי.

במחקר זה אני מזהה רצף בין קהילות מכירות לקהילות מבדלות[5] ומפרקת אנליטית את מנגנון המיסוך הרטורי הפועל בשלושה ממדים בו בזמן: מוסווה מפני הרגולטור כשיח מותר של תיאום ציפיות; מוסתר מהמועמדים מאחר שהתהליך מעוצב באופן אשר יקדם אותם לסינון עצמי; וסמוי לעתים אף משומרי הסף עצמם, הרואים בתהליך הגנה פדגוגית על הקהילה. בניתוח אני מראה כיצד השיח הליברלי של בחירה ואוטונומיה משמש בפועל כלי לשימור אי־שוויון חברתי ולביצור זכויות יתר מעמדיות במוסדות ציבוריים.

מילות מפתח: בחירה בחינוך, ניתוח שיח ביקורתי, עילות (ג'נטריפיקציה) בחינוך, פוליטיקה של ההכרה, קהילה מבדלת, קהילות חינוך

הקדמה

> היום אין לנו קריטריונים בגלל שבאמת אנחנו קולטים את כל מי שרוצה ומוכן לעמוד בתנאים שלנו. אנחנו מקבלים את כל מי שבוחר להיות במקום הזה (הלל, איש צוות וחבר בוועדת קבלה, חינוך דמוקרטי).

דבריו של הלל משקפים את המתח הנבחן במרכזו של מאמר זה. זו הצהרה על היעדר אמות מידה וקבלה פתוחה של כל המעוניין, שיש בה התניה ברורה, 'ומוכן לעמוד בתנאים שלנו'. מה הם התנאים הללו אם אין אמות מידה; מי קובע אם הפרט 'מוכן'; מי באמת בוחר בתהליך הקבלה; ולמה הכוונה במונח 'מקום'.

בשנים האחרונות צמח המונח 'קהילת חינוך' בתור חלופה רעיונית למונח המסורתי 'בית ספר שכונתי', והדבר משקף שינוי עמוק בתפיסת החינוך הציבורי. בית הספר השכונתי מבוסס על מרחב גאוגרפי משותף, ואילו קהילת החינוך נשענת על פדגוגיה משותפת. התפתחות זו מאפשרת להורים לבחור חלופות אשר תואמות את השקפת עולמם, והיא משקפת התמרה עמוקה בתפיסת החינוך הציבורי.

חלק ניכר מהדיון הציבורי ומהדיון במחקר ממקד את המשא המוסרי בדילמות הערכיות של ההורים הבוחרים,[6] ואני מסיטה את המבט אל עבר מוסדות החינוך עצמם ואל שומרי הסף המאפשרים בחירה זו. מחקרים אמפיריים עדכניים מלמדים כי מנגנוני בחירה בחינוך מאפשרים בפועל צורות סמויות של מיון; אלה בהכרח מביאות להדרת אוכלוסיות מוחלשות

4 Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis*, Routledge, London 2010

5 Charles Taylor, 'Interculturalism or Multiculturalism?', *Philosophy and Social Criticism*, 38, 4-5 (2012), pp. 413-423, https://doi.org/10.1177/0191453711435656

6 Adam Swift, *How Not to Be a Hypocrite: School Choice for the Morally Perplexed Parent*, Routledge, London 2003

ולגריפת אוכלוסיות חזקות.[7] חשוב לציין כי פרקטיקות של מיון, תנאי סף ורטוריקות מבדלות אינן תופעה ייחודית לקהילות החינוך הליברליות. מנגנונים אלו רווחים ומוכרים היטב גם במערכות חינוך אחרות, כגון החינוך הפרטי, החינוך הממלכתי דתי והזרם החרדי עצמאי בישראל, שדרישות הקבלה בהן מחמירות תדיר.[8] עם זאת, לא פעם הדרה ומיון נחשבים בשיח הציבורי הכרח במערכות החינוך האלה, שכן הן מאופיינות בסגירות, ואילו המקרה של קהילות החינוך הייחודיות, בעיקר בשלב החינוך היסודי, מציב אתגר סוציולוגי שונה למערכת החינוך הציבורית; במוסדות אלו מתקיים פער מסקרן ופרדוקסלי בין רטוריקה מוצהרת של הכלה, פלורליזם ושוויון ובין מציאות של אחידות ובידול חברתי הלכה למעשה. בשל כך אני מתחקה אחר שפתם של שומרי הסף המוסדיים בקהילות אלו ומבקשת לבחון כיצד הרטוריקה הקהילתית באה לידי ביטוי בתהליכי הרישום לכיתה א. מכאן נגזרות שאלות המחקר: כיצד המונח 'קהילה' מובנה ברטוריקה של שומרי הסף ואיזה תפקיד חברתי הוא ממלא בפועל בתהליכי הקבלה לבתי ספר ייחודיים המגדירים את עצמם כ'קהילות חינוך' בישראל.

בבסיס המחקר עומדות שתי גישות תאורטיות מרכזיות: הראשונה – פוליטיקה של הכרה והבדל של צ'רלס טיילור[9] – מבחינה בין קהילות מַכְּירות, שמקדמות חברה רב־תרבותית המכירה באחרוּת, לקהילות מְבדלות, המפרידות בין אנחנו לאחרים.[10] הגישה השנייה – חקר שיח ביקורתי (CDA)[11] של נורמן פיירקלאו – חושפת כיצד שיח מייצר ומשמר יחסי כוח וסדר חברתי שַלטָני. שילוב זה מאפשר לבחון את הפער בין הלכה למעשה בקהילות החינוך. התבססתי על עשרים ראיונות עומק[12] עם בעלי תפקידים בתהליכי קבלה לקהילות

7 Ana Gazmuri, 'School Segregation in the Presence of Student Sorting and Cream-Skimming: Evidence from a School Voucher Reform', *Journal of Public Economics*, 238 (2024), Article 105176; Andrew Kho, Ron Zimmer, and Andrew McEachin, 'A Descriptive Analysis of Cream Skimming and Pushout in Choice Versus Traditional Public Schools', EdWorkingPaper no. 20-332, Annenberg Institute at Brown University, 2020, https://doi.org/10.26300/2wns-aq26; Huriya Jabbar and others, 'The Double Burden of School Choice', *AERA Open*, 11 (2025), https://doi.org/10.1177/23328584251349179

8 רמי הוד, 'הפרטה מלמטה: שינויים מוסדיים ותמורות ביחסי חברה-מדינה במערכת החינוך בישראל', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, באר שבע 2013; לוטם פרי־חזן, 'תהליכי ההסדרה של החינוך החרדי בישראל – פוליטיקה, משפט ומה שביניהם', **עיונים במינהל ובארגון החינוך**, 36 (2019), עמ' 313–353.

9 Taylor, 'The Politics of Recognition', p. 250

10 Charles Taylor and Amy Gutmann (eds.), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton University Press, Princeton 1992

11 ניתוח שיח ביקורתי (Critical Discourse Analysis – CDA) הוא גישה במחקר השיח שעיקרה זיהוי האופן שטקסטים ופרקטיקות לשוניות משתתפות בייצור, בשעתוק ובתחזוקה של יחסי כוח, אי־שוויון והגמוניה חברתית. ראו: Fairclough, *Critical Discourse Analysis*.

12 רותאלן ג'וסלסון, **ביצד לראיין למחקר איכותני** (תרגמה מאנגלית עמיה ליבליך), מכון מופ"ת, תל אביב 2015.

חינוך. ניתחתי את הנתונים באמצעות ניתוח שיח ביקורתי, והממצאים מצביעים על שלוש פרקטיקות שיח מרכזיות שדרכן הרטוריקה הקהילתית משמשת כלי לבידול חברתי: ראשית, התמרה רטורית של המונח 'קהילה', המאפשרת מעבר מהגדרה של מרחב פיזי־גאוגרפי לישות אידאולוגית־ערכית ייחודית; שנית, שימוש ברטוריקת התאמה בתור הצדקה מוסרית לבידול, ולפיכך העתקת האחריות למנגנון ההדרה מן המוסד אל המועמד; ושלישית, הפעלת רטוריקה מוצהרת של הפחדה, המשמשת טקטיקה מכוונת של המוסד לשם עידוד סינון עצמי בקרב משפחות שנחשבות לא מתאימות.

תרומת המחקר מתבטאת בשני מישורים מרכזיים: במישור התאורטי, אני מציעה את המונח 'מיסוך תלת־ממדי' כהסבר למנגנון הפעולה של הדרה סמויה במערכות ליברליות. מנגנון זה מוסווה בו בזמן בשלושה ממדים: כלפי הרגולטור, כלפי המועמדים וכלפי שומרי הסף עצמם. במישור המתודולוגי, המחקר מדגים את יעילותו של ניתוח השיח הביקורתי כגשר אנליטי בין הפילוסופיה הפוליטית של טיילור[13] לדגם השיח של פיירקלאו.[14] אני מציעה כלי אנליטי יישומי[15] לאופן שבו שפה של אוטונומיה ובחירה משמשת הלכה למעשה לשימור אי־שוויון חברתי ולביצור זכויות יתר מעמדיות במוסדות ציבוריים.

סקירת ספרות – רטוריקה ובידול

בעשורים האחרונים חל שינוי של ממש במערכת החינוך בישראל; זה התאפיין בין השאר בכניסה ובהתרחבות של בתי ספר ייחודיים על־אזוריים הפועלים בד בבד עם בתי הספר השכונתיים. לעתים בתי ספר אלו מחליפים בתי ספר שכונתיים מוחלשים ומשמשים כלי למשיכת אוכלוסייה חזקה בתהליכי עילות (ג'נטריפיקציה) בחינוך.[16] כיום מדובר בתופעה רחבת היקף שגְדלה בכל הארץ ומקיפה מבחר זרמים פדגוגיים.[17] תופעה זו צמחה מתוך יזמות הורים שחיפשו חלופות חינוך, בתהליך אשר מכוּנה במחקר

13 Taylor, 'The Politics of Recognition'

14 Norman Fairclough, *Language and Power*, Routledge, London 2015

15 המחקר מציע תרומה יישומית: כלי רפלקטיבי אשר מאפשר לצוותי קבלה של בתי ספר לבחון בביקורתיות את הפער בין רטוריקה של הכלה לפרקטיקות של בידול. הכלי מתרגם את ההבנות הסוציולוגיות והביקורתיות העולות מן המחקר לכדי שאלון רפלקטיבי אשר מאפשר לצוותים לבחון בחינה מוסדית את מקומם על הרצף שבין הכרה לבידול ולזהות פערים אפשריים בין רטוריקת ההכלה המוצהרת לחסמים רטוריים ומבניים סמויים אשר מייצרים הדרה. הכלי להתבוננות פנימית שפותח עבור צוותי הקבלה זמין בכתובת: https://did.li/rUgJw (כל הפריטים מן המרשתת אוחזרו ב־9.5.2026).

16 Sarah Diem and others, 'Diversity for Whom? Gentrification, Demographic Change, and the Politics of School Integration', *Educational Policy*, 33, 1 (2019), pp. 16-43, https://doi.org/10.1177/0895904818807316

17 גדי ביאליק, **בתי ספר ייחודיים: האומץ להרהר ולערער על המובן מאליו**, מכון מופ"ת, תל אביב 2020.

הסוציולוגי הפרטה 'מלמטה'.[18] מהלך זה שיקף מגמה רחבה יותר של ביזור סמכויות והגברת האוטונומיה הפדגוגית בישראל.[19] רק בשלב מאוחר יותר, ובניסיון להסדיר מגמה זו, שולבו קהילות חינוך רבות כבתי ספר רשמיים בתוך מערכת החינוך הציבורית.[20] מגמה זו גם משתלבת בתהליכים רחבים יותר בדמוקרטיות הליברליות, ההולכים ומתעצמים בשנים האחרונות[21] ומתאפיינים בכך שבכוחם של הורים לפעול כצרכני חינוך באמצעות בחירת הורים ומענה בחינוך לתפיסותיהם הערכיות והקהילתיות.[22]

בתי הספר האלה מכונים לרוב בתי ספר ייחודיים, קהילתיים או חינוך אלטרנטיבי, משרתים אוכלוסייה ממעמד חברתי־כלכלי גבוה[23] ומופעלים באמצעות עמותות הורים תומכות (בעיקר בניהול כלכלי־משאבי). הרישום אליהם כרוך לרוב בתשלום שכר לימוד נוסף, בימי התנדבות ובימי הכשרה להורים.[24] דרישות אלו הן הלכה למעשה חסם של משאבים – משאבים חומריים, חברתיים, תרבותיים – אשר מקשה את השתלבותן של אוכלוסיות מוחלשות, והן הציבו אתגר מורכב לפתחה של מערכת החינוך הציבורית, המחויבת להבטחת שוויון הזדמנויות בחברה דמוקרטית.[25] בניסיון להתמודד עם מתח זה שילב משרד החינוך מוסדות חינוך ייחודיים רבים במערכת החינוך הממלכתית[26] תוך כדי שימור ייחודיותם הפדגוגית וזהותם הקהילתית. בהסדרה זו ויתרו בתי הספר הייחודיים על כמה מהפרקטיקות שאפיינו אותם בעבר, כך למשל הוגבלו התשלומים הנוספים (וכיום

18 הוד, 'הפרטה מלמטה'.

19 ניר מיכאלי, 'הפרטה במערכת החינוך', בתוך: יצחק גל־נור, אמיר פז־פוקס ונעמיקה ציון (עורכים), **מדיניות ההפרטה בישראל: אחריות המדינה והגבולות בין הציבורי לפרטי**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב 2015, עמ' 183-237.

20 משרד החינוך, 'התכנית הלאומית ללמידה משמעותית – מבחנים פנימיים כחלק מההערכה על פני הרצף החינוכי', **המינהל הפדגוגי**, 2016 (הוראת קבע 0073); שי פירון, **הכל חינוך: מסע לעומקה של מערכת החינוך בישראל**, ידיעות אחרונות וספרי חמד, ראשון לציון 2015.

21 Ellen Greaves, Deborah Wilson, and Alice Nairn, 'Marketing and School Choice: A Systematic Literature Review', *Review of Educational Research*, 93, 6 (2023), pp. 825-861, https://doi.org/10.3102/00346543221141658; Jabbar and others, 'The Double Burden of School Choice'

22 Diem and others, 'Diversity for Whom?'; Katherine B. Hankins, 'The Final Frontier: Charter Schools as New Community Institutions of Gentrification', *Urban Geography*, 28, 2 (2007), pp. 113-128, https://doi.org/10.2747/0272-3638.28.2.113

23 גדי וינשטיין ואחרים, 'צוות בדיקה של ייחודיות בית ספרית – מרחבי חינוך: מוגש לגב' רונית תירוש, המנהלת הכללית משרד החינוך', משרד החינוך, ירושלים 2002, https://meyda.education.gov.il/files/Nisuyim/dochvans.pdf; יוסי יונה, ניסים מזרחי ויריב פניגר (עורכים), **פרקטיקה של הבדל בשדה החינוך בישראל: מבט מלמטה**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2013.

24 מיכאלי, 'הפרטה במערכת החינוך'.

25 יוסי דהאן, **צדק חינוכי, הפרטה ומטרות החינוך**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2018.

26 פירון, **הכל חינוך**.

מותרים רק תשלומים מרביים שהוסכם עליהם במשרד החינוך), וכן תוכני הליבה, מינוי עובדי ההוראה וגם עיצוב תהליכי הקבלה של תלמידים הותאמו לתקן של החינוך המוכר והרשמי בישראל.[27] הסדרה זו עוגנה בנהלים מיוחדים לזרמים הייחודיים, אשר עוד בשנת 2017 קבעו במפורש כי תנאי להכרה במוסדות אלו הוא קיומם של נוהלי קבלה אשר 'אינם כוללים מיון תלמידים'.[28]

בעשור האחרון התפתח המונח 'קהילת חינוך', זה נוסף על המונח המסורתי 'בית ספר ייחודי' או 'בית ספר אלטרנטיבי'. התפתחות זו מבטאת את המתח המובנה במסגרות האלה: בין היותן חלק ממערכת החינוך הציבורית ובין שאיפתן לשמר זהות ייחודית ופדגוגיה אלטרנטיבית. זהות ייחודית זו נשענת על מבחר מאפיינים פדגוגיים, ולכל זרם סדר יום מובחן משלו: חינוך דמוקרטי – דוגל באוטונומיה ובחופש בחירה; חינוך אנתרופוסופי – נשען על התפתחות הוליסטית של האדם השלם; וחינוך מונטסורי – מתמקד בלמידה התנסותית עצמאית,[29] אולם על אף ההבדלים הפדגוגיים בין הזרמים האלה המכנה המשותף להם הוא ההתאגדות הקהילתית.

שורשיה של תפיסת הקהילתיות נעוצים בעצם התאגדותם של אותם הורים מסביב לרעיון פדגוגי משותף. מהרגע הראשון הוגדרו קבוצות התאגדות האלה 'קהילה' (קהילת הורים, קהילה פדגוגית), המונח השתרש בפרסומי המוסדות ובהגדרת מהותם ומטרותיהם[30] והתגבש לכדי רטוריקה מגייסת במאבק המוסדות על האפשרות להעדיף אחים בקבלה[31] – ההורים והצוותים טענו כי המוסדות אינם רק בתי ספר אלא קהילות חינוך, טענה שנועדה להכשיר שיטות קבלה ייחודיות ולשמר אורח חיים משפחתי. בפועל, קהילתיות זו התבטאה בשילובם העמוק של ההורים בתהליכי החינוך והניהול, מתוך טשטוש הגבולות בין בית הספר לבית והדגשת ערכים משותפים.[32] כיום, אף שרוב קהילות החינוך הללו זכו למעמד רשמי בתוך מערכת החינוך הממלכתית, הן ממשיכות להפעיל תהליכי רישום וקבלה אשר מוכשרים בשם הצורך להגן על זהותן הקהילתית. מציאות זו – המעוררת את החשש

27 מאיר שמעוני, 'החלטת ועדת היחודיים מיום 14.7.2022 בנושא השימוש בתבחין "איחוד אחים" כתנאי לקבלה למוסדות חינוך ייחודיים דמוקרטיים ואנתרופוסופיים', הוועדה לבתי ספר ייחודיים ומרחבי חינוך, משרד החינוך, ירושלים 2022, https://meyda.education.gov.il/files/Nisuyim/tavhin_eihod_ahim.docx.

28 משרד החינוך, 'הסדרה פדגוגית קבוצתית: תנאים להכרה קבוצתית בבתי ספר מחינוך וולדורף ומהחינוך הדמוקרטי כייחודיים', המינהל הפדגוגי, ירושלים 2017.

29 ביאליק, **בתי ספר ייחודיים**; גלעד גולדשמידט, 'שלושה זרמים בחינוך אלטרנטיבי – השוואה פילוסופית, פדגוגית ומעשית', **במעגלי חינוך**, 9 (2020), עמ' 43-61; גלעד גולדשמידט (עורך), **החינוך האלטרנטיבי בישראל: תמונת מצב**, רסלינג, תל אביב 2024; יעקב הכט, **החינוך הדמוקרטי – סיפור עם התחלה**, כתר, ירושלים 2005.

30 דב גולדברגר, **בית הספר הקהילתי**, קו מחשבה, תל אביב 1991.

31 שמעוני, 'החלטת ועדת היחודיים'.

32 גלעד גולדשמידט, 'בזכות השונות: ארגון הגג של החינוך האלטרנטיבי בישראל יוצא לדרך', **אדם עולם**, 4.7.2023, https://tinyurl.com/ym2tjjwd.

שמא המונח 'קהילה' משמש מגן רטורי ליצירת גבולות ונפרדות בתוך מערכת ציבורית שמחויבת לשוויון – מחייבת בחינה תאורטית ביקורתית. כדי להבין לעומק את הדינמיקה הזאת, שהתארגנות קהילתית לגיטימית עלולה להיעשות בה שיטה מבדלת, יש לפנות אל המסד התאורטי הבוחן את המתח בין הזכות להכרה ובין סכנת הבידול.

הכרה ובידול במרחב הקהילתי

המונח 'קהילה' נחקר בתור תחום חקר בפני עצמו – זרם הקהילתנות (Communitarianism). על פי הזרם הקהילתני, המדינה הדמוקרטית־ליברלית והרב־תרבותית מורכבת מקהילות אזרחיות, שהכללים הפרטיקולריים בהן גורמים לחבריהן להרגיש שייכות וזהות קבוצתית. לפיכך כמו שיש לאפשר לקהילות להגדיר את זהותן, לשמר את תרבותן הייחודית ולהגן עליה, כך יש לאפשר להן חופש מרבי בניהול עצמי.[33] לדברי צ'רלס טיילור, ממניחי היסודות של המחשבה הקהילתנית, אשר פיתח את התאוריה פוליטיקה של הכרה והבדל,[34] הצורך להשתייך ולקבל הכרה הוא צורך אישי של כל פרט בחברה, והוא תנאי הכרחי לגיבוש הזהות והערך העצמי. האדם מקבל את ההכרה הזאת בקהילה, ולפיכך יש לעודד את קיומן של התארגנויות קהילתיות אלה ולהבטיח שתישמרנה זכויותיהן התרבותיות. עם זאת, טיילור מצביע על המתח המובנה בין הזכות להגדרה קהילתית ובין סכנת הבדלנות הקהילתית.[35]

טיילור מבחין בין קהילות מַכִּירוֹת (Recognition Community) לקהילות מְבַדְּלוֹת (Difference Community). מטרתן של קהילות מכירות היא להכיר באחרוּת התרבותית, ואילו קהילות מבדלות מפרידות ויוצרות ייחודיות שמבוססת על הרחקת האחר. טיילור מזהיר מפני מנגנונים גלויים וסמויים של בידול, שיכולים להתפתח בתהליכי ההקמה והתחזוקה של הקהילות האלה.[36] הבחנה זו היא הבסיס האנליטי למחקר הנוכחי, המתמקד בשיח הקהילתי ובוחן אם רטוריקה עלולה לשמש מנגנון להסוואה ולביסוס של בידול חברתי; ואם כן, כיצד.

מריון יאנג מתכתבת בספרה *Justice and the Politics of Difference*[37] עם הבחנתו של טיילור בנוגע לסכנת ההתבדלות.[38] יאנג מציעה תאוריה שמאפשרת להבין הדרה ואי־צדק מבני, אשר מתקיימים גם בהיעדר כוונות זדוניות גלויות או מפלות לרעה. היא ממשיגה

33 Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983

34 Taylor, 'The Politics of Recognition'

35 Taylor and Gutmann, *Multiculturalism and* '*The Politics of Recognition*'; Leonie Huddy, 'From Social to Political Identity: A Critical Examination of Social Identity Theory', *Political Psychology*, 22, 1 (2001), pp. 127-156, https://doi.org/10.1111/0162-895X.00230

36 צ'ארלס טיילור, **מועקת המודרניות** (תרגמה מאנגלית פנינה זייץ), שלם, ירושלים 2011.

37 Young, *Justice and the Politics of Difference*

38 Taylor, 'The Politics of Recognition'

זאת באמצעות חמשת פני הדיכוי – חמשת המנגנונים של דיכוי מבני: ניצול, שוליות, חוסר אונים, אימפריאליזם תרבותי ואלימות. רעיון האימפריאליזם התרבותי מציע עדשה תאורטית מתאימה במיוחד לבחינת השיח המלווה תהליכי קבלה לקהילות. בתהליך זה ערכים ונורמות של קבוצה דומיננטית נהיים תקן, ולפיו קבוצות אחרות נשפטות, ואילו מאפיינים של קבוצות מיעוט מוגדרים בתור חריגים או נדחקים לשוליים.[39] יאנג מדגישה כי דיכוי מבני אינו מצריך כוונת זדון, שכן הוא יכול להתקיים באמצעות שיטות ניטרליות כביכול של מוסד החינוך, שבפועל משמרות זכויות יתר של קבוצות מסוימות. לפי תפיסה זו, גם כשפרטים פועלים בתום לב ומשיקולים אשר מוצגים כאובייקטיביים וטבעיים, ייתכן כי התוצאה תהיה שימור והעמקה של פערים חברתיים ואי־שוויון מבני.

לפי תפיסה זו, מונחיהם של טיילור ויאנג מאפשרים לזהות כיצד התארגנות קהילתית, גם כשבבסיסה כוונות טובות בענייני חינוך, עלולה לשמש מנגנון אשר מנרמל הדרה ובידול מעמדי בתוך מוסד ציבורי בחברה דמוקרטית. אולם הפילוסופיה הפוליטית שלהם מספקת את המונחים להבנת מהות ההדרה, אם כי כדי לפענח את המנגנונים המעשיים שדרכם בידול זה משועתק בתוך שדה נדרשת גם מסגרת תאורטית סוציולוגית.

שחזור ושימור אי־שוויון בחינוך

בורדייה ופאסרון[40] הניחו את היסודות התאורטיים שבאמצעותם אפשר להבין את מנגנוני השחזור החברתי במערכות החינוך. סטאל ומו[41] מעדכנים במחקרם העכשווי את התאוריות האלה ומראים כיצד אלימות סמלית פועלת במערכות חינוך מודרניות: כך למשל מוסדות עשויים להעניק משקל רב לכישורי דיון, לביטוי עצמי או ליכולת לשוחח על נושאים מופשטים – כישורים אלה נרכשים בסביבות מוּכרות של המעמד הבינוני־גבוה. כאשר תלמיד שאינו בעל הון תרבותי זה נתקל בדרישות האלה המערכת מעבירה לו מסר של חוסר התאמה.[42] זוהי אלימות סמלית, אשר מציגה יתרון מעמדי ככישרון טבעי ומטשטשת את העובדה שמקורו חברתי־תרבותי, ובכך מנרמלת את ההדרה במסווה של שוויון הזדמנויות. חשוב להבהיר כי המונח 'מעמד' במחקר זה אינו מצטמצם לריבוד חברתי־כלכלי חומרי בלבד (Socio-economic status) אלא מתייחס למכלול רחב, ובו הון תרבותי, משאבי זמן פנוי והביטוס (Habitus) – אותם נטיות והרגלים נרכשים.[43] מתוך פריזמה זו, גם כאשר הדרה מנומקת באי־התאמה

39 Young, *Justice and the Politics of Difference*

40 Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture*, Sage, London 1977

41 Garth Stahl and Guanglun Michael Mu, 'Pierre Bourdieu: Revisiting Reproduction, Cultural Capital, and Symbolic Violence in Education', in: Brett A. Geier (ed.), *The Palgrave Handbook of Educational Thinkers*, Palgrave Macmillan, Cham 2022, pp. 1-16

42 ibid.

43 Bourdieu, 'The Forms of Capital'; Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge, MA 1991; Bourdieu and Passeron, *Reproduction in Education*

אידאולוגית או ערכית, היא משמשת סנן למעמד; היכולת לאמץ ולהפגין את אותה אידאולוגיה ייחודית – כגון פניות למעורבות אינטנסיבית של הורים או אימוץ סגנון חיים אלטרנטיבי – היא פועל יוצא ממשאבים (הון תרבותי וזמן) אשר מאפיינים לרוב את המעמד הבינוני־גבוה. בכך הערכים האידאולוגיים עצמם נהיים סמן למעמד, אשר מבחין בין משפחות.

דוגמה לכך אפשר לראות במחקריהם של קראבל וסטיבנס[44] על תהליכי קבלה לאוניברסיטאות עילית, שמדגימים כיצד אמות מידה רכות ועמומות – כגון אופי, מנהיגות או בחינה הוליסטית – משמשות בפועל שמות קוד להדרת קבוצות שאינן רצויות. החוקרים האלה חושפים כיצד רטוריקה של התאמה משמשת לשימור תדמית מריטוקרטית ומכילה, בעודה משעתקת גבולות חברתיים ומעמדיים. בהקשר זה, המונח 'אידאולוגיית מעמד' (Class Ideology) שטבעה ג'ליסון הולם[45] מתאר כיצד רצון בהיבדלות במעמד ובמרחב מוסווה ומקודד כמו חיפוש איכות בחינוך – מהדהד את ביקורתם של קראבל וסטיבנס. מונח זה מעיד כי תהליכי קבלה אשר מתקיימים במסווה של אובייקטיביות משמשים הלכה למעשה מנגנון שמנרמל שימור יתרונות מבניים ומעמיק את הפערים החברתיים בתוך מערכת החינוך.

הדוגמאות שהבאתי עד כה, כמו המסגרות הנבחנות במחקר זה, עוסקות במוסדות חינוך ציבוריים אשר מצהירים כי הם פתוחים ונגישים לכול. אף שמוסדות אלו פועלים בשם ערכים של פלורליזם וגיוון, הספרות מצביעה על פער עמוק בין רטוריקה זו ובין פרקטיקות אשר משעתקות הומוגניות.[46] אם כן, מה פועל בתוך הפער שבין ההצהרה הרטורית לשיטה המבדלת? כדי לפענח מנגנון זה, יש לפנות לתאוריות הבוחנות את יחסי הגומלין שבין שפה לידע ולכוח.

רטוריקה ויחסי כוח

עבודתו של מישל פוקו[47] מניחה את התשתית הפילוסופית להבנת יחסי כוח ושיח, בהראותו כיצד מנגנוני הדרה סמויים – כגון איסורים והבחנות בין נורמלי לחריג – פועלים בשיח: ממסדים את סדר השיח ומופנמים כטבעיים בקרב הסובייקטים.[48] פוקו הניח יסודות היסטוריים־פילוסופיים אלו, ואילו בורדייה פיתח את המונח 'אלימות סמלית' כמשחזר

44 Jerome Karabel, *The Chosen: The Hidden History of Admission and Exclusion at Harvard, Yale, and Princeton,* Houghton Mifflin Harcourt, Boston 2005; Mitchell L. Stevens, *Creating a Class: College Admissions and the Education of Elites*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2007

45 Jennifer Jellison Holme, 'Buying Homes, Buying Schools: School Choice and the Social Construction of School Quality', *Harvard Educational Review*, 72, 2 (2002), pp. 177-205, https://doi.org/10.17763/haer.72.2.u6272x676823788r

46 יונה, מזרחי ופניגר, **פרקטיקה של הבדל בשדה החינוך בישראל**, עמ' 83.

47 מישל פוקו, **סדר השיח** (תרגם מצרפתית נעם ברוך), בבל, תל אביב 2020. המקור פורסם ב־1971.

48 Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Routledge, London 2013

אי־שוויון מבני,[49] וגישת ניתוח השיח הביקורתי של פיירקלאו[50] – הנשענת מפורשות על פוקו – מתרגמת זאת לכלים מתודולוגיים ממשיים שחושפים כיצד אי־שוויון משועתק מבעד לשפה.[51]

מונחי המפתח שטבע פיירקלאו וחיוניים למחקר הנוכחי הם אלה:

טבעוּת (Naturalization): תהליך אידאולוגי מרכזי שיחסי כוח חברתיים מתורגמים בו לשכל ישר ומוצגים כמובנים מאליהם והממדים החברתיים והפוליטיים של השיח מוסתרים, וכך הוא נחשב טבעי ולא נמנע.

כוח בשיח (Power in Discourse): הבחנה בין שני ממדים של כוח בשיח: כוח גלוי – אשר שולט על מיקום הדוברים, על סדר הדיבור ועל תוכן השיח; וכוח סמוי – שהמבנים החברתיים בו מעצבים מראש את תנאי השיח ומגבילים את מה שראוי ורצוי לומר.

הגמוניה שיחנית (Discursive Hegemony): מונח זה פותח כדי לתאר כיצד קבוצות דומיננטיות משיגות שליטה לא בכפייה אלא באמצעות הסכמה בנוגע למה שנחשב נכון או הגיוני. בהקשר של מחקר זה, המונח אינו נוגע לשליטה פוליטית־לאומית כוללת בחברה הישראלית אלא מתאר שליטה מקומית בזעיר אנפין בתוך מוסד החינוך. הסכמה זו מתרחשת כשהשיח של הקבוצה הדומיננטית, שלרוב משתייכת למעמד הבינוני־גבוה, נהיה שיח הנורמלי ואחרים מאמצים אותו לטובת ניעות חברתית.

התאוריה של פיירקלאו היא כלי מתודולוגי לניתוח שיח ומובאת כאן כמסגור תאורטי אשר בבסיסו עומדת ההנחה כי השפה אינה רק כלי שקוף שמתקשרים דרכו אלא משמשת מנגנון עמוק שמזהה, מפעיל ומשמר יחסי כוח. ההבחנות האלה מספקות עדשה ביקורתית שלפיה פרקטיקות שיח עשויות לשמש מנגנון של מיסוך רב־ממדי: כזה שאינו מסתיר בהכרח את הרצון בהומוגניות קהילתית אלא ממסך את משמעותו המעמדית והמדירה באמצעות הפיכתו לדרישות ותנאים לגיטימיים וטבעיים (טבעוּת). לפי מסגרת מונחים זו אני פונה לבחינה אמפירית של הרטוריקה בתהליכי הרישום והקבלה בקהילות החינוך בישראל.

מתודולוגיה

אני מתבססת על הפרדיגמה האיכותנית־פרשנית.[52] אספתי נתונים באמצעות ראיונות עומק שההשראה להם באה מפרקטיקות הדיבוב של הגישה הנרטיבית[53] – כדי לאפשר למרואיינים לשוחח בחופשיות, לייצר נינוחות ולהפיק טקסט עשיר וטבעי בנוגע לקהילה ולתהליכי הקבלה. עם זאת, נדרשתי לחלץ נתונים מדויקים על תהליך הקבלה, ולפיכך

49 Bourdieu, *Language and Symbolic Power*

50 Fairclough, *Critical Discourse Analysis*

51 Ruth Wodak and Michael Meyer, *Methods of Critical Discourse Studies*, Sage, London 2015; Fairclough, ibid.

52 ג'וסלסון, **כיצד לראיין למחקר איכותני**.

53 Gabriela Spector-Mersel, 'Narrative Research: Time for a Paradigm', *Narrative Inquiry*, 20, 1 (2010), pp. 204-224, https://doi.org/10.1075/ni.20.1.10spe

החלו הראיונות בשאלות פתוחות ונמשכו, בהכוונתי, לשיטת ריאיון עומק מובנה למחצה,[54] שלב זה סיפק את הטקסטים הרטוריים לניתוח ביקורתי. הטקסטים שהפקתי בשלבים אלו נבחנו בבלעדיות מבעד לעדשה של חקר שיח ביקורתי[55] כדי לחשוף את הפונקציות הרטוריות ואת יחסי הכוח החברתיים המובלעים בהם.

אוכלוסיית המחקר ודרכי הדגימה

באוכלוסיית המחקר היו בעלי תפקידים בתהליכי הקבלה לבתי ספר יסודיים ייחודיים, אשר מוסדותיהם מוגדרים במפורש קהילת חינוך: מנהלים, מורים, יושבי ראש עמותות הורים, חברי ועדות קבלה וראשי צוותי קליטה. במדגם הסופי היו 18 מרואיינים שהם 'שומרי סף' אשר מגיעים ממבחר קהילות חינוך: דמוקרטי (10), אנתרופוסופי (5) ומונטסורי (3); וכן, כדי לקבל תמונה רחבה על מדיניות הממסד מול קהילות אלו, שולבו במדגם גם שני מרואיינים בעלי תפקיד בגופים רגולטוריים וארציים (משרד החינוך והחברה למתנ"סים). התפלגות זו של המדגם אינה מקרית אלא משקפת את יחסי הכוחות והפיזור של קהילות החינוך המוכרות בישראל כיום, כמו שעולה מנתוני הוועדה לבתי ספר ייחודיים ומרחבי חינוך.[56] הזרם הדמוקרטי הוא הגדול והוותיק ביותר, אחריו הזרם האנתרופוסופי, ומסגרות בשיטת מונטסורי שזכו להכרה מעטות יותר.

את הגישה לשדה השגתי בתחילה באמצעות פניות יזומות דרך רשתות חברתיות לכותבי פרסומים מטעם בתי הספר, כדי לאתר חברי צוות אשר אחראים לתהליכי הקבלה. משם התרחבה הדגימה בשיטת 'כדור שלג' – מרואיינים הפנו לבעלי תפקידים בקהילות נוספות. כדי להבטיח פריסה ארצית רחבה, ובפרט כדי לשלב קהילות מדרום הארץ, נעזרתי גם ברשתות אישיות לאיתור ראשוני של מועמדים מתאימים.

כל הנחקרים ציינו שבתי הספר שלהם מוגדרים 'קהילת חינוך' אידאולוגית אלטרנטיבית. למעשה, תנאי לכניסה למחקר היה הגדרת המרואיין את בית הספר במילים 'קהילת חינוך'.

טבלה 1: מאפייני המרואיינים במחקר

שם בדוי	קבוצת גיל	מגדר	סוג יישוב (אזור)	זרם חינוך (סטטוס משפטי)	תפקיד מרכזי במוסד ובתהליך הקבלה
ליאב	שנות השישים	גבר	מועצה אזורית (צפון)	דמוקרטי (רשמי)	מייסד המוסד ומנהלו
ארז	שנות הארבעים	גבר	מועצה מקומית (שרון)	דמוקרטי (רשמי)	יושב ראש עמותת ההורים

54 אשר שקדי, **מילים המנסות לגעת: מחקר איכותני – תאוריה ויישום**, רמות, תל אביב 2010.

55 Fairclough, *Critical Discourse Analysis*

56 משרד החינוך, 'רשימת בתי ספר ייחודיים ומרחבי חינוך', המינהל הפדגוגי, הוועדה לבתי ספר ייחודיים ומרחבי חינוך, 2026, https://edu-tech.education.gov.il/about-us/unique-committee.

מאיר	שנות החמישים	גבר	מועצה מקומית (שרון)	דמוקרטי (רשמי)	יושב ראש עמותת ההורים
גילי	שנות השישים	אישה	עיר בינונית (שרון)	דמוקרטי (רשמי)	מנהלת בית הספר
רן	שנות הארבעים	גבר	מטרופולין (מרכז)	דמוקרטי (רשמי)	יושב ראש עמותת ההורים
הדס	שנות החמישים	אישה	מועצה אזורית (צפון)	דמוקרטי (רשמי)	חברת צוות ניהול ורכזת קליטה
חן	שנות השלושים	אישה	עיר בינונית (שרון)	דמוקרטי (רשמי)	יושבת ראש נציגות הורים
גאיה	שנות הארבעים	אישה	עיר גדולה (שפלה)	דמוקרטי (מוכר שאינו רשמי)	חברת ועדת קהילה
הלל	שנות השלושים	גבר	מועצה אזורית (שפלה)	דמוקרטי (מוכר שאינו רשמי)	חבר ועדת קבלה
אהוד	שנות הארבעים	גבר	עיר בינונית (שפלה)	דמוקרטי (מסגרת עצמאית)	מנהל בית הספר
נעמה	שנות השלושים	אישה	מועצה מקומית (שרון)	אנתרופוסופי (רשמי)	רכזת רישום ומלווה פדגוגית
יורם	שנות הארבעים	גבר	מטרופולין (מרכז)	אנתרופוסופי (רשמי)	רכז קליטה
יעל	שנות החמישים	אישה	עיר בינונית (שרון)	אנתרופוסופי (רשמי)	מייסדת העמותה ויושבת הראש שלה
פלג	שנות החמישים	גבר	מועצה מקומית (צפון)	אנתרופוסופי (רשמי)	מנהל לשעבר ואחראי קליטה
עדי	שנות הארבעים	אישה	עיר גדולה (מרכז)	אנתרופוסופי (רשמי)	מנכ"לית העמותה
מיכל	שנות החמישים	אישה	עיר בינונית (שרון)	מונטסורי (רשמי)	חברת צוות קולט
נטע	שנות הארבעים	אישה	מטרופולין (דרום)	מונטסורי (רשמי)	מייסדת העמותה ויושבת הראש שלה
גלעד	שנות הארבעים	גבר	מועצה מקומית (שרון)	מונטסורי (רשמי)	חבר ועדת קליטה
מוטי	שנות החמישים	גבר	רמה ארצית	חינוך בלתי פורמלי	בכיר באגף קהילה (חברה למתנ"סים)
רות	שנות השישים	אישה	רמה ארצית	משרד החינוך	בכירה בוועדת הייחודיים

יודגש כי לפי גישת חקר השיח הביקורתי, מערך הניתוח נועד לא להשוואה משתנית (על בסיס מגדר או תפקיד) אלא לחשיפת ההגמוניה השיחנית המשותפת בשדה. בממצאים אדגים כי הרטוריקה המוסדית ריחפה מעל השדה כולו ונשמעה בעקביות מפי מרואיינים שונים, ללא תלות במשתני הרקע שלהם (אשר בחינתם תוכל לשמש כיוון למחקרי המשך).

איסוף הנתונים, ניתוח והפקת הממצאים

בבסיס המחקר והממצאים עומדים עשרים ראיונות עומק, שנמשכו כשבעים דקות בממוצע, רובם בזום. הריאיון נפתח בהצגת מטרת המחקר: בחינת תפיסות זהות בתהליכי קבלה לקהילות חינוך. אחרי כן ביקשתי מן המרואיינים לתאר את השלבים בתהליך הרישום, את המועמד האידאלי ואת משמעות המונח 'קהילה' בעיניהם. שאלתי את המרואיינים שאלות פתוחות ועודדתי אותם להשיב עליהן בחופשיות, בסדר שיבחרו ומתוך התערבות מינימלית מצדי (שתיקה מחקרית), כדי לאפשר לרטוריקה שלהם להיות טבעית.

בשלב הניתוח נבחנו התמלילים מבעד למונחי היסוד של חקר שיח ביקורתי.[57] ביקשתי לזהות שימושים רטוריים במונחים 'קהילה' ו'התאמה' וכיצד הם משמשים בשיח; בחנתי את המתח בין רטוריקה מוצהרת של הכלה ובין ניסוח הציפיות מן המוסד; וניתחתי את הדרכים ששפה מפעילה כוח בתהליך הקבלה והרישום. מתוך שאלות אנליטיות אלו ומתוך ניתוח הפער בין השיח המוצהר למשמעותו המעמדית הסמויה נחשף בהדרגה כיצד מנגנון של מיסוך תלת־ממדי פועל.

בשלב הקידוד הראשון מיפיתי תמות לפי ספרות המחקר, שהתמקדו בתפיסות זהות ושייכות והשתמשו במונחי הליבה הראשוניים. עם זאת, הניתוח העלה אינדוקטיבית ('מלמטה למעלה') מונחים שגורים אשר שימשו בעקביות ובספונטניות בפי מרואיינים מקהילות שונות שלא הכירו זה את זה. מונחים, כגון 'הפחדה', 'נורות אזהרה' ו'יישור קו' הזדקרו מתוך הטקסט כקטגוריות עצמאיות, אשר אוגדו לטבלת מיפוי מקיפה. מתוכה זוקקו שלוש התמות המרכזיות: (1) התמרה רטורית למונח 'קהילה'; (2) רטוריקת ההתאמה המצדיקה בידול; (3) הפחדה כשיטה רטורית.

סוגיות מתודולוגיות

כדי שהמחקר יהיה אמין ותקף אספתי נתונים ממבחר מקורות, מקהילות חינוך שונות ומאזורים גאוגרפיים שונים בארץ. נוסף על כך, נדרשה תמיד התבוננות פנימית בנוגע למיקומי מול השדה: בתור חוקרת ואשת חינוך שמלווה צוותים ומסגרות פדגוגיות ומי שעסקה בעברה בסוגיות של רישום ושיבוץ תלמידים למסגרות חינוך ייחודיות, הגעתי למחקר עם היכרות מוקדמת של השדה ושל סוגיית בחירת ההורים בחינוך. כדי להבטיח שעמדותיי הקודמות לא יכתיבו את הממצאים או ישימו מילים בפי המרואיינים, נקטתי

57 Fairclough, *Critical Discourse Analysis*

משמעת רפלקסיבית קפדנית כל הדרך. בניתוח – הפרשני והביקורתי – ביקשתי לעגן את הפרשנות בקפדנות בטקסטים עצמם ולהיצמד למשמעויות שאמרו המרואיינים במפורש ובגלוי, בטרמינולוגיה האותנטית שלהם, ולא לבטל אותן. במקום לכפות קטגוריות תאורטיות מראש, התמקדתי בזיהוי מונחים ופרקטיקות שצמחו מן השדה, מתוך וידוא שכל טענה פרשנית, תמה ורעיון חוזרים בקרב רוב המרואיינים ואינם נסמכים על אזכור יחיד או שולי לפני הסקת המסקנות.

המחקר קיבל את אישורה של ועדת האתיקה של הפקולטה למדעי החברה באוניברסיטת חיפה. לכל המשתתפים הובטחה אנונימיות מלאה. שמות המרואיינים הוחלפו בשמות בדויים, ושמות בתי הספר והיישובים לא הוזכרו כלל. וכן בטבלת המרואיינים ציינתי אך ורק פרטים שאינם יכולים להסגיר את זהותם של הנחקרים. המרואיינים קיבלו הסבר מפורט על מטרות המחקר וחתמו על טופס הסכמה מדעת שנשלח אליהם לפני הריאיון.

מגבלות המחקר

אני מתמקדת בזהות ובשיח של שומרי הסף כמייצגים האותנטיים ביותר של השיח המוסדי ולא כללתי בו את קולם הישיר של המועמדים, לפי גבולות שאלת המחקר, המתחקה על פרקטיקות שיח מוסדיות, ולא על חוויות המועמדים. עם זאת, רבים מבעלי התפקידים הם בעצמם הורים בקהילה, ולפיכך העניקה עמדה כפולה זו למחקר הצצה עקיפה ועשירה גם לנקודת המבט ולמניעים של המשפחות שהתקבלו. נוסף על כך, המדגם, ובו עשרים מרואיינים, הוא ייצוג איכותני ממוקד של תופעה רחבה המקיפה כ־170 בתי ספר ייחודיים בישראל.[58] משום כך, אין מטרתי להכליל את ממצאיו מבחינה סטטיסטית, אלא לתאר ולפרש את מנגנוני עומק השיח. עם זאת, מונחים שחזרו ברוב הראיונות מעידים על מהימנותם ועל קיומם בשדה. לבסוף, אף שקהילות החינוך נבדלות במידת כפיפותן לרגולציה הממלכתית (לדוגמה, חינוך רשמי לעומת חינוך מוכר שאינו רשמי), מעמד בית הספר לא השפיע על הממצאים הרטוריים. העובדה שכלל המרואיינים השתמשו במונחים זהים מעידה על קיומה של רטוריקה משותפת בשדה כולו, ללא תלות במעמד המשפטי. חפיפה זו במונחים היא שאפשרה ניתוח אחיד של תפיסות שומרי הסף.

ממצאים ודיון: רטוריקה קהילתית ככלי לבידול חברתי

ניתוח הראיונות ממפה תהליך קבלה מוסדי ממושך. ניתחתי בהרחבה את התצורה המבנית־ארגונית של תהליך זה – ובו 12 שלבי סינון מובחנים, כגון ערבי חשיפה, ראיונות עומק עם פסיכולוגים ודרישות התנדבות – והצבעתי על קיומה של הסללה מבנית סמויה.[59] במחקר הקודם התמקדתי בפרקטיקות הארגוניות, ואילו במחקר זה אני מתמקדת בממד

58 משרד החינוך, 'רשימת בתי ספר ייחודיים ומרחבי חינוך'.

59 אטיאס דרמון, 'הסללה מבנית סמויה'.

השיח. שלבי הקבלה לוו ברטוריקה עשירה שנותחה מבעד לעדשת חקר השיח הביקורתי וחשפה שלוש תמות מרכזיות – אציג אותן בפרק זה – אשר מדגימות כיצד השפה הקהילתית משמשת כלי לבידול ולמיסוך חברתיים.

התמרה רטורית במונח 'קהילה'

הממצא הראשון שעלה מניתוח הראיונות נוגע לשימוש התדיר והגמיש במונח 'קהילה' בפי שומרי הסף. בשיח החינוך המסורתי מונח זה מקושר לרוב לקִרבה גאוגרפית ולשכונת המגורים, ואילו הרטוריקה של הצוותים חושפת כיצד המונח זוכה להתמרה מהותית: הוא מנותק בהדרגה מהמרחב הפיזי ומוטען מחדש במשמעויות אידאולוגיות וערכיות. אראה להלן כי הסטה רטורית זו משמשת התשתית הראשונית המאפשרת לקהילות החינוך להצדיק את נפרדותן מהסביבה המקומית שהן פועלות בה, ולשרטט גבולות חברתיים חדשים.

הגדרה פיזית־גאוגרפית והגדרה אידאולוגית־חברתית

אני מצביעה על מתח מובנה בין תפיסת הקהילה כמרחב פיזי־גאוגרפי, המשרת את תושבי המקום, לקהילה שהיא ישות אידאולוגית־ערכית, הממוקדת באידאולוגיה משותפת:

> אני אגיד לך במשפט אחד מה מנחה אותי, ואני חושבת שזה מה שמנחה את החינוך הציבורי. בחינוך הציבורי, בכסף ציבורי[60] לבית ספר יש קהילה. בית ספר הוא העוגן. הוא יקבע את הקהילה. מי שנרשם, מי שהגיע הוא הקהילה. בכסף פרטי לקהילה יש בית ספר. אם אתה חושב שלקהילה צריך להיות בית ספר, את זה אתה יכול לעשות לעצמך בכסף פרטי. בכסף ציבורי זה לא יהיה (רות, בכירה בבקרת החלטות בוועדת הייחודיים, מטה משרד החינוך).

רות מייצגת את המערכת הרגולטורית. היא מבחינה בין שתי תפיסות קהילתיות: התפיסה הציבורית, שמוסד החינוך הוא הגורם המכונן בה, והקהילה נגזרת ממנו; והתפיסה הפרטית, שהקהילה היא הגורם המכונן בה, ומוסד החינוך הוא אחד האמצעים המבטאים את זהותה. הבחנה זו משקפת מתח אידאולוגי עמוק בין תפיסת החינוך בתור שירות ציבורי שמיועד לכל האוכלוסייה לתפיסתו כמבטא זהות קהילתית ייחודית.

לעומת רות, רוב המרואיינים, הממלאים תפקיד בתהליך קליטת תלמידים חדשים ומייצגים את קהילות החינוך עצמן, מדגישים את הממד האידאולוגי־חברתי של הקהילה: 'בהתחלה הבנו שבאמת בית הספר הזה הוא לא סתם בית ספר, אלא הוא קהילה' (מאיר, יושב ראש עמותת ההורים, חינוך דמוקרטי).

בנוגע למאבק ההורים מול הרגולציה והקמת מועצת החינוך הקהילתי הוסיף ארז: 'מתוך התהליך [של המאבק] הבנו שהדבר שכולנו היינו יכולים לעמוד מאחוריו ולהזדהות אתו

60 כל ההדגשות בציטוטי המרואיינים הן שלי; הן מסמנות את המונחים העומדים במוקד ניתוח השיח בפסקאות העוקבות.

זה באמת הנושא של הקהילה, אלמנט הקהילה. ראינו שהוא בא לידי ביטוי בצורה מאוד אחרת, בכל פדגוגיה ובכל קהילה, אבל המשותף אצל כולם זה שיש קהילה. זאת אומרת שבית הספר זה לא המקום שהילדים הולכים אליו בבוקר ובזה זה נגמר, אלא קורה שם משהו מעבר' (ארז, יושב ראש עמותת ההורים וממקימי מועצת החינוך הקהילתי, חינוך דמוקרטי).

בעבור מאיר וארז הקהילה היא יותר מאוסף של תלמידים והורים מאותה שכונה, היא מייצגת 'משהו מעבר', אורח חיים שלם שחורג מגבולות יום הלימודים. תפיסה זו מאפשרת לראות בקהילה התארגנות אשר מבוססת על אידאולוגיה ועל סגנון חיים משותף, ולא על קִרבה גאוגרפית. כלומר יש מתח מובנה בין הרגולציה הממלכתית, הרואה בקהילתיות היבט גאוגרפי־שכונתי־מקומי, לנציגי קהילות החינוך.

המונח 'קהילה' כמנותק מהסביבה הפיזית

אחד הממצאים הבולטים במחקר הוא הניתוק הפיזי המתקיים בין קהילות החינוך לסביבה הגאוגרפית שהן פועלות בה. להבדיל מבתי ספר שכונתיים, שנועדו לשרת את האוכלוסייה המקומית, והרישום אליהם הוא על פי אזורי הרישום,[61] רבות מקהילות החינוך הנחקרות אינן משרתות את תושבי הסביבה, ולפיכך גם הרישום אליהן הוא על־אזורי. במקרים אלה הקשר לשכונה הפיזית שמבנה החינוך ממוקם בה מקרי, אם בכלל: 'הגעתי ממושב שיתופי, שזה כמו קיבוץ. אני יודע מה זו קהילה, ואני יכול להגיד לך שברא־ייה שלי להיות חלק מהמקום הזה, כאילו זה כמו לגור בבועה, בבועית של קהילה מסוימת' (יורם, רכז קליטה, חינוך אנתרופוסופי).

יורם השתמש בדימוי 'בועה', 'בועית' לא כדי לתאר את המקום הגאוגרפי־הפיזי אלא כדי להמחיש את החוויה הקהילתית בתוך העיר בתור מרחב סגור, קטן ומוגן, אשר מנותק לחלוטין מסביבתו הגאוגרפית. ניתוק זה בולט במיוחד בבתי הספר הממוקמים פיזית בשכונות מוחלשות, אך אינם משרתים את תושבי השכונה. הדבר בא לידי ביטוי בריאיון הזה:

מראיינת: 'האם בית הספר ממוקם בשכונה חלשה, חזקה או מעורבת?'
מרואיין: 'חלשה ומעורבת (ערבים יהודים) כאילו'.
מראיינת: 'וילדי השכונה, האם הם מגיעים לבית הספר? חלק מהם?'
מרואיין: 'כלום, אף אחד'.
מראיינת: 'יש אוכלוסייה ערבית מסביבכם?'
מרואיין: 'אנחנו מוקפים בערבים כאן'.
מראיינת: 'ואין תלמידים ערבים?'
מרואיין: 'מגיעים אלה שמבינים לאן הם באים'.
מראיינת: 'אז יש או אין?'
מרואיין: 'ממש מעט. מעט מאוד' (יורם).

61 אזור רישום הוא תיחום גאוגרפי שהרשות המקומית קובעת, והוא מגדיר מראש את אוכלוסיית היעד המיועדת להשתבץ בבית הספר השכונתי.

הביטוי 'מגיעים אלה שמבינים לאן הם באים' מרמז על ציפייה להתאמה תרבותית־אידאולוגית. במקום להציב תנאי קבלה רשמיים, המוסד מסתמך על הבנתן של משפחות מהסביבה הגאוגרפית הקרובה (האוכלוסייה הערבית או המוחלשת בשכונה שיורם מזכיר) כי אין זה מרחב אשר מיועד להן, כלומר ההדרה אינה בהכרח דורשת פעולה של הצוות אלא נשענת על ציפייה של אנשי מוסד החינוך כי המועמדים יסיקו בעצמם מהם הגבולות החברתיים של המקום.

תהליכים אלה תואמים את ממצאיהם של דים ואחרים[62] אשר לעילות בחינוך והשפעתה על שעתוק אי־שוויון. בחינת האופן ששומרי הסף מתייחסים למרחב הפיזי של בית הספר חושפת דינמיקה דומה בשטח:

> אנחנו נמצאים בתוך שכונה מוחלשת, אבל כמעט אין לנו ילדים מהשכונה. רוב בתי הספר הדמוקרטיים נבנו בשכונות מוחלשות בעיקרון. אם היום תבואי לבית ספר שלנו, תראי מסביבו וילות כבר לא של שכונה מוחלשת וזה לא היה לפני 27 שנה. זה חינוך טוב. הוא מצמיח שכונה. אין מה לעשות. אז היום יש לנו ילדים מהשכונה, אבל זה מהחדשים של השכונה. לא מהישנים של השכונה (גילי, מנהלת בית הספר, חינוך דמוקרטי).

גילי תיארה באמצעות הניגוד בין 'שכונה מוחלשת' ל'וילות' את השינוי המרחבי־מעמדי (עילות בחינוך) שהשכונה עברה בעקבות מיקומו הפיזי של בית הספר. יתרה מזו, היא ציינה שזוהי מדיניות מוסדית ('בעיקרון'). ההבחנה הדיכוטומית שהיא עורכת בין האוכלוסייה המגיעה לבית הספר, תושבי הווילות ה'חדשים', ובין תושבי השכונה ה'ישנים', ממחישה הלכה למעשה כיצד המוסד הקהילתי אינו משרת את הקהילה המקומית המוחלשת אלא דוחק אותה ומייצר מרחב ייחודי עבור אוכלוסייה מבוססת וחדשה. עדי מתארת תהליכים דומים:

> עכשיו בית הספר נמצא כבר שנה שלישית במתחם החדש שלו, שזה מרכז העיר ומתחילה ממש הגירה של משפחות [...] אבל אני יכולה להגיד לך זה כאילו שכונות ספציפיות בעיר. אנחנו לא מגיעים לשוליים [...] יש שכונות היקפיות שהן שכונות קשות יותר. גם יש שכונות מאוד־מאוד דתיות בשוליים שלה, בשוליים הגאוגרפיים שלה וגם שכונות שהן על סף [...] הייתי אומרת שכונות פשע שמשם אין לנו ילדים (עדי, מנכ"לית עמותה, חינוך אנתרופוסופי).

השימוש במונחי מרחב 'מרכז' מול 'שוליים' משמש כאן מטפורה לריבוד חברתי. המרכז אינו רק מקום גאוגרפי אלא גם מקום חברתי־תרבותי־כלכלי, והשוליים הם שוליים חברתיים אשר מתוארים במילים 'על סף' או 'פשע'. ממצאים אלו מעגנים את תופעת העילות בחינוך בישראל בתוך המגמות העולמיות של בחירה בחינוך ובידול מעמדי,[63] כמו שסקרתי בהקדמה.

62 Diem and others, 'Diversity for Whom?'

63 Diem and others, ibid.; Paola Mattei, 'Market Accountability in Schools: Policy Reforms in England, Germany, France and Italy', *Oxford Review of Education*, 38, 3 (2012), pp. 247-266, https://doi.org/10.1080/03054985.2012.689694

קהילת החינוך – שם קוד להומוגניות חברתית־תרבותית

ניתוח השיח של המרואיינים שהתבקשו לתאר את המבנה החברתי של קהילת החינוך חושף כי תפיסתם את המונח 'קהילה' מבטאת לעתים קרובות שם קוד להומוגניות חברתית, תרבותית ופוליטית. על אף הרטוריקה של פתיחות ומגוון (הבאה לידי ביטוי למשל בהכרזתו של הלל בפתח המאמר על נכונות לקלוט 'את כל מי שרוצה' או בחזונו של ליאב להכיל משפחות 'מקבוצות שונות לגמרי זהותית וסוציולוגית'), רבים מהמרואיינים תיארו את קהילותיהם במונחים של אחידות. למשל:

> אני מדברת על זה שחיי הקהילה שלנו הם חיי הקהילה שלנו. הם בעצם בנויים מכל ההיבטים. אז יכול להיות שבחלק מהמקומות בתוך הדבר הזה הבן אדם הזה ירגיש שאין לו מקום (יעל, מייסדת העמותה ויושבת הראש שלה, חינוך אנתרופוסופי).

> ויש פער מאוד גדול בין מי שהייתי רוצה לבין מי שבסוף מגיע, כי באמת הדגש מבחינתי הוא באמת אנשים עם אותו סגנון חיים וערכים (נטע, מייסדת העמותה ויושבת הראש שלה, חינוך מונטסורי).

השימוש החוזר של המרואיינים במילה 'מקום' (כמו שעולה גם מדבריהם של ארז ויורם קודם לכן) הוא סמן לשוני מובהק לתהליך ההתמרה, ש'מקום' גאוגרפי נהיה בו 'מקום' חברתי־מעמדי. המילה 'מקום', שבשפת היום־יום מתייחסת למקום גאוגרפי־פיזי, נטענת מחדש בשיח של שומרי הסף ומשתנה לציון של הלימה ערכית ושייכות. משחק המילים הספונטני בדבריה של יעל מדגים זאת היטב: המוסד מוגדר מרחב ('בחלק מהמקומות'), וההתאמה אליו מתורגמת לזכות קיום חברתית ('ירגיש שאין לו מקום'), כלומר המרחב הפיזי מוחלף הלכה למעשה במקום חברתי־מעמדי. מדבריהן של יעל ונטע משתקפת הציפייה הרווחת במוסד החינוך לאחידות ערכית ולסגנון חיים משותף בקרב קהילת החינוך. ציפייה זו מעוצבת מראש, ולפיכך אינה מותירה 'מקום' למי שחורג ממנה.

> האוכלוסייה בבית הספר היא אוכלוסייה שהדעות הפוליטיות שלה נוטה בה יותר לדעתי למרכז שמאל. אני לדעתי אנחנו נמצא שם מצביעי ליכוד מועטים מאוד, אם בכלל [...] אין לנו חובשי כיפות בבית ספר בכלל. לא בגלל איזה אג'נדה. שוב זה פתוח לכולם, כי כנראה שזה... (גלעד, חבר ועדת קליטה, חינוך מונטסורי).

גלעד תיאר אחידות פוליטית־ערכית כמצב נתון ומובן מאליו. הערתו הקטועה 'כי כנראה ש...' מרמזת כי מהותה של קהילת החינוך נחשבת סותרת מראש את עולמם של חובשי כיפות או מצביעי ליכוד. גלעד מיהר לנקות את המוסד מכוונת הדרה ומצהיר כי אין לו אג'נדה וכי הוא פתוח לכולם; מנגד, השימוש בצירוף 'כי כנראה' חושף כיצד ההדרה מנורמלת. המוסד אינו זקוק לסדר יום של ממש או לאמות מידה רשמיות של סינון, שכן הוא נשען על הציפייה המבנית הסמויה שאוכלוסיות אלו יזהו בעצמן את הגבולות החברתיים־תרבותיים ויתרחקו מיזמתן.

> או־קיי, את יודעת מה? אולי אנחנו כן הומוגניים יותר ממה שחשבתי. אז כן, כנראה האמת היא שאת מתקילה אותי עכשיו ויכול להיות שבית הספר יותר הומוגני ממה שחשבתי. כאילו כשאני אומרת שהוא לא הומוגני אני מתכוונת לזה שברמת האג'נדה (מיכל, חברת צוות קולט, חינוך אנתרופוסופי או מונטסורי).

בדבריה של מיכל נחשף הפער בין התפיסה העצמית של הטרוגניות להכרה בהומוגניות בזמן הריאיון עצמו. דפוס זה, שהמרואיינים גילו בו תוך כדי הדיבור את מידת ההומוגניות של קהילתם, חזר בקרב מרואיינים אחרים. מיכל התגוננה מפני גילוי זה באמצעות הטענה כי לפחות ברמת ה'אג'נדה', המוסד אינו שואף להומוגניות.

כדי לבחון את הגישה למונח 'אג'נדה' בתוך השיח הקהילתי הצגתי ליורם עמדה נגדית שקוראת תיגר על הרצון הטבעי כביכול למיין תלמידים. תגובתו הופכת את הקערה על פיה ומנכסת מחדש את המונח:

> זה נשמע מוזר שאת לא רוצה את הכוח שיהיה לך לשלוט על הדברים. כאילו זה עניין אידאולוגי מוזר להגיד אני לא רוצה שתהיה לי אפשרות לבחור. זה לא הגיוני, זה לא רציונלי להגיד את המשפט שמישהו אומר כזה דבר [...] האג'נדה שלי זה שאני הייתי רוצה שתהיה לי אפשרות לבחור הומוגנית, כמו שאצלנו (יורם).

מיכל השתמשה במילה 'אג'נדה' כדי לנקות את המוסד מכוונת הדרה, ואילו יורם השתמש באותה מילה בדיוק כדי להצדיק אותה. יורם הציג את אי־הרצון למיין תלמידים במילים 'מוזר', 'לא הגיוני' ו'לא רציונלי', ואילו את האפשרות האחרת הוא הגדיר רצויה. החיבור לשיפוט הרציונליות משקף את התהליך שבעיני פיירקלאו הוא שינוי לטבעי (Naturalization),[64] שיחסי הכוח והאידאולוגיות מוצגים בו כמובנים מאליהם, טבעיים ולא נמנעים. ההומוגניות מוצגת כאן כמצב הגיוני, נורמלי ורצוי, והשאיפה להטרוגניות – כחריגה מהנורמה הרציונלית.

ממצאים אלו מדגימים את השינוי בשימוש במונח 'קהילה' ומשקפים הלכה למעשה תהליכים רחבים במדיניות החינוך בישראל ובעולם. מצד אחד יש בהם גישות נאו־ליברליות לחינוך, המדגישות את חשיבות הבחירה של ההורים,[65] האחריותיות בחינוך והאוטונומיה הקהילתית של החברה האזרחית. מצד אחר מסורת של מדיניות ציבורית 'מלמעלה למטה' במוסדות נותני שירות,[66] כלומר גם חיזוק האחריות והחירות של ההורים, וגם אידיאלים של שוויון, הכלה וגיוון הממשיכים להיות חלק מהשיח הציבורי על חינוך.[67]

ממצאי המחקר מצביעים על שימוש כפול במונח 'קהילה', שמשתנה על פי ההקשר והצרכים הרטוריים של הדוברים, לעתים בשם הזכות לחופש או בשם הזכות לשוויון

64 Fairclough, *Language and Power*

65 Gazmuri, 'School Segregation'; Jabbar and others, 'The Double Burden of School Choice'

66 Mattei, 'Market Accountability in Schools'

67 Diem and others, 'Diversity for Whom?'

במדינה דמוקרטית. שניות זו מתכתבת עם הבחנתם של טיילור וגוטמן[68] בין קהילות מכירות, המכירות במבחר הזהויות שבמרחב גאוגרפי נתון, וככאלה מאשרות פרקטיקות של מדיניות רווחה ציבורית המקדמת את הזכות לשוויון בחינוך, לקהילות מבדלות, המוגדרות על פי אורח חיים, זהות ואידאולוגיה, ואינן קשורות למקום גאוגרפי ולמעשה אינן נמצאות בקשרים של ממש עם האחרים, גם אם פיזית הן נמצאות באותו המרחב, שכן הן מקדמות פרקטיקות בשם הזכות לחירות בהתאגדות וחופש הבחירה.[69] הרטוריקה המוצהרת מדגישה ערכים של פתיחות, הכלה והכרה בשונות, ואילו הפרקטיקות בפועל מייצרות הומוגניות ובידול. התמרה זו במונח 'קהילה' מאפשרת לקהילות החינוך לנוע בין שני קטבים אלה ולשמר רטוריקה של שוויון והכלה ובו בזמן זכויות יתר חברתיות ומעמדיות במעטה של שיח ייחודי, פדגוגי ואלטרנטיבי־ליברלי בענייני חינוך.

רטוריקת ההתאמה כהצדקה לבידול

ההתמרה הרטורית של המונח 'קהילה' מספקת מסגרת כללית להבניית גבולות הקהילה, ואילו רטוריקת ההתאמה משמשת מנגנון מעשי, ובאמצעותו מתבצעות בפועל ההבחנה והבידול. שתי הרטוריקות משלימות זו את זו. המונח 'קהילה' מכשיר רעיונית את ההבחנה בין אנחנו ובין הם, ואילו רטוריקת ההתאמה מתרגמת הבחנה זו לאמות מידה מדויקות. ראוי להבחין בהקשר זה בין שני מישורים: דרישה מתלמידים ומשפחות שכבר התקבלו למוסד להתאים את עצמם לערכיו נחשבת שיטה לגיטימית בחינוך, ואילו השימוש ברטוריקת ההתאמה בשלבי הרישום המוקדמים משמש בפועל כלי לפסילה מראש.

לא כל אחד מתאים

ניתוח הראיונות חושף כיצד רטוריקת ההתאמה מצדיקה את מנגנוני הסינון וההדרה כשהיא משמרת תדמית של פתיחות. בלב השיח הטענה כי לא כל אחד מתאים:

> אנחנו יוצאים מנקודת הנחה שזו נקודת ההנחה שהלכה והתגבשה עם הזמן, אבל היא די אפיינה גם את ההתחלה שלא לכל הילדים בית הספר מתאים [...] זה אחד – לא לכל ילד מתאים החינוך הזה. זה נראה נורא נחמד. אין פה צלצולים, המקום ירוק ונעים. יש פה המון צל, יש פה המון חוץ. אין למידה מסוג אחד, אבל יש ילדים שזה לא מתאים להם (ליאב, מייסד המוסד ומנהלו, חינוך דמוקרטי).

הציטוט מראה כיצד מידת ההתאמה מסיטה את האחריות ממוסד החינוך אל המועמד עצמו. הניסוח מציג את חוסר ההתאמה כנתון מקדמי הנובע ממאפייני הילד ('יש ילדים'), ולא כפועל יוצא מפעולה או דרישה של בית הספר. כך נוצרת הבניה סמויה של יחסי כוח: בסמכות המוסד להגדיר מי מתאים, ולא לכל המועמדים בית הספר מתאים. ריכוך נוסף של

68 Taylor and Gutmann, *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*

69 Taylor, 'Interculturalism or Multiculturalism?'

שיח מבדל זה נעשה באמצעות הסטת הדיון מהילד למשפחה: 'אני תמיד אומרת שהחינוך הזה מתאים לכל ילד, אז התשובה שלי היא שהוא מתאים לכל ילד והוא לא מתאים לכל משפחה' (עדי).

האמירה 'מתאים לכל ילד אבל לא לכל משפחה' מעניינת במיוחד. היא מאפשרת לשמר תדמית מכילה של בית ספר שאינו מפלה לרעה ילדים מסוימים וליצור בסיס לאי־ההתאמה על פי מאפייני ההורים. רטוריקת ההתאמה מאפשרת הנחות מקדמיות המוצגות ככלליות, שמעצבות מראש את תנאי השיח. בשלב זה המיסוך כלפי המועמדים פועל בשיאו: ההדרה מוצגת כביטוי לשיקול דעת מקצועי או כחוסר התאמה טבעי של המשפחה, ולא כתוצר של יחסי כוח מבניים שמנתבים אותה לסינון עצמי.

תכונות ומאפייני תרבות שמזוהים כמתאימים או לא מתאימים

מניתוח הראיונות עולה כי התאמה אינה מונח ניטרלי אלא מכלול של ערכים ומאפייני תרבות. המרואיינים סיפקו תיאורים מפורטים בנוגע למה שנחשב מתאים או לא מתאים. כך למשל נטע פסלה גישות חינוך אחרות: 'אם באת מבית של התניות כל היום... שיטת כלכלת האסימונים... זה לא מותאם לשיטה שלנו' (נטע).

לעומת המשפחות האלה, המועמדים הרצויים נדרשים להפגין התמסרות מוחלטת לחזון הקהילתי. חן תיארה זאת היטב:

> מועמד אידיאלי זה מועמד שמתחבר לערכים החינוכיים ורוצה לקחת חלק אקטיבי בפעילות הקהילה... נטו בגלל שאתה חולק איתנו את המגדלור. [לעומת] מי שהוא כזה באזורי האדישות... שאומר 'על אף שאני לא ממש מבין מה זה הדמוקרטי הזה, אני אשים אותו שם' (חן, יושבת ראש נציגות הורים, חינוך דמוקרטי).

שילוב דבריהן של נטע וחן חושף הבניה של הבחנה תרבותית־חינוכית הטעונה שיפוטיות. משפחות שמבקשות שירות חינוכי בלי להתמסר ל'ערכים החינוכיים' ולאידאולוגיה המקומית שהיא למשל לא 'כלכלת האסימונים', מתויגות כ'לא מותאמות', וכמוהן גם המשפחות הנמצאות ב'אזורי האדישות'. לעומת זאת הזדהות עם ה'מגדלור' הרעיוני, החיבור הערכי והרצון 'לקחת חלק אקטיבי' הוצגו כאידיאל למשפחה המתאימה. באופן זה נוצר מדרג של הכשרות במדדי ההתאמה.

הפער הערכי מוצג פעמים רבות כמהותי ושאי אפשר לגשר עליו, ולכן הוא מצדיק הלכה למעשה את טענת אי־ההתאמה. במקום אמות מידה רשמיות, הקבלה נשענת על נכונות ההורים לקבל את תנאי מוסד החינוך. פלג, מנהל בית ספר ואחראי קליטה, תיאר זאת בגילוי לב: 'ואז היינו די בררניים. גם אני מודה ומתוודה. כאילו כן מתאים לי, לא מתאים לי. איזה ילד שיעשה לי קשיים ולא יעשה לי קשיים עם ההורים. ככה, משפחה שכן הולכת בגישה שלנו, לא הולכת בגישה שלנו' (פלג, מנהל לשעבר ואחראי קליטה, חינוך אנתרופוסופי).

מדבריו של פלג עולה כי הדרישה 'ללכת בגישה שלנו' נעשית בפועל כלי מיון מובהק ('היינו די בררניים'). ההתאמה נמדדת לא בכלים פדגוגיים אובייקטיביים אלא במידת

הנוחות שהמשפחה מציעה למערכת ('לא יעשה לי קשיים'), ובכך שומרי הסף מנרמלים פרקטיקות של סינון סמוי כלגיטימיות וטבעיות.

טענה זו באה לידי ביטוי לעתים גם בהיבטים תרבותיים־אתניים מובהקים יותר:

> נגיד סתם אשתי ההורים שלה שניהם עלו מעירק. אז נגיד לפני [בעבר] הם היו קצת ניאנדרטלים. המקום שהם באו ממנו כערבים הוא היה מאוד כאילו עתיק [...] ואם הייתי בא מתרבות כזאת, להיכנס לכאן. פתאום ילמדו את הילדים שלי שהם שווים, שיש להם סיי שהאישה שווה לגבר. זה כאילו זה לא יעבוד. זאת אומרת זה זה, זה לא. זה לא יכול לעבוד, זה ינגוד את הערכים שבבית. זה לא הגיוני (ארז).

מדבריו של ארז עולה כיצד פערי תרבות, שהוא תיאר אותם בשפה מקצינה ('עתיק', 'ניאנדרטלים'), מתורגמים בשיח להצדקה של הדרה. אי־ההתאמה מוצגת לא כבעיה פדגוגית אלא כהתנגשות עמוקה של תפיסות עולם שבגינה השילוב פשוט 'לא יכול לעבוד'. באמצעות רטוריקה זו, הבדלים של שיוך תרבותי־אתני נעשים טבעיים (Naturalization) ומוצגים כחסם אובייקטיבי, הגיוני וטבעי.

מנגד, התכונות הנחשבות מתאימות מוגדרות בבירור סביב סגנון חיים והשקעת זמן מאומצת: 'יש משפחות עם אוריינטציה טבעית שאין להם מסכים בבית [...] אנשים שאוהבים רוח ופילוסופיה' (יעל). ההתאמה דורשת השקעה פעילה: 'אנשים שבאמת מוכנים לבוא לדבר הזה בלב פתוח, ובעיקר ברצון להתפתח וללמוד ולהבין שהדבר הזה הוא דורש מהם גם מאמץ... נדרש מההורה לעשות איזשהו תהליך של למידה' (נעמה, רכזת רישום ומלווה פדגוגית, חינוך אנתרופוסופי).

רטוריקת ההתאמה משקפת את מה שיאנג מכנה אימפריאליזם תרבותי[70] ופיירקלאו מכנה הגמוניה שיחנית:[71] ערכיה ונורמותיה של הקבוצה הדומיננטית נהיים מדד שלפיו קבוצות אחרות נשפטות. באמצעות השימוש במונח 'התאמה', נורמות ספציפיות – כגון 'אוריינטציה טבעית' ונכונות ל'מאמץ' ול'תהליך של למידה' מִצְדה של המשפחה – מוצגות כאמות מידה אוניברסליות והכרחיות. כך, הדרה המבוססת על הבחנה חברתית ותרבותית מוסווית במעטה של התאמה בחינוך.

חשוב להדגיש את המשמעות של רטוריקה זו לעומת תפקידו המסורתי של החינוך הציבורי. דרישה מתלמידים וממשפחות שכבר התקבלו למוסד להתאים את עצמם לכלליו נחשבת שיטה שגרתית של חינוך, השימוש ברטוריקת ההתאמה בשלבי הרישום המוקדמים (לקראת כיתה א) הופך למעשה את היוצרות: במקום שמוסד החינוך הציבורי יראה בעצמו סוכן חֶברות שתפקידו לחנך ולייצר את תהליך העיצוב הערכי, רטוריקת ההתאמה המקדמית משמשת ציפייה לקלוט תלמידים ומשפחות שמגיעים מעוצבים ומותאמים אידאולוגית לפדגוגיה. דרישה זו בוחנת לא פוטנציאל חינוך או נכונות ללמידה

70 Young, *Justice and the Politics of Difference*

71 Fairclough, *Language and Power*

אלא בעצם את ההביטוס המשפחתי[72] שממנו הילד מגיע לפני כניסתו בשערי המוסד, ובכך היא משמשת תנאי מקדמי עוקף רגולציה לדחייה.

להתאים את עצמם וליישר קו

ניתוח השיח מחדד כי ברטוריקת ההתאמה המועמדים נדרשים לאמץ את ערכי הקהילה ולהימנע מ'דואליות':

> אנשים שנכנסים אלינו בכיתה א עוברים איזשהו שלב כזה של להתאים, להתאים את עצמם. ויש גם כאלה שלא, שלא מתאימים את עצמם לאורך כל הדרך ומנהלים איזשהו... מתנהלים באיזושהי דואליות, שאני חייבת להגיד שהיא בדרך כלל מאוד פוגעת בילדים. זאת אומרת, כשיש פער מאוד גדול בין מה שקורה בבית הספר למה שקורה בבית, הדיסוננס הזה שנוצר הוא [...] כי אני באמת חושבת שהחינוך הזה הוא־הוא החינוך שהכי מבקש מההורים לעשות התאמות בתוך הבית, אצלנו כן יש איזושהי מטרה, לא מטרה, אבל כן איזושהי בקשה מההורים להתאים את מה שקורה בבית כדי לא לייצר את הפערים האלה עבור הילדים (עדי).

עדי המחישה כי ציפיית אנשי מוסד החינוך מהמשפחות 'להתאים את עצמן' אינה נעצרת בשערי בית הספר, אלא בהתאמה בין המוסד למרחב הפרטי בבית. ה'דואליות' בין המרחבים סומנה כ'פער' פדגוגי, ולכן המוסד רואה בסנכרון זה 'מטרה'.

כך מרואיינים אחרים הדגישו את הצורך בציות לכללי הקהילה: 'היינו רוצים שתביני לאן את באה ושאת מיישרת קו עם השיטה ולא תבואי ותגידי כל שנייה למה ככה ולמה ככה' (יורם); 'אז כאן זה די מוגדר [...], וזה כאילו להנחית את כולם לקרקע וכולם יהיו 'Be on the same page' (גלעד).

ציטוטים אלה מעמידים למבחן את הרטוריקה של בחירה חופשית והכלה ומצביעים על המתח בין פלורליזם מוצהר ובין ציפייה מוסדית להסכמה ולאחידות רעיונית. התאמה, כמו שהיא מתוארת בשיח זה, אינה תהליך ניטרלי או הדדי. זו דרישה חד־כיוונית שקובעת כי על המועמדים 'ליישר קו' או בלשונו של גלעד 'להנחית את כולם לקרקע', אל תוך התבנית הקיימת של בית הספר.

תהליך זה משקף הלכה למעשה את תוצאת השליטה בשפה: שליטה זו מאפשרת למוסד לקבוע מה ראוי לומר או לחשוב.[73] באמצעות ציפייה זו בתי הספר הקהילתיים מייצרים קונסנזוס בנוגע למה שראוי ומתאים ומציגים העדפות תרבותיות מסוימות כאוניברסליות והכרחיות להצלחה בחינוך.

לצד דרישת השליטה ל'יישור קו', הראיונות חשפו מציאות מורכבת שמערערת כביכול על טענת הסינון המעמדי־תרבותי. שומרי הסף תיארו מצבים של חוסר הלימה פדגוגי כן,

72 Bourdieu, 'The Forms of Capital'

73 Fairclough, *Language and Power*

אשר גורם למשפחות לפצל את חינוך ילדיהן בין מסגרות. כך העידה גילי (שמלבד תפקידה משתפת מניסיונה כאם בקהילה): 'שניים מתוך שלושת ילדיי סיימו בדמוקרטי. איתי הגדולה לא רצתה, אבל שני הבנים כן' (גילי). מקרים אלו ממחישים כי שאלת ההתאמה עשויה להיות אידאולוגית אותנטית ואינה בהכרח מדירה. מתוך צניעות מחקרית והכרה במורכבות השדה, ראוי להדגיש כי המניעים הפדגוגיים בבחירת מוסדות אלו כנים, ולעתים אף מכריעים עבור משפחות רבות. עם זאת, מבעד לעדשה הסוציולוגית, מורכבות זו אינה סותרת את טענת הסינון המבני אלא פועלת בתוכו. היכולת לנווט בין מסגרות חינוך ולפצל ילדים היא יכולת מובהקת, הדורשת מבחר צורות של הון: הון תרבותי להכרת החלופות וכן הון כלכלי וחברתי שמאפשר הלכה למעשה לעמוד בדרישות המקבילות, למשל להסיע למסגרות שונות.[74]

יתרה מזו, מול אותן משפחות אשר מפצלות חינוך מתוך דיוק פדגוגי, שומרי הסף עצמם מזהים תופעה שונה בתכלית, שחושפת את הדומיננטיות של אידאולוגיית המעמד[75] לעומת הפדגוגיה. ארז המחיש באמצעות מטפורה מעולם ההימורים כיצד מועמדים רבים אינם מתעניינים כלל בחזון הייחודי: 'אמרו לי שהדמוקרטי טוב. אני לא יודע מה זה... תרשום לדמוקרטי, אם לא דמוקרטי תרשום אנתרופוסופי... ואז בא בן אדם ושם שלושה ז'יטונים על הרולטה. יאללה מה שיוצא אני מרוצה' (ארז). מיכל השלימה את התמונה והבהירה כי אקראיות זו מונעת מרצון אחד מובהק: 'מבחינתם הם פשוט לא רוצים להיות בָּרגיל' (מיכל).

מכאן עולה כי דרישת ההתאמה למוסדות החינוך אינה פדגוגית גרידא אלא מושתתת על סגנון חיים והביטוס משותף. הגבול שהמערכת מסרטטת סביב ה'התאמה' מתפקד למעשה כסנן מעמדי, שמאפשר למוסד לאתר בקפידה מועמדים אשר חולקים הון תרבותי משותף ולהבטיח את שעתוקה של סביבה הומוגנית באצטלה לגיטימית של פלורליזם בחינוך.

הפחדה כשיטה רטורית מוצהרת

אחד הממצאים הבולטים שעלו מניתוח הראיונות הוא השימוש המכוון במה שפינו המרואיינים עצמם 'הפחדה'. באסטרטגיה רטורית זו, קהילות החינוך השתמשו במוצהר ובמודע כדי ליצור מנגנון של סינון עצמי בקרב משפחות אשר נחשבות לא מתאימות לקהילה. ממצא זה מעניין מאחר שבתי ספר אלה הם חלק ממערכת החינוך הציבורית־ממלכתית ומחויבים לקבל כל תלמיד ללא תהליכי מיון. במבט ראשון, אפשר לפרש שיטה זו כהליך לגיטימי של תיאום ציפיות פדגוגי, אולם ניתוח מעמיק חושף כי להבדיל מתיאום ציפיות ניטרלי שנועד רק לספק מידע, בפרקטיקת ההפחדה יש הצגה מכוונת של דרישות נוקשות ותובעניות כדי לייצר רתיעה ולגרום למשפחות להתרחק מיוזמתן.

74 Bourdieu, 'The Forms of Capital'

75 Holme, 'Buying Homes, Buying Schools'

הצהרה גלויה בנוגע לשימוש בהפחדה

להבדיל מהציפייה כי מנגנוני הדרה יופעלו בחשאי, ניתוח השיח מגלה כי המרואיינים השתמשו במונח 'הפחדה' בישירות ובגלוי. אין הם הסתירו את הבנתם כי הורים נרתעים מתהליך הקבלה:

> אני יודעת שיש לא מעט משפחות שהדבר הזה נחווה אצלן לא טוב. מה אתם מפחידים אותנו? מה אתם? זה בסך הכל רצינו לשמוע. כי זה נחווה כאיזשהו ניסיון הפחדה. אני אקרא לזה ככה. יש שני ערבי חשיפה ששם הם עוברים את אותו מסע הפחדה (מיכל).

הצדקה לשיטה זו מספק יורם, אשר הצהיר כי בשל האיסור על מיון רשמי, זו החלופה המעשית היחידה: 'ואז הם מבינים שתפיסת העולם שלהם שונה, אז יכול להיות שהם יבקשו לא לבוא לבית הספר. זה דרך סינון היחידה שלנו, להפחיד אותם' (יורם).

כך גם עדי תיארה בפירוט תהליך הפחדה מכוון, ובתוך כך סייגה אותו כהליך מקצועי של החלטות: 'אם הם נעשים כמו שצריך [ערבי החשיפה] ההורים מבינים האם הם הגיעו למקום שמתאים להם או לא. זאת אומרת, זה במידה מסוימת [...] בחלק מהפעמים אנחנו גם רוצים קצת להפחיד אותם, להפחיד במירכאות' (עדי).

ציטוטים אלה חושפים הבנה מלאה של הצוותים שהם מפעילים שיטות הרחקה מכוּונות ובלית בררה אחרת ('דרך הסינון היחידה'). עדי ציינה, על אף הסתייגותה מרעיון שיחות ההפחדה, שאם השיחות 'נעשות כמו שצריך', ההורים מבינים שהם הגיעו למקום לא מתאים עבורם.

הבנה זו מעוררת שאלה חשובה: אם ההדרה כה גלויה, היכן הפער בין ההצהרות למעשים מסתתר? התשובה טמונה בפירוק המונח 'הדרה סמויה'. המנגנון אינו סמוי כלל אלא הוא מוסווה בשלושה ממדים שונים: ראשית, המנגנון מוסווה מפני הרגולטור ברטוריקה לגיטימית של 'תיאום ציפיות', המאפשרת יצירת מסלול עוקף בפועל לנוהלי הרישום הרשמיים. הנהלים אוסרים מיון אקטיבי,[76] והתרגום של 'תיאום ציפיות' לרצף של פרקטיקות תובעניות נובע מציפיית שומרי הסף להשגת תוצאה דומה לזה של המיון האסור. בנוגע לבתי הספר בזרמים הנחקרים, הנחיה זו נאכפת באמצעות 'מחווני בקרה ופיקוח' אשר דורשים לוודא קיומם של 'תהליכי קבלה מוסדרים ותקינים' ללא מיון.[77] לנוכח ההנחיה 'על בית הספר להתאים את עצמו לקליטת התלמידים... ולא לצפות מהם להתאים את עצמם למסגרת'[78] והכלל 'התלמיד בוחר את בית הספר, ולא בית הספר את

76 משרד החינוך, 'התכנית הלאומית ללמידה משמעותית – מבחנים פנימיים כחלק מההערכה על פני הרצף החינוכי'.

77 משרד החינוך, 'הסדרה פדגוגית קבוצתית: תנאים להכרה קבוצתית בבתי ספר מחינוך וולדורף ומהחינוך הדמוקרטי כייחודיים'.

78 משרד החינוך, 'מעברים – רצף חינוכי מהגן לבית הספר', האגף לחינוך הגיל הרך, 2025, https://apps.education.gov.il/Mankal/Horaa.aspx?siduri=558.

התלמיד'[79] נשללת מהמוסד היכולת לדחייה פורמלית. הקפדה רטורית מוסדית זו בלטה עוד בשלבי הפתיחה של הראיונות, כאשר חלק מהמרואיינים מיהרו לתקן את השימוש שעשיתי במונח 'תהליך קבלה', והדגישו כי מדובר ב'תהליך היכרות ותיאום ציפיות' בלבד. שנית, המנגנון מוסווה מעיני המועמדים, שכן מצופה מהמשפחות לתרגם את הרף התובעני לאי־התאמה אישית, וכך המוסד מייצר עבורן את התנאים לסינון ולפרישה מרצון; ושלישית, המנגנון סמוי לעתים קרובות אף משומרי הסף עצמם. הללו רואים בהפחדה כלי עבודה טבעי ומאמינים בתום לב כי הם פועלים אך ורק מתוך הגנה על הפדגוגיה הייחודית של המוסד.

מגוון של טקטיקות הפחדה

ניתוח הראיונות חושף כיצד ההפחדה המוצהרת מתורגמת למעשים. ה'הפחדה', כך עולה מהשיח, אינה איום מפורש אלא טקטיקה רטורית של הצגת רף דרישות נוקשה לחלוטין במכוון, כדי להרתיע ולהכביד על המועמדים. יורם מדגים כיצד הדרישה לפניוּת ולמשאבי זמן משמשת כלי הרתעה מודע: 'אומרים להורים... זה חלק מההפחדות, אומרים להם: אצלנו מצופה מההורים להיות מעורבים. הרבה שיתוף פעולה' (יורם). בטקטיקה אחרת יש דרישה לציות פדגוגי ואמון מוחלט ללא שקיפות, כמו שנטע תיארה: 'הייתי רוצה שבאמת הורים יבינו, אתם לא כל היום תקבלו תשובה... זה לא עובד ככה. ואיפה יש פה את האמון במערכת?' (נטע).

מטרתן של פרקטיקות אלו להעביר את נטל הפעולה אל המועמדים, ולא לסנן אותם ישירות ובמעשים.[80] במקום שהמערכת תדחה את המשפחה, היא מציבה רף תובעני של ציפייה מוסדית לסינון עצמי. כאן באה לידי ביטוי הפעלת כוח בשיח:[81] המוסד מנווט את המועמדים להסיק שעליהם לפרוש, אם אינם מסוגלים לעמוד ברף שֶׁלְּטָנִי המוצג לפניהם בנוגע לתרבות או למעמד. רף זה, התובע פניות, משאבי זמן ואמון עיוור, מתרגם הלכה למעשה דרישה פדגוגית לסנן מעמדי מובהק, ובכך ההומוגניות הקהילתית נשמרת ללא צורך במכתב דחייה רשמי.

חשוב לציין כי ממד המיסוך פועל כאן גם כלפי פנים. כחלק מההגמוניה השיחנית (מהשליטה בשיח), שומרי הסף מנרמלים את הדרישות למשאבי זמן ונוכחות כצורך חינוכי לגיטימי, ונעדרים לרוב הכרה בכך שעצם היכולת להעמיד פניות ומשאבים אלו היא פריבילגיה מעמדית. כך, מתוך אמונה פדגוגית כנה וללא כוונת זדון מודעת, ההפחדה מתורגמת להדרה מבנית.

79 משרד החינוך, 'נוהלי הוועדה לבתי ספר ייחודיים אזוריים ועל־אזוריים ואזורי בחירה מבוקרת, מסלולים ייחודיים וכיתות ייחודיות', מינהל חדשנות וטכנולוגיה, 2025, https://apps.education.gov.il/mankal/horaa.aspx?siduri=544.

80 פעולה זו אסורה על פי נוהלי משרד החינוך, ראו: משרד החינוך, 'התכנית הלאומית ללמידה משמעותית – מבחנים פנימיים כחלק מההערכה על פני הרצף החינוכי'.

81 Fairclough, *Language and Power*

נורות אזהרה לסימון סיכונים

נוסף על טקטיקות ההפחדה הגלויות, המרואיינים מתארים גם מערכת של 'נורות' כלפי משפחות אשר נחשבות מסכנות את האחידות הקהילתית: 'הילדה בחינוך ביתי, "טינק", נורה ראשונה נדלקת – חינוך ביתי. לאורך השנים למדנו שאנשי חינוך ביתי זה אנשים שלא סומכים על המערכות. הנה נדלקה נורה ראשונה' (ליאב); 'יש אנשים שהתקשורת אתם מההתחלה היא מאוד מאתגרת. אני חושבת ששם זה זה השלב שאני מרגישה שאצלי כבן אדם נדלקת נורה כזו שאומרת לי וואו, רגע, אני. אני נהיית ערה שם מאוד כשהתקשורת היא עוינת מאוד, מבטלת, לא מכבדת' (יעל).

הציטוטים מלמדים על מערכת מורכבת של חיישנים, פרשנויות ותפיסות קודמות, שהדליקו בצוות נורות אזהרה. עצם השימוש של המרואיינים במטפורה של 'נורה נדלקת' ממסגר משפחות אשר חורגות מהדגם המצופה כסיכון הדורש בירור או אף כהפרעה פוטנציאלית לשלמות הקהילה. אף שבתי הספר מוגדרים ציבוריים, הפרקטיקות המתוארות מציגות מנגנון המתרגם שונות סגנונית או תקשורתית (כגון 'תקשורת מאתגרת' או בחירה קודמת בחינוך ביתי) לאיום קהילתי. ההתנגשות מוגדרת כסכנה שמחייבת את המשך בירור ההתאמה כדי להגן על הקהילה, ולא חוסר הסכמה פדגוגי גרידא.

כשצוות הקבלה זיהה נורת אזהרה, ועל אף זאת המשפחה הייתה מעוניינת להירשם לבית הספר, הוא ביקש מהמשפחה 'לחשוב עוד', כמו שתיאר ליאב:

> אנחנו אומרים בואו ניפגש עוד. כי אם במהלך השיחה עלו דברים שלנו מרגישים שבוא נחשוב עליהם עוד פעם. אנחנו לא באים ואומרים להם לא, אתם לא מתאימים, תחפשו מקום אחר. אנחנו באים ואומרים להם בואו תחשבו עוד. בואו תחשבו עוד פעם, בואו ננסה לסייע לכם. והרבה פעמים הם אומרים רגע, מה קורה פה? אתם מנסים לשכנע אותנו לא להביא את הילד?

ציטוט זה הוא הוכחה מובהקת למנגנון ההדרה הסמוי: המוסד נמנע מדחייה רשמית ('אנחנו לא באים ואומרים להם לא'), ותחת זאת הוליך את המועמדים דרך רטוריקה של התלבטות משותפת כביכול ('בואו תחשבו עוד'), עד שהם יבינו בעצמם שעליהם לסגת.

הממצא בדבר שימוש גלוי בהפחדה והדלקת 'נורות' מקבל משנה תוקף בהקשר הרגולטורי. בעבר, כשהוגדרו המוסדות כמוכרים שאינם רשמיים, היה בסמכותם לדחות מועמדים ללא נימוק, אולם משנת 2017 עבר מיון התלמידים הסדרה,[82] וכל דחייה פורמלית דורשת הצדקה שקופה. לפיכך הטקטיקות הרטוריות של הרתעה ושל 'בואו תחשבו עוד' התבססו כחלופה ארגונית לפרקטיקת הסינון הישנה. על בסיס דברי פיירקלאו,[83] אפשר לראות כיצד מנגנוני הסיכון הללו מנורמלים הם נהיים טבעיים והגיוניים: במערכת הם נחשבים לגיטימיים

82 שמעוני, 'החלטת ועדת היחודיים'.

83 Fairclough, *Language and Power*

ואמצעי הגנה פדגוגי טבעי, אך בפועל הם משמשים סנן מעמדי־תרבותי[84] אשר מציב אתגר מורכב מול עקרונות שוויון ההזדמנויות וההכלה שבלב החינוך הציבורי.

סיכום: מאחורי מסך הקהילתיות

במחקר זה אני חושפת פרדוקס מטריד שנעוץ בפער בין רטוריקה לשיטה בחינוך הייחודי־אלטרנטיבי. ההשראה לקהילות האלה באה ממסורות החינוך הפרוגרסיבי[85] ומצדיקות את קיומן כחלופה פלורליסטית ושוויונית, ואולם לפי ספרות מחקר עדכנית, רטוריקה של בחירה חופשית, גיוון ורב־תרבותיות משמשת לא פעם מסווה ליצירת צורות חדשות של הדרה מעמדית.[86] כמו מגמה כללית זו, ניתוח הממצאים מראה כיצד גם קהילות החינוך בישראל מפעילות מנגנונים מבניים ועקיפים של בידול, אשר עומדים בסתירה למטרותיהן המקוריות.

ניתוח הממצאים מלמד כי אין מדובר בדיכוטומיה פשטנית של כוונות זדון מול תמימות, אלא במציאות חינוך מורכבת. רוב שומרי הסף מונעים מאידאולוגיה פדגוגית כנה ומאמונה עמוקה בערכי הזרם החינוכי שהם מייצגים. עם זאת, הפרדוקס שחזון ליברלי מתורגם בו הלכה למעשה לשיטה של סינון והדרה, נחשף היטב בריאיון של ליאב, מנהל בית ספר ייחודי וממקימיו, שהוא הרגיש בו מבוכה:

> מרואיין: 'פה אנחנו הלכנו נגד הזרם. זאת אומרת, לא באנו לייצר פה משהו אליטיסטי שאומר אתה גם אשכנזי, אתה גם עשיר, אתה גם דמוקרטי או ליברלי, אלא הפוך. בואו נייצר מקום שמדבר ליברליזם שמדבר דמוקרטיה בגיל מאוד מאוד רך לילדים, ממערכות שונות לגמרי, מקבוצות שונות לגמרי זהותית, סוציולוגית וכו'.
> מראיינת: 'ומה אתה אומר? זה הצליח עד כה? הניסוי מצליח'.
> מרואיין: 'אני רוצה לחשוב שכן. אני רוצה לחשוב שכן, אבל אני לא יודע. באמת שאני לא יודע'.

שתיקתו ומבוכתו של ליאב בסיום הציטוט אינן מקריות; הן לוכדות במדויק את חשיפתו של מנגנון המיסוך המוסדי וממחישות את ליבת הטיעון התאורטי בדבר הדרה ללא כוונת זדון. המבוכה המשתקפת מדבריו מבטאת את הדיסוננס העמוק אשר שומרי הסף חווים: אף שיצאו לדרך מתוך אידאולוגיה שוויונית שנועדה להילחם בהדרה, הם נאלצים להתעמת עם המציאות אשר מרחב החינוך שיצרו משמש בה בפועל מרחב עיליתני. הוויתור הכן שלו ('אני לא יודע') הוא הרגע שהמסך מוסט ונחשף הפער בין החזון הליברלי והדמוקרטי המוצהר ובין המציאות המעמדית.

84 Holme, 'Buying Homes, Buying Schools'

85 אריה קיזל, 'החינוך הדמוקרטי הממיין בישראל: תיקון עולם או בדלנות?', **עיונים בחינוך**, 6 (2012), עמ' 46-61.

86 Diem and others, 'Diversity for Whom?'; Gazmuri, 'School Segregation'; Jabbar and others, 'The Double Burden of School Choice'

בדיוק בתוך הפער הזה, שבין החזון המוצהר למציאות של שחזור אי־שוויון, שלוש התמות המרכזיות שנותחו במחקר פועלות כמערכת משולבת אשר מייצרת ומשעתקת יחסי כוח וריבוד חברתי. במעטה רטורי של ייחודיות פדגוגית ובחירה חופשית הן מייצרות הומוגניות חברתית, תרבותית ומעמדית, וכך משמרות זכויות יתר שביקשו הזרמים המקוריים למנוע.

אני מחדדת כיצד ההתמרה של הדגם השכונתי לדגם קהילות חינוך מאפשרת בידול מוסדר במערכת החינוך הציבורית. התמות פועלות בשני רבדים משלימים: רובד ההצדקה, שהתמרת המונח 'קהילה' ורטוריקת התאמה מספקות בו מסגרת רעיונית לבידול; ורובד המימוש, שפרקטיקות של הפחדה מעודדות סינון עצמי של מועמדים, כך האחריות להדרה מהמוסד מוסטת למשפחות עצמן, ואי־השוויון מוצג כנובע מבחירות אישיות, ולא ממבנים מפלים לרעה.

אני גם מערערת על ההנחה הרווחת כי הליכי הקבלה בקהילות אלו נשענים אך ורק על העדפות אידאולוגיות ופדגוגיות אותנטיות. מהניתוח עולה כי הדיון על התאמה ערכית משמש לעתים קרובות מסמן ריק אשר מכסה על אפליה לרעה על בסיס מעמד. תופעות שעלו מהשדה, כגון יכולתן של משפחות לנווט ולפצל את חינוך ילדיהן בין מוסדות חינוך או הרשמה בשיטת ה'רולטה' כדי להימלט מהחינוך הרגיל, מוכיחות כי אידאולוגיית המעמד קודמת פעמים רבות לפדגוגיה. בכך קהילות החינוך משמרות את כוחן כמרחב שלטני, אשר מאפשר בידול חברתי והיפרדות מהמערכת הציבורית־השכונתית באצטלה לגיטימית של פלורליזם בחינוך והתאמה אישית.

בהקשר הישראלי, ממצאי המחקר עולים בקנה אחד עם הספרות הסוציולוגית העוסקת בתהליכי הפרטה וליברליזציה במערכת החינוך.[87] התבססותן של קהילות החינוך מעצימה את בחירת ההורים, אך בפועל יוצרת בועות הומוגניות המרוקנות מתוכן את היומרה לפלורליזם. ניתוק המוסדות מהמרחב הפיזי לטובת רטוריקת התאמה והפחדה מסיר מהם את האחריות הציבורית להכלה, ומציב אתגר ממשי בפני קיומו של מרחב ציבורי רב־תרבותי המבוסס על מפגש ועירוב בין קבוצות חברתיות שונות.

כעת, קריאה מחדש בדבריו של הלל מפתח המאמר ('אנחנו מקבלים את כל מי שרוצה ומוכן לעמוד בתנאים שלנו'), מתגלה כהמחשה למיסוך הקהילתי. מבעד לעדשת חקר השיח הביקורתי, כל מילה בהם טעונה יחסי כוח: הפועל 'מקבלים' ממקם את הצוות בעמדת כוח ושליטה על פתח הכניסה; הדרישה 'לעמוד בתנאים שלנו' מבטאת הגמוניה שיחנית, שבה התרבות והמעמד של הקהילה מוצבים כרף המחייב 'יישור קו'; הבחירה מוצגת כמהלך חופשי כביכול, תוך כדי טבעות של מנגנון הסינון העצמי וההרתעה שעיצבו אותה מראש; ולבסוף, המונח 'מקום' נחשף כמרחב שלטני מובחן.

87 יוסי דהאן, **תיאוריות של צדק חברתי**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2014; הנ"ל, **צדק חינוכי, הפרטה ומטרות החינוך**; מיכאלי, 'הפרטה במערכת החינוך'; קובי סבג וליאת ביברמן־שלו, **חינוך, חברה וצדק**, פרדס, חיפה 2014; יולי תמיר, **מי מפחד משוויון? על חינוך וחברה בישראל**, ידיעות אחרונות וספרי חמד, תל אביב 2015.

אם כן, מסך הקהילתיות, אינו מסתיר את שאיפתם הגלויה של חברי הקהילה לשהות יחד זה עם זה, ובנפרד מהכלל – אלא ממסך את טיבו המעמדי, החברתי והתרבותי של התהליך המחולל נפרדות זו. הרטוריקה החמימה של המונח 'קהילה' מעניקה הכשרה ליברלית ומוסרית לפרקטיקות של בידול, ומאפשרת למוסדות אלו לשעתק זכויות יתר במרחב הציבורי בלי לעמוד בסתירה גלויה לערכי השוויון.

על אודות המחברת

לילך אטיאס דרמון היא חוקרת אי־שוויון ויחסי כוח בשיח, דוקטורנטית ועמיתת הוראה בבית הספר למדעי המדינה באוניברסיטת חיפה, זוכת מלגת מחקר בית הספר בלום ללימודים מתקדמים באוניברסיטת חיפה, מורה להיסטוריה ואזרחות ומחנכת בתיכון. במחקרה היא בוחנת מנגנוני סינון והדרה סמויים בקהילות חינוך ודיור מבעד לעדשת ניתוח שיח ביקורתי (CDA). המחקר נערך בהנחיית ד"ר איילת בנאי וד"ר אסף תורג'מן. מפרסומיה: **המעמד ניצח את החינוך**, פיגומים, 2023; 'הסללה מבנית סמויה' (**סוגיות חברתיות בישראל**, עתיד להתפרסם בדצמבר 2026), 'קהילה – פרקטיקה ניאו־ליברלית להסתרת מעמד תחת זהות' (**בטחון סוציאלי**, עתיד להתפרסם בינואר 2027).

https://orcid.org/0009-0008-5222-4088

מן הארכיון

'מהערכת עצמנו' לא"ד גורדון: קטע מאמר שלא פורסם על חשיבות רגש דתי חיובי ליהדות למימוש הציונות

עינת רמון

תקציר

כיצד הניכור הרגשי לדת ישראל מעכב את מימוש יעדיה של הלאומיות היהודית? בארכיונה הפרטי של יעל גורדון נמצא כתב יד של אביה אהרן דוד גורדון. כתב היד נכתב בתגובה למאמר של יוסף חיים ברנר, אשר ביקר בחריפות את היהדות, והיה אמור ככל הנראה להיכלל במאמר 'הערכת עצמנו', אך צונזר, והוא מתפרסם כאן לראשונה.

המאמר 'הערכת עצמנו' פורסם לא בימי חייו של גורדון אלא מאוחר יותר – ב**כתבי א. ד. גורדון**, שערך יוסף אהרונוביץ, עורך הוצאת הספרים של מפלגת הפועל הצעיר. כעת, לאחר שנמצאו חלקים מכתבי היד בארכיונה של יעל גורדון, מתברר כי אהרונוביץ השמיט מכתבי גורדון קטעים וביטויים 'יהודיים מדי' או ביקורתיים מדי על הנצרות ועל השקפות רוחניות אשר רווחו במערב.

ידוע זה כבר שא"ד גורדון אהב את דת ישראל, שמר שבתות וחגים לפי ההלכה, אף כי משלב מסוים חדל להתפלל וחי בקרב חילונים. וכן ידועה סברתו שעוינות לדת ישראל בתנועה הציונית מסכנת את התממשותה ואת הגשמת יעדיה. אך כעת, מתוך הקטע שצונזר, מתברר ממד עומק נוסף ביחסו של גורדון לדת ומתברר גם כיצד יחס זה משתלב עם תפיסת עולמו ועם הגותו. רצף הקטעים 'מהערכת עצמנו' מציג, בעקבות התנ"ך, המדרש והקבלה, ולהבדיל מעמדות תאולוגיות לא יהודיות, את התפיסה שלא תתקיים לעולם דת אחת כללית לכל האנושות (טענה זו איננה סותרת את הכמיהה לאחרית הימים, שאז יודו כל העמים לאלוהים, והוא ישפוט אותם).[1] להבנת גורדון, כל הדתות ההיסטוריות כולן היו ותהיינה לאומיות במהותן. מהות היחיד, המשתייך לאומה, שזורה במהות הלאום אשר הוא שייך לו. לפיכך שום תנועה לאומית, ובוודאי לא הציונות, שבעקבותיה שב עם ישראל לארץ ישראל, לא תמומש ולא תממש את עצמה ואת יעדיה, ללא רגש דתי חיובי לדת ההיסטורית של עמה.

מילות מפתח: א"ד גורדון, דת ולאומיות, דת ישראל, יעל גורדון, רגש דתי

1 ראו: תהלים סז ד-ה.

מהו אוסף כתבי גורדון המקורי והמדויק? התשובה לשאלה זו מורכבת, שכן גורדון עצמו הורה לפרסם מתוך רוב כתבי ההגות שלו שלא פורסמו בימי חייו 'רק אותם הדברים שיש להם ערך'.[2] הוא אסף את הכתבים בשנות חייו האחרונות ומסר אותם לוועד המרכזי של הפועל הצעיר; ויוסף אהרונוביץ, עורך הוצאת הספרים של מפלגת הפועל הצעיר, ערך אותם. אהרונוביץ הבין את גודל האחריות וביקש מגורדון שירשה לו 'לשתף עוד את מי שהוא בעבודה'. 'הוסכם בינינו',[3] כך ציין, 'שאשתף בעבודת העריכה את ד"ר מ. גליקסון'. גליקסון היה איש הגות ועיתונאי ציוני שעלה ארצה בעלייה השלישית, עורך אסופות, כתבי עת ולימים ערך את עיתון **הארץ** (בשנים 1923-1939).[4] הוא היה בעל תואר דוקטור בפילוסופיה ותלמידו של הפילוסוף הרמן כהן.[5] 'ואולם', ציין אהרונוביץ, 'כל חבריו' של גורדון במפלגה,[6] מלבדו, 'דרשו להוציא את כתביו כמות שהם, מבלי לגרוע כלום מהם [...], שאף מילה אחת שהשמיע בחייו לא תשכח ולא תאבד'.[7] אהרונוביץ שאף בעריכתו שדברי גורדון יהיו נהירים ויתאמו למוסכמות הרעיוניות של הציבור אשר הם נועדו אליו, כלומר מחנה הפועלים. המתח בין מטרת העריכה שלו ובין הצמא לדעת כל דבר שכתב או אמר גורדון כהנחיות ל'תורת חיים', מצד חבריו־תלמידיו, ליווה ועודו מלווה את הפרשנות הרעיונית והמחקרית, לרבות את הגישה הכללית לכתבי גורדון ואת הטיפול בכתבי היד של המאמרים, מיום פטירתו בכ"ד בשבט תרפ"ב עד היום. בפולמוס בין שתי הגישות, נראה כי יעל גורדון, בתו היחידה שנותרה (בנו יחיאל מיכל נפטר באובודובקה או בגרודנו ממגפת טיפוס שפרצה לאחר מלחמת העולם הראשונה והפרעות שהושמדו בהן 1,300 קהילות ישראל שם), השתייכה לקבוצה השנייה, שראתה בכל תג ותג בהגות גורדון משאב להשראה ולהנחיה בדרך החיים האישיים.[8] נראה כי היא נרתמה, עוד בחיי אביה, להעתיק ולסדר כמה מן הכתבים, ואחרי כן – עם חברי דגניה, בעיקר יהושע מנוח – פעלה להדפסתם ולהפצתם. במעמד חנוכת חדר גורדון (לימים פינת גורדון) במוזאון בית גורדון בשנת 1947 (ביום השנה ה־25 לפטירתו), שעה שמסרה יעל גורדון לבית גורדון את כתבי היד של אביה אשר נותרו בידיה, היא ציינה כי מטרתו של המפעל הזה (מסירה ושימור של כתבי א"ד גורדון בבית גורדון) היא 'הגשמת אותם הגיונותיו החיוניים גם כיום: על שיבתנו לחיי טבע בריאים, על חנוך עצמנו וחִשוּף רצוננו עד לידי כח של גבורה עלאה,

2 יוסף אהרונוביץ, 'ע"ד ההוצאה', **כתבי א.ד. גורדון**, א, הועד המרכזי של מפלגת 'הפועל הצעיר', תל אביב תרפ"ה, עמ' V.

3 שם.

4 ראו לדוגמה את לקט כתביו, ובו מאמרים על הרמב"ם, שפינוזה והרמן כהן בין השאר: משה יוסף גליקסון, **כתבי מ' גליקסון**, דביר, תל אביב 1941.

5 שם.

6 אהרונוביץ, 'ע"ד ההוצאה', עמ' V.

7 שם.

8 על מות בנו ראו: עינת רמון, **חיים חדשים: דת, אימהוּת ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון**, כרמל, ירושלים תשס"ז, עמ' 66-67. על יעל גורדון כתלמידתו המובהקת של אביה ראו: הנ"ל, 'חישוף אור הנפש במכתביה ובכתביה של יעל גורדון', **מסכת**, כ (תשפ"ו), עמ' 109-146.

עד שיעלה על ידי כך בידינו לזכות בתחיית עמנו, הבראתו ובגאולתנו'.[9] ניסוח הדברים היה בשפה יהודית־עברית מובהקת, שאפיינה את אביה ואותה, ואולם נראה כי היא נצרה בלִבהּ כבר אז את הסוד – שהיה גלוי רק בפניה ובפני אהרונוביץ ובפני מי ששטחה לימים את כאב לִבהּ לפניו – כי זכתה להשיב לדגניה רק כמה מכתבי היד אשר היו אמורים להיכלל במהדורה הראשונה.

רוב כתבי ההגות של גורדון, לרבות מאמרו הארוך 'האדם והטבע', פורסמו לאחר מותו, ועל אף בקשת חבריו להדפיס הכול, חלקים רבים מתוכני המאמרים לא נכללו עוד במהדורה הראשונה, וכל שכן במהדורה השנייה והמוּכרת.[10] לאחר עיון בכתבים שנותרו בבית גורדון, הסדרתם ועריכתם מתברר כי יש קטעי מאמרים, כמו זה המתפרסם כאן לראשונה, אשר נשמרו במעטפות – ואותן השיבה יעל גורדון לדגניה – ויש שנעלמו ומקום הימצאם אינו ידוע עד עצם היום הזה. חלקים מן החומר המצוי בארכיון בית גורדון נמצאו בתפזורת, דוגמת רצף הקטעים הזה.

בארכיון דגניה א מצאתי מכתב מברל כצנלסון ליעל גורדון, המביע 'הבנה לצערה' של יעל על שכתבי אביה מתפרסמים לא ככתבם וכלשונם.[11] מסתמן כי קיים מכנה משותף לקטעים שהושמטו, הנוגע בשוני הרעיוני בין יעל גורדון ובין יוסף אהרונוביץ (ואולי גם בינה ובין גורמים פוליטיים אחרים שהתערבו התערבות סמויה בעריכה המצנזרת של הכתבים, מאחורי הקלעים) בהבנת מפעל ההגות והשקפת עולמו של גורדון ובפענוחו. אהרונוביץ גרס: 'הוא [גורדון] נשאר דבק באלוהי אבותיו כמות שהם. למרות כל פקפוקי הכפירה שלו, עד שלאט לאט יצר לו בינתים אלהים חדשים ודת חדשה'.[12] יעל גורדון העידה על ההפך הגמור: 'יחסו לדת היה אינטימי עמוק מאד. על רוב מנהגי הדת הוא חדל לשמור בשנותיו האחרונות, אבל רוח הדת נשארה יקרה לו לתמיד (מה שקוראים ריליגיוזיות). על השבת הוא שמר מכל משמר וכן יתר החגים. הוא צם ביום הכפורים האחרון בחייו בהיותו כבר חולה אנוש'.[13]

ואכן, כמו שנוכחו חוקרים בעבר, גורדון אהד מאוד את הדת היהודית ההיסטורית, הוא ראה בה מרכיב חיוני לחיים הלאומיים של עם ישראל. אמנם הוא לא היה יהודי אורתודוקסי, אך גם לא לחם בממסד הרבני האורתודוקסי. גורדון נרתע מאוד מחדירת דעות קדומות ומאגיה לעולם היהודי, אך סבר ששאלת התפתחות ההלכה היא עניינם של

9 'דברי יעל גורדון' לכבוד פתיחת חדר גורדון בבית גורדון, כ"ד בשבט תש"ז. תודותיי למנהלת בית גורדון רחלי בן צבי וליעל הרן עבאדי, מארכיון דגניה א.

10 ראו: רמון, **חיים חדשים**, עמ' 24–26.

11 ברל כצנלסון ליעל גורדון (ללא תאריך), ארכיון דגניה א, תיק יעל גורדון.

12 **שם. ההדגשה שלי.**

13 יעל גורדון לברוך שוחטמן, חג החירות, דגניה א, ט"ו בניסן התר"ץ (13.4.1930), מכון גנזים, ארכיון שוחטמן (42). חלקים פורסמו בקבצים שונים. ראו: משה נחמני (עורך), **אני מבקש לב דופק, נפש חיה**, עמותת כביש אחד, ירושלים תשפ"ב, עמ' 36.

היהודים המחויבים להלכה, ולא של היהודים ה'חופשיים', בלשונו.[14] ואמנם בעצמו הוא הפסיק להתפלל ולהניח תפילין יום־יום, אך על פי עדויות רבות, לרבות עדותה של יעל בתו לעיל, שמר שבתות וחגים על פי ההלכה והאמין בערך הנישואים בין איש לאישה בעם היהודי, כתב רבות על כך וראה את עצמו, רוחנית, מקורב לתנ"ך, למדרשים ולספר הזוהר יותר מאשר לספרות העברית החדשה.[15] בכתיבתו, לרבות בקטע המאמר שלהלן, ניכרת הפניית הזרקור לחשיבות הרגש הדתי לכל תנועה לאומית, קל וחומר לתנועה הלאומית של עם ישראל. לפיכך הוא ראה בניכור לדת ישראל, שאפיין בעיקר את עמדת שותפיו לציונות הסוציאליסטית, סכנה גדולה לעצם מימושה ומימוש יעדיה של הלאומיות היהודית בארץ ישראל. כאמור, מסתמן גם משני קטעים נוספים שפורסמו לאחרונה מן החומר הסמוי אשר שימרה יעל גורדון ב'פינת גורדון' (ואהרונוביץ 'צנזר') כי קיים מכנה משותף לכל הקטעים והמשפטים ש'נוקו' מן המאמרים המודפסים. קטעים אלה מבטאים אהדה 'יתר על המידה' לערכים או לאמונות אשר באים לידי ביטוי בהלכה או במורשת היהודית הקלאסית של דת ישראל.[16] התבטאויות אלו לא התאימו ככל הנראה לטעמו של אהרונוביץ; הוא סבר כי גורדון מצא לו כביכול אלוהים חדשים ודת חדשה בערוב ימיו, וככל הנראה בשל כך לא כלל אותם כבר בהוצאה הראשונה לאור של כתבי גורדון. יעל גורדון שמרה לפחות כמה מן הקטעים המצונזרים לדורות הבאים; את הכותרת לקובץ המתפרסם בזה לראשונה היא כתבה, בכתב ידה (בכותרת ובסיום של רצף העמודים המרכיבים ככל הנראה את הקטע השלם שלהלן), והיא זו שקבעה גם את כינוי הקטע: 'מהערכת עצמנו'. יש לציין כי הדפים עצמם כתובים בכתב ידו של גורדון, כלומר הכותרת מציינת שרצף דפים אלו הם חלק ממאמרו 'הערכת עצמנו' – כתב פולמוס שהוא החל לכתוב בשנת 1914 ומבטא את המחלוקת הרעיונית שלו, בעיקר עם ידידו יוסף חיים ברנר ועם סופרים והוגים סוציאליסטים לאומיים אחרים בעם היהודי שביטלו את ערך התנ"ך והמורשת היהודית

14 רמון, **חיים חדשים**, עמ' 193-229.

15 שם; צבי צמרת, 'אהרן דוד גורדון השבת ואנחנו', בתוך: נעמה שקד וחברים (עורכים), **אם נדע לבקש חיים: נפגשים עם א"ד גורדון – אסופה**, עמותת כביש אחד, ישראל תשפ"א, עמ' 115-129. ראו גם עדויות לקשר החיובי בין א"ד גורדון ובין הרב קוק בתוך: משה נחמני, 'האם הרב קוק נפגש עם א"ד גורדון?'. הועלה למרשתת בדף פייסבוק של ההיסטוריון משה נחמני ב־27.10.2019. נחמני העלה לראשונה למרשתת את מכתבו של הרב צבי יהודה קוק השמור בארכיון גנזים, ובו העיד הרצי"ה על המפגש בין גורדון ובין אביו ועל ההערכה ההדדית ששררה בין שני אנשי רוח אלו. ראו גם: הרב צבי יהודה קוק לשלמה צמח כ"ד באלול תש"ל, ארכיון שלמה צמח, תיק A 38, פריט 4/1 1120. בכתבה שפורסמה לראשונה בדף פייסבוק של נחמני מאותו תאריך אפשר לצפות במכתב וגם באתרו של **הקיבוץ הקדוש: האתר של משה נחמני**: https://hakibbutz.org.il/8101 (אוחזר ב־22.4.2026).

16 ראו: עינת רמון, 'אור גנוז בדגניה: מאמרו המצונזר למחצה של גורדון על נצרות ויהדות', **השילוח**, 34 (אלול תשפ"ג), עמ' 181-188; אהרן דוד גורדון, 'לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות: מתוקן על פי כתב היד', שם, עמ' 189-209; עינת רמון, 'על היחסים שבין הגבר ובין האשה עומדים כל חיי האדם', **מקור ראשון**, שבת: מוסף לתורה, הגות, ספרות ואמנות, ל' בשבט תשפ"ד, עמ' 14-15.

בכללה והעריצו את אוצרות התרבות האירופית.[17] מאמרו של גורדון קיבל כותרת זו על שם מאמרו של ברנר 'הערכת עצמנו בשלשת הכרכים' (של מנדלי מוכר ספרים).[18]

'הערכת עצמנו' של גורדון פורסם לראשונה בכרך השלישי של המהדורה הראשונה של **כתבי א. ד. גורדון** בהוצאת הפועל הצעיר – בשנת תרפ"ז, חמש שנים לאחר מות גורדון, שש שנים לאחר הירצחו של ברנר וכ־13 שנה לאחר התלקחות הפולמוס בתרע"ד, אשר עמדתו של גורדון לא פורסמה בו בזמן אמת.[19] עימוד הפסקאות שלהלן משקף את הסימון במקור של כתב היד שהרכבתי, פיענחתי והתקנתי.

לשיטת גורדון, ביטול העצמות, הכוח הפנימי העצמי של העם המתבטא בלאומית היהודית,[20] נובע מ'מבוכות נפשיות בקרבנו בדור הזה'.[21] 'רוח מן החוץ באה והפכה את עולמנו והחריבה אותו עד היסוד, ואנחנו? אנחנו קבלנו עלינו את הדין בדחילו ורחימו כגזרת החכמה העליונה, שאין להרהר אחרי מדותיה [..] ואין אפילו להצטער על רוע הגזרה'.[22] סגנונה של ההשכלה האירופית, כך כתב, 'מונרכיסטי' 'דספוטי' ו'שאיפתה לשפוך ממשלתה על כל באי עולם, לטשטש כל צורה תרבותית, שאינה נכנסת בגדר הנוסח התרבותי האירופי'.[23] גורדון טען שהביטול העצמי של היהודים המודרנים איננו אינטלקטואלי בשורשו אלא רוחני־רגשי. התופעה משקפת ליקוי עמוק בהזדהות שהרגישו יהודים עם עמם. ועל כן המנסים להתמודד עם חולשת ההזדהות עם העם היהודי ומורשתו בדרך של 'ברור מהותה של היהדות [...] אינם שמים אל לב, כי באופן כזה הם באים לבאר בהכרה ועל ידי דבר שבהכרה מה שאין להכרה תפיסה בו'.[24] 'עצם החיים שבעצמות' (הלאומית) אינו יכול להימסר להבנת גורדון באמצעות ההכרה 'בצורותיה הקבועות והעומדות של ההכרה [...] הוא מוסר רק את העצמות בהתגליא [...] אבל אינו מוסר את העצמות בהתכסיא'. גורדון נעזר כאן במונחים הקבליים 'הִתגליא' ו'הִתכסיא', השאובים מספר הזוהר ועניינם

17 גורדון התייחס במאמרו גם לחיים ז'יטלובסקי. ראו: אליעזר שביד, **תולדות פילוסופיית הדת היהודי בזמן החדש: מול משבר ההומניזם**, א: **על פרשת הדרכים ההיסטורית**, עם עובד ומכון שכטר ללימודי היהדות, ירושלים 2003, עמ' 268-273.

18 יוסף חיים ברנר, 'הערכת עצמנו בשלשת הכרכים' **כתבים**, ד, הקיבוץ המאוחד – ספרית פועלים, תל אביב תשמ"ה, עמ' 1223-1296.

19 לתיאור הפולמוס של גורדון עם ברנר ראו: רמון, **חיים חדשים**, עמ' 72-84.

20 ראו את הסבריו של נתן רוטנשטרייך למונח 'העצמות הלאומית' בתוך: נתן רוטנשטרייך, **המחשבה היהודית בעת החדשה**, א: **תולדה וממשות**, עם עובד, תל אביב תש"ה, עמ' 243-258.

21 א. ד. גורדון,'הערכת עצמנו', **כתבי א. ד. גורדון**, ג, הועד המרכזי של מפלגת 'הפועל הצעיר', תל אביב תרפ"ז, עמ' 61. לשורשי המילה 'עצמות' במקורות ישראל ראו את הערך 'עַצְמוּת' בתוך: אליעזר בן יהודה ירושלמי, **מילון העברית הישנה והחדשה**, ט, הוצאת מקור, ירושלים תש"ם, עמ' 4656-4657.

22 **כתבי א. ד. גורדון**, עמ' 42.

23 שם, עמ' 20.

24 שם, עמ' 23. סביר להניח שגורדון התייחס כאן לאחד העם. ראו: רמון, **חיים חדשים**, עמ' 77-81, 92-95.

התייחסות לבחינות השונות והמשלימות של הנגלה והנסתר. באמצעות מונחים קבליים אלו ביקש גורדון לבטא את תפיסתו שההזדהות המשובשת עם הלאום היהודי, של צעירים יהודים בזמנו, איננה נובעת מהסברים כאלו ואחרים אשר נוגעים למהות הרעיונית של היהדות.[25] על דרך הרמיזה שרטט גורדון את אפיונה של הנפש החיה את העצמות היהודית הלאומית הסמויה והחזקה באמצעות ציטוט פסוקים אשר מתארים את תורת הייסורים שיסודה בתנ"ך, אשר בשעת הסבל תולה את האמונה בגאולה העתידית.[26] תורה זו גלומה בנפש היודעת את 'העצמות הלאומית' העמוקה [...] ה'יודעת את סוד הצמצום הגדול, את הסוד של "עִמּוֹ אָנֹכִי בְצָרָה", ושל "הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם", את הסוד של "עַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ!'".[27] שלשת הפסוקים האלה משרטטים לשיטת גורדון את תווי הנפש היהודית בעלת העצמות הלאומית החזקה 'באתכסיא' כדבריו, המבטאת את הערבות ההדדית ואת ההזדהות של אלוהי ישראל עם ישראל ושל מנהיגי העם עם בניו. אך ורק מתוך העמדה הרוחנית־רגשית הזאת אפשר להבחין בליקויי העם היהודי שאירעו בשל צער הגלות, ובה בעת גם באור הגנוז (בעיקר) שבעם ישראל!

אפשר להבחין בזיקה בין הניתוח הנפשי־חברתי של גורדון את הטרגדיה והגלות של עם ישראל ובין תורת ההכרה שהוא הציג וביאר בכל מאמריו העוסקים ברוח ובדת. בדברים שלעיל חידדתי את הקשר בחוט מחשבותיו בין ההבחנה בין 'הכרה' ל'חויה' (שלכל אחת תפקיד שונה בעיצוב תודעת האדם בנוגע למציאות הגלויה והנסתרת, ה'הויה') ובין השסע הפנימי הקיומי הקורע מבפנים ומחליש את התחייה הלאומית היהודית בעת החדשה. להבנתו של גורדון, בשל סתימת צינורות החוויה (הכרוכה, על פי הקטע שלהלן, ברציונליות יתר או במיסטיקה מאגית בתרבות האירופית) נפגעה העצמות הלאומית היהודית, הערבות ההדדית הנסתרת בלב כל יהודי ויהודייה.[28]

בפתחו של הכרך השלישי ציין יוסף אהרונוביץ: 'במקום שהחזרה על דברים שכבר נאמרו ע"י המחבר במאמרים אחרים בולטת יותר ואין בה שום תוספת של חדוש החלטנו להשמיט'.[29] ייתכן כי הוא התייחס לקטע הזה, אשר כינתה יעל גורדון 'מהערכת עצמנו' בדבריו. מנקודת מבטו של אהרונוביץ היה גורדון בסופו של דבר נביא של דת לאומית חדשה שמשאירה את דת ישראל מאחור. יעל גורדון ידעה כי מגמת החשיבה ההגותית

25 שם. ראו גם את הזיקה בין המונחים 'אתכסיא', המיוחס ללאה, ו'אתגליא', המיוחס לרחל, בהקשר של הספִירות והבחינות של המציאות בספר הזוהר, חלק א, קנח א: פרשת ויצא כמונחים מושאלים לתיאור בעיית חולשת הזהות היהודית בקרב הדור הצעיר לשיטת גורדון.

26 Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton University Press, Princeton 1994

27 גורדון, 'הערכת עצמנו', עמ' 45; 'עִמּוֹ אָנֹכִי בְצָרָה' (תהלים צא טו); 'הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם' (ויקרא טז טז); 'וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ' (שמות לב לב).

28 רמון, **חיים חדשים**, עמ' 149-154; אליעזר שביד, **לבירור רעיונו של אהרון דוד גורדון מיסודו**, מוסד ביאליק, ירושלים תשע"ד, עמ' 48-58; עמית אלון, 'החוויה של א"ד גורדון ומקורותיה בספרות חב"ד', **דעת**, 89 (תש"ף), עמ' 461-480.

29 יוסף אהרונוביץ, 'הערת מו"ל', **כתבי א. ד. גורדון**, ג, עמ' 1.

של אביה הייתה שונה בתכלית: הציונות נועדה לשיטת גורדון לא להחליף את היהדות ההיסטורית אלא לבנות ולחזק את עצמותו הייחודית של עם ישראל גם לפי מורשתו ההיסטורית, והיא, שהייתה נאמנה לערכיו, שימרה בארכיונה, ככל הנראה בשל מסר זה, את הקטע הזה.

מקריאה מחודשת של 'הערכת עצמנו', בשילוב הקטע הארוך שצונזר, אפשר לטעון כי מדובר באחד ממאמרי היסוד של גורדון אשר הוא שזר בו את פולמוסו החברתי בנוגע לשסע בין דתיים לחילונים בציונות עם תורת ההכרה שפיתח כמענה לשאלות היסוד אשר כתיבתו עוסקת בהן; ואלו השאלות הקיומיות העומדות לפתח העם היהודי להבנתו:

> ובאמת מה הוא אותו הדבר, שאנחנו קוראים לו עצמותנו? במה הוא מוּכר? במה הוא מתגלה? במה הוא מצטין מבני מינו האחרים? מה מתאים לו בתרבות האירופית ומה מזיק לו? על כל השאלות האלה ועוד הרבה כאלה אין תשובה ריאלית, תשובה התלויה בהכרה, בהגיון ובידיעה [...] כל זה הוא מן הדברים המסורים לנפש, הנעלמים מן ההכרה, מן השכל הגלוי, כעצם ה'אני' וכעצם החיים. כל זה תלוי ב'שכל הנעלם בספירה שמתחת למפתן ההכרה, שאין להכרה תפיסה בה'.[30]

לעניות דעתי את הקטע המלא שלהלן, החסר ב'הערכת עצמנו', יש לשלב בסוף עמ' 77 במאמר 'הערכת עצמנו' מהמהדורה הראשונה (תרפ"ז, בַּמקום שיש קו לציון דילוג על קטע). שם, בעמ' 76-77, עסק גורדון בגילויי העצמוּת הלאומית היהודית ביציאת מצרים ובשיבת ציון בימי עזרא ונחמיה, בשל תולדות דברי ימי עם ישראל המתוארים בתנ"ך אשר אותם הוא ביאר גם באמצעות תורת ההכרה שפיתח.

הבהרה ראשונה שעולה בחלק שלהלן, שיעל גורדון העניקה לו את הכותרת 'מהערכת עצמנו', ולא בכתבי גורדון האחרים, מובאת בעמ' 69א של כתב היד, והיא מנהירה את ההבדל בין עוררות מיסטית, שמאופיינת בריגוש – לרוב בעקבות נטילת סמים, טקסים ומאגיה (כאמור, גורדון התייחס שם, לראשונה בכתביו, לטקסים מיסטיים שנהוגים באגודות הבונים החופשיים) – ובין ה'חויה' ה'שמן למאור'. 'המיסטיות היא לכאורה להבה גדולה מאד. אבל זו היא בהירות של מכונה [...]. בהירות של החיים' שמתעוררת מתוך מודעות אישית לפעילות התודעתית של ה'חויה' ששורשה בתודעה הלאומית של האדם היחיד, ולא מתוך טקסים או אמונה במיתוסים. פרדוקס הוא כי החוויה המיסטית לשיטת גורדון היא למעשה 'זיווגו' הטבעי של הרציונליזם המתכחש לכל מציאות שאינה חושית־אמפירית, 'שאין למשש בידים' ו'אין להוכיח בהוכחות הגיוניות'.[31]

גורדון שב והדגיש שהדת במהותה לאומית! והדת הלאומית מזינה את החוויה האישית של כל אחד מחברי הלאום של כל דת. כלומר האופן שאדם מתחבר לדברים נשגבים כרוך לשיטת גורדון בדת הלאומית, 'לא מצד צורתה ולא מצד תכנה הדוגמטי [...] כי אם

30 גורדון, 'הערכת עצמנו', עמ' 22-23.

31 לביאור אטימולוגי מחקרי של שם 'הויה' בדקדוק הפנימי של התורה ראו: הרב אליהו בן אמוזג, **אם למקרא: שמות ויקרא** (ערך הרב ד"ר רחמים זיניי), ישיבת אור וישועה, חיפה תשפ"ב, עמ' 50.

מצד היחס הנפשי המיוחד, הבא על ידה לידי גילוי' (עמוד ללא מספר, א). השפה, הלשון והדת של עמו של אדם הן המרכיבים שה'חויה' של כל אחד מבני העם ניזונה מהם. דברים אלו חשובים כי לרוב גורדון אינו מבהיר די הצורך איך הרצף בין ההוויה לחוויה ולהכרה פועל וכיצד אלו מעצבים את התודעה הלאומית של היחידים בעם. תפקיד הדת להבנתו הוא 'לעמוד בפני כל השפעה זרה'. מנגד, בשל הגלות נדחקה היהדות לד' אמות של 'הדת המסורה ומקובלה' (עמ' 74). מעניין שגורדון לא כתב 'ד' אמות של ההלכה' אלא התכוון ל'אמונות הטפלות, מתוך עצמנו, לאור עצמנו, ולא לאורם של אחרים' (עמ' 74 בכתב היד). ולבסוף, ברצף הקטעים הזה דחה גורדון מפורשות את הרעיון שדת עולמית בכלל תיתכן ו'תפתור' את בעיות העוינות בין עמים ובין בני האדם בעולם וחידד בקטע האחרון (כנראה) שאין תקווה לחזון של 'לֹא יִשָּׂא גוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב'[32] בטרם ייפתר הסכסוך הפנימי בתוך תודעת האדם, בין הדת ובין הבנת המציאות החומרית, בין ה'חויה' ו'הכרה' ובין האוחזים בקטבים הללו בתוך העם.

* * *

'מהערכת עצמנו'

(עמ' 65)

לדוגמה.

עולמנו עמד על הדת. הדת ירדה או הולכת ויורדת. האם הרבינו להתבונן מתוכנו, מה טיבה של ירידה זו? האם העמקנו לראות, מה יש בירידה זו, האם הכל ירד, או אולי יש כאן דבר־מה קיים שאינו יורד לעולם?

הן מלבד השקפת עולמה של הדת ומלבד תורת המעשים שלה עוד יש בה יחס מיוחד אל הטבע ואל החיים, שהוא העקר בדרך. האם העזנו להביא את זה בחשבון, בבואנו לעשות חשבוננו עם הדרך על פי כל כללי החשבון החדשים הבדוקים והמנוסים? בקרנו את השקפת עולמה של הדת, בקרנו את תורת המעשים שלה, – האם בקרנו גם את היחס הדתי? [מחוק: האם הרבינו להתבונן בו מתוכנו] האם העמקנו לחשוב מה טיבו של זה? הן לא חכמה ולא מעשים טובים נפש האדם העלובה מבקשת בדת. את מקור חייה היא

(עמ' 66)

מבקשת, את יחסה החי אל מקור חייה – אל הטבע, אל ההויה היא מבקשת, את עצמותה, את חייה שמעבר לגבול ההכרה היא מבקשת. האמנם אין הבקשה הזאת ראויה לתשומת לב, באשר הכרת האדם מצאה און כבשה לה דרך לחדור יותר ויותר לתוך מעמקי הטבע? האמנם אפשר לבטל כלאחר יד צרך נפשי עמוק, נצחי על פי גזרת החכמה העליונה כביכול, כלומר על פי סברות מחוכמות והעקר מוסכמות מעֵין: שריד קדומים אמונה טפלה,

32 ישעיהו ב ד.

דמיון ילדותי פחדנות וכו׳? האמנם המחשבה העליונה באמת גוזרת מין גזרה תפלה כזאת, המיוסדת על חֹסר הבדלה בין יחס נפשי נצחי ובין צורת בטויו שנתישן? ומי, כמדומה לי היה צריך למצוא די עֹז או די חוצפה בנפשו בשביל להטיל ספק בכל ההלכות הפסוקות בנידון דידן. בשביל לבקרן בִּקוֹרת חדשה ועמוקה ולבקש את האמת לאמתה, אם לא אנחנו, אשר הדת היתה כל

(עמ׳ 67)

שנשאר לנו מעצמותנו, מחיינו העצמיים, אשר הדת היתה הכח, המקום היחידי של נשמתנו הלאמית בתוך הגולה ואשר ביחד עם הדת עמד בסכנה גם קיומנו הלאמי,

[מחוק: אשר במשך קרוב לאלפים שנה לא ידענו חיים אחרים מלבד חיי הדת, ולא היה לנו כח מקים אחר מלבד כח הדת,] אם לא אנחנו, אשר דתינו היא פרי רוחנו ולא תורה מקובלה מאחרים?

הדת הרי היא רק בטויו של היחס המיוחד הזה שבנפש האדם, אשר בתור כח נפשי קוראים לו רגש דתי. לפיכך אין הדת, כמו שטועים לחשוב, קודמת ליחס הדת, כי אם להפך: היחס הדתי קודם לדת, ככל יחס נפשי, הקודם לבטויו. ובמובן זה לפיכך אפשר לאמר, כי היחס הדתי קודם לדת גם בקיומנו הלאֻמי.

היחס הדתי הרי הוא היחס הבלתי אמצעי שבין ההויה האנושית ובין ההויה העולמית (וזהו סימנו המובהק – בלתי אמצעיות. היחס האסטטי יכל למצוא לו בטוי גם באמנות ובפעל הוא מוצא לו בטוי בעקר באמנות; הרגש המוסרי מתבטא כמעט כלו ביחוסים [יחסים] אנושיים אם לכלול במובן זה את יחס האדם אל עצמו אולם היחס הדתי אין לו בטוי אמתי אלא בתוך הטבע, בחיים מובלעים בלי אמצעי בחיי הטבע. ורמז לדבר – ׳כי ׳לא ראיתם כל תמונה׳).[33] זהו היחס היותר עמוק של נפש האדם אל מה שאינו היא עצמה, זהו יחס תהומי, המאחד לאֶחד את

(עמ׳ 68)

נשמת האדם עם נשמת הבריאה כֻּלה בכללה ובכל פרטיה ופרטי פרטיה. לפיכך אפשר לאמר, כי הרגש הדתי הוא מעין הרגשת עצמותו של הטבע בנפש האדם. אבל – וגם זה צריך להאמר – דוקא מתוך כך הוא עלול יותר מכל ללקוי ולחֻרבן. היחס הדתי אינו יחס מיסטי, כשם שהיחס האסטטי אינו יחס מיסטי, אם כי גם הוא אינו מושג להכרה, ואין בכח ההכרה לבארו באור הגיוני. המיסטיות היא לקוי הרגש הדתי. במצב נורמלי הרי השפע העולמי, או ה׳שמן למאור׳ השופע אל ההכרה, מתחת למפתן ההכרה, מן המקום, שהנשמה מפולשת בו לעצם ההויה האין־סופית, מגיע אל ההכרה כביכול דרך צינור מיוחד שהוא מזדקק בו באופן בלתי מושג להכרה, עד שהוא נעשה ראוי לבעירה הכרתית, על דרך

33 ׳וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר יְהוָה אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ׳ (דברים ד טו).

משל, כמו שהנפט במכונת הנפט מזדקק בצנור העשוי לדבר לקיטור, המוכשר לבעירה אינטנסיבית.

המיסטיות באה מתוך [מחוק: שנפסק או שנפגם הצינור הזה] – והרי

(עמ' 69 א)

'השמן למאור' מְתמֵר ועולה אל ההכרה בלי אמצעי ומוליד להבה כהה ומעלה עשן במקום אור טבעי חזק ויפה. כמו שהרציונליות, מצד שני, מצד פניה של ההכרה, [מחוק: מצדה השקוף] היא הכרה לקויה, הכרה [מחוק: שנפסק או] שנחלש הקשר החי – שבינה ובין יתר כחות הנפש, המביאים לה שפע מבפנים, והרי היא משיגה אותו רק מבחוץ, או מבחוץ יותר מאשר מבפנים כמו שהיא משיגה את כל מה שהיא משיגה, בתור דבר שבהכרה ולא בתור שפע חיים, לא בתור 'שמן למאור'.[34] לכאורה היא הכרה בהירה מאד, כמו שהמיסטיות היא לכאורה להבה גדולה מאד. אבל זו היא בהירות של מכונה, שאתה יכל לראות את כלה ואת כל אבריה ואת כל אופן פעולתה מתחלתה ועד סופה, ולא בהירות של חיים, לא בהירות של פעולה אורגנית חיה, שאתה רואה בה חיים, אבל אין אתה רואה את התהוות החיים. שתיהן – המיסטיות והרציונליות – דומים במובן זה לגלגל מנוע במכונה, שהוסרה מעליו הרצועה המחברת,[35] והרי הוא

(עמ' 69 ב)

מסתובב לבטלה, מסתובב אמנם במהירות רבה, אבל אינו מניע את המכונה. ולא יפלא, כי שתי הקיצוניות האלה נמצאות לפעמים בנפש אחת: מצד אחד, שלילת כל מה שאין למששו בידים, שאין להוכיחו בהוכחות הגיוניות, אם כי יש לו יסוד בהרגשה בלתי אמצעית; ומצד שני, נטיה לעבור בקפיצה אחת מן הרציונליות אל המיסטיות, להאמין, למשל יותר בכח איזה 'מיטוס' [מיתוס] דמיוני, בכח מיטולוגיה [מיתולוגיה], בת הדמיון הילדותי של אומה, מאשר בכח עצמותה המיוחדת של האומה. הקיצוניות נוגעות זו בזו.

היחס הדתי אינו מחיב דוקא אמונה באלהים, כשם שהוא אינו שולל אמונה באלהים. וסמנך – דת בודה, שאין בה אלהים, אבל יש בה שאיפת נפש האדם לאחוד מוחלט עם האינסוף – אם כי בצורה שלילית, בצורת שלילת כל מה שיש, כל מה שמתהוה ועובר – ולעליה, כאלו תאמר, שאיפת נפש האדם לעליה למדרגת אלהים.

(עמ' 69 ג)

ומצד אחר, אין היחס הדתי מחיב אסקטיות, ועוד להפך, היחס הדתי על פי עצם מהותו מחיב את החיים. וסימנך – 'ובחרת בחיים'. היחס הדתי הוא על פי עצם מהותו שאיפת החיים האנושיים למקורם, לחיי הטבע, לחיי עולם, כלומר שאיפת הנפש האנושית לחיים

34 'וְאֶת־הַבֹּשֶׂם וְאֶת־הַשָּׁמֶן לְמָאוֹר וּלְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים' (שמות לה כח). הביטוי 'שמן למאור' נזכר בכתבי גורדון בהשאלה, כביטוי נרדף למונח 'חוויה'.

35 'הרצועה המחברת' – בין ההוויה להכרה, דרך החוויה – המודעות הקוגניטיבית של האדם.

טבעיים, אנושיים־טבעיים, וממילא עמוקים וממילא עליונים. לפיכך, בכל מקום שאתה מוצא שאיפה לחיים עליונים [מחוּק: באמת], שם אתה מוצא בצורה זו או אחרת, בצורה טבעית או לקויה מדעת או שלא מדעת, במדה גדולה או קטנה את היחס הדתי, את תביעתו העמוקה של הרגש הדתי. את זה אתה רואה, כך הן למשל אגודות 'הבונים החפשיים' עם מנהגיהם המיסטיים, כך היא 'בקשת האלהים' בצורתה המודרנית וכדומה הרבה. ואפילו 'האדם העליון' של ניצ'ה [ניטשה] הכופר אתה מוצא בו יחס דתי במדה מרובה, ואולי לא במדה פחותה מיחס אסטטי (מובן, כי שלשת מיני היחס העליונים אשר בנפש האדם: היחס הדתי, היחס המוסרי, והיחס האסטטי יונקים זה מזה. ההבדל הוא רק במרכז: באיזו

(עמ' 69 ד)

משלש הספירות האלה נמצאת הנקודה המרכזית, שממנה יוצאים הקוים ליתר הספירות).

הדת היא, כאמור, בטויו של היחס הדתי. תוכן הדת וצורתה – השקפת עולמה ותורת החיים שלה – הרי הם היחס הדתי, שעבר דרך צינורות ההכרה ונכנס לתוך החיים הנגלים. אולם המעבר הזה לא בא אלא דרך צינורות החיים הקבוצים של בני טבע ידוע, לא בא אלא כביכול מתוך אחוד כל הנשמות הפרטיות לנשמה לאמית [לאומית] אחת. שהרי עצם התפתחותה של ההכרה בכלל באה בעיקר מתוך החיים הקבוציים של בני טבע ידוע, של אומה ידועה. את זה אתה רואה ראשונה בלשון: בלי לשון הרי אין התפתחות הכרתית. מצד זה אפשר לאמר, כי היחס הדתי אינו יחס אישי גרידא, יחס הנפש הפרטית אל נפש הטבע, כי אם יחס הנפש הקיבוצית של האומה,[36] שרק בה משתקפת ההויה האין־סופית בכל שלמותה ועמקה אבל דוקא מתוך

(69 ה)

כך הוא, אפשר לאמר, בכל איש מאישי האומה יחס אישי במדרגה עליונה, כי שעור היסוד הלאמי שבכל אישיות מתאים כתמיד לשעור קומתה. וסמנך – הלשון הלאמית והסגנון הפרטי. היחס הדתי הוא לפי זה הקשר, המקשר את נשמת האומה ואת נשמת כל איש מאישי האומה אל נשמת הטבע וביחד עם זה – את נשמות בני האומה אשה לרעותה. אולם הקשר הזה אינו, בדומה ללשון, למשל, קשר חיצוני, חוט מקיף מבחוץ, כי אם קשר תוֹכי, מרכז מאחד את כל הקוים בנקודה אחת – נקודה הנדסית. תכן הדת וצורתה הם הצורות, שמתהוות מתוך תנועת הנקודה. (מכאן אתה אומר, כי הדת היא על פי עצם מהותה לאמית. דת כללית לא הביאה ברכה לאנושות, ויש לחשוב – כי לא תביא).[37] מכאן

36 גורדון לא הבחין בין המילים 'נפש' ו'נשמה'.

37 תפיסתו של גורדון – שלפיה כל עם יכול עקרונית להגיע לעבודת ה' האמִתית, ועם זאת, הדת במהותה לאומית ולא תתקיים דת אחת כלל־עולמית – עולה בקנה אחד עם הפסוק: 'יוֹדוּךָ עַמִּים אֱלֹהִים יוֹדוּךָ עַמִּים כֻּלָּם' (תהלים סז ו); דברים כאלו מבוארים גם בתפיסתו של המקובל ג'יקטיליה: 'ועתה התבונן כי כל אומה ואומה משבעים אומות נידונות כל השנה בבית־דין שלה, והוא השר של אותה אומה, ונקרא אותו השר על זה אלהים [...] כי ה' אלהים הוא אלהי האלהים. כלומר, הוא דיין

אתה אומר, כי הדת על פי מהותה העקרית אינה צריכה להיות דבר קבוע ועומד, כי על פי מהותה העקרית

(עמ' 70)

היא הצורה העצמית של החיים הקבוציים הטבעיים של האומה, הצורה, שזו תעודתה – להתחדש בהתחדש החיים ובמובן ידוע לחדש את החיים בהתחדשותה. הסבות שגרמו לה להיות דבר קבוע ועומד ומסור ומקובל לדורות הן, יש לחשוב, בכללן אותן הסבות, המקשות ומעכבות את התנועה ואת ההתחדשות של צורות חיים קבוציים בכלל, בצרוף הסבה של התרחקות החיים האנושיים מחיי הטבע, שהוא העקר אבל לא פה המקום להתעכב על זה.[38]

היהדות, אם כי, כאמור למעלה, אין להגדיר את מהותה מצד תכנה וצורתה, הנה מצד היחס הנפשי שבה, היא עומדת כלה על היחס הדתי, אבל, צריך להוסיף, על היחס הדתי בכל גלגוליו השונים מצורתו הטבעית החיה והשלמה עד גלגולו היותר לקוי, היותר אי־טבעי עד גלגולו הגלותי.

(עמ' 71)

והדבר מובן. היחס הדתי, היחס הבלתי אמצעי שבין האדם והטבע, [מחוק: הנובע מתוך עצם הטבע, היחס שהוא בבחינת התפשטות לתוך כל הספירות ולתוך כל העולמות, דורש] לגלוי השלם והחי קרבת האומה אל הטבע ועמידתה ברשות עצמה, אשר תתן לה את הכח לעמוד בפני כל השפעה זרה. על כן כמעט נפגעה חרותה של האומה – נפגע באותה מדה היחס הדתי של האומה.

[מחוק, נוסח חלופי: כמעט חדרו אל תוך האומה השפעות זרות, שהיא לא יכלה מבלי היות לה חרות גמורה להתגבר עליהן, להגביר את האור הפנימי על האור החיצוני, אבל מצד אחר, היה בה יותר מדאי עצמות בשביל שתכנע לגמרי להשפעה החיצונית, כפי שעשו אומות אחרות, נתקימה אמנם האומה ועמה גם היחס החי על החיים הלאמיים, על בטויו השלם. ההשפעות הזרות הכריחו אותו אבל הוא נפגע במדה שנפגעה חרותה

ההשפעות הזרות על החיים הלאמיים, על בטויו השלם והחי, הכריחו אותו להצטמצם בתוך ד' אמות של הדת המסורה והמקובלה, – והרי אין לך דבר קשה לו מהצמצום. הצמצום העיק עליו, והוא נעשה יותר ויותר]

שדן את אלהי האומות. ושמור זה העיקר הגדול והיזהר בו, ותבין סתרים נעלמים ותדע שה' יתברך הזהיר את ישראל ואמר להם: בני, אני אלהיכם ואתם עמי, ואין לכם לקבל אחד מאלהי העמים לאלוה, שהרי אותם האלהים נתונים לעובדי גילולים ולא לכם, ושל אחרים הם ולא שלכם, כי אני ה' אלהיכם בלבד'; ראו: רבי יוסף בן אברהם ג'יקטיליה, **שערי אורה** (ההדיר וצירף מבוא והערות יוסף בן־שלמה), מוסד ביאליק, ירושלים 1970, עמ' 19. תודתי לפרופ' יהודה ליבס על הפניה זו.

38 הכוונה לחיי המשפחה והקהילה שנפגעו בעם ישראל בשל ההשפעות הזרות בגלות.

(עמ' 72)

מצומצם ולקוי ורחוק מטבעיות. וכאשר נתרחקה האומה מארצה ונתפזרה לכל רוחות השמים, לקה היחס הזה עוד יותר והודו נהפך למשחית.[39] הוא נעשה כמעט ההפך ממה שהוא צריך להיות. זוהי הטרגיות שביהדות. ובצורה לקויה וטרגית כזאת נשתמר בקרבנו היחס הדתי עד הדורות האחרונים, כל זמן שהדת עמדה בתקפה.

לפי זה, כשנעשו פרצים בחומות הגטו, והרוח מן החוץ חדר לתוכנו, והדת נפגעה ועמה ראינו בסכנה את כל חיינו הלאמיים, הרי עמדה לפני אנשי הלב והמחשבה שבקרבנו, וביחוד לפני הסופרים המחנכים שאלה גדולה ועמוקה וחמורה. הן כל יחסנו אל הטבע ואל החיים היה עד אז יחס דתי, אם כי, כאמור, בצורה לקויה מאד וטרגית מאד. ומכיון שהדת בצורתה המקובלת לא יכלה עוד לשמש בטוי לעצמותה של האומה בכל חייה, הרי שצריך היה לנו לברר לעצמנו, מה יהיה מעתה יחסינו אל הטבע והחיים, ומה יהיה הבטוי, שנתן ליחס הזה. השאלה הזאת עמדה כמובן לא לפני אלה, שבקשו להשלים בין הדת ובין ההשכלה, כי אם דוקא בפני אלה ששללו את הדת. השאלה היא: אם היחס האסטטי, אשר לו בזמננו הממשלה בחיים העליונים, אף אם נסכים, כלול בו ממילא גם יחס המוסרי, אם היחס האסטטי יכול לרשת את מקום היחס הדתי,[40] בחיים העליונים. וביחוד בקרבנו, אשר

(עמ' 73)

עצמותנו כפי שיש לחשוב טבועה בחותם היחס הדתי, המיוחד לה. השאלה הזאת הייתה מביאה אותנו קודם לברור היחס הדתי, בכלל, כשהוא לעצמו, מכל צדדיו ולכל עמקו ושנית – לבקֹרת היחס הדתי שבנו מתחלתו ועד סופו, מצורתו הטבעית, כפי שהיחס הזה היה מתחלתו וכפי שהוא צריך להיות, עד גלגולו האי־טבעי, כפי שהוא הוה עתה וכפי שאינו צריך להיות. ואם מתוך הבקרת הזאת האחרונה ואם מתוך הדבר הזה האחרון היינו באים לידי הערכת עצמנו היותר עמוקה, לידי הערכת עצמנו מתוכנו, מתוך תהום נפשנו: הנה היא לברור השאלה על דבר היחס בכלל ערך אנושי כללי. הברור הזה והערכת עצמנו זאת היו מביאים אותנו לידי רעיון תחית האומה בארץ האבות מצד אחר לגמרי ומתוך עֹמק אחר לגמרי, אבל גם לידי הכרת הצרך בהשכלת ארופה מצד אחר לגמרי ומתוך עֹמק אחר לגמרי.[41] אז, יש לחשוב, לא היה מקום להרבה שאלות ומבוכות בעבודה הישובית בארץ ישראל, אשר יותר משהן מכאיבות הן מעליבות בקטנותן.[42] ובכלל היתה שאלה זו והיה ברור זה והערכת עצמנו זו משמשים

39 גורדון התייחס כאן בהשאלה לחזון דניאל: 'וַאֲנִי נִשְׁאַרְתִּי לְבַדִּי וָאֶרְאֶה אֶת הַמַּרְאָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְלֹא נִשְׁאַר־בִּי כֹּחַ וְהוֹדִי נֶהְפַּךְ עָלַי לְמַשְׁחִית וְלֹא עָצַרְתִּי' (דניאל ד ח).

40 הכוונה לאשליה שהספרות העברית או האמנות יכולות להחליף את הדת היהודית.

41 בהערת שוליים בצד העמוד הוסיף גורדון את המשפט הזה: 'ומכאן – ליחס אחר לרעיון האוניברסיטה העברית בא"י אשר זכתה להתנגדות והתמרמרות מצדדים שונים. אבל לא פה המקום לדבר בזה, כי זה ענין לעצמו'.

42 הכוונה למחלוקות הפנימיות בעם ישראל.

(עמ' 74)

לנו מורה דרך בהרבה והרבה משאלות תחייתנו המסובכות. אולם לידי שאלה כזאת או מעין זאת (אני הלא אינני קובע מסמרים, אבל בכל אופן הלא יש כאן מקום לשאלות גדולות). באים לא מתוך הכרה עליונה כי אם מתוך הרגשה עצמית עמוקה. כשאדם (ובמובן זה גם עם, כלומר אנשי הלב והמחשבה שבעם) בעל עצמות כבירה ובריאה מרגיש, כי עצמותו בסכנה, כי נתגלו ספירות חדשות בעולם המחשבה, תהומות חדשות בעולם הרגש, החוצצות בין העולם שבהתפשטות ובין עולמו שבצמצום, באופן כי עולמו אחת דתו להחרב, הרי הרגשה זו נותנת דחיפה עצומה למחשבה ואינה נותנת לה מנוח, עד אם תמצא מוצא נכון ובטוח, עד אם תגלה בעולמה אופקים יותר רחבים, עד אם תמצא יחסים יותר גדולים. וחזקה על הרגשה עצמית כזאת, כי היא תדחף את המחשבה על המבוקשה ותמצא לה די צידה לדרך.

אולם זה כחה של השפעת התרבות האירופית עלינו, שהיא מתחילה את הריסת עצמותנו מן היסוד, מהרגשתינו העצמית, שהיא, כמבואר למעלה, מחלישה אותה לאט לאט. עד שהיא מביאה אותה [את הרגשתנו העצמית] לידי לקוי גמור,[43] [מחוק, נוסח חלופי: רגילה הדעה, כי התרבות האירופית פועלת קודם כל על הכרתנו ודרך צינורות ההכרה, על הרגשתנו העצמית.][44] באופן שאין עוד מה שיעורר את מחשבתנו בחזרה, בכל תקף להתקומם, להתפרץ, לעבוד עבודה של יצירה משחררת, של יצירה מתוך חרבן עולם – והאור פועל על ההרגשה: או לעבוד עבודה של הגברת האור הפנימי מתוכנו ושל ברור עצמותינו [מחוק: כמו שאומרת המליצה, 'מניס את החשך',[45] את האמונות הטפלות, מתוך עצמנו, לאור עצמנו, ולא לאורם של אחרים].

(ללא מספר, א)

אולם דוקא מתוך שהדת היתה הכח המקיֵם העקרי של חיי אומתנו בתוך הגולה; דוקא מתוך שבחיינו הגלותיים היתה רוח ישראל, באין לה בטוי אחד, ובאין אפשרות שיהיה לה בטוי אחר מתבטאה בדת, – דוקא מתוך כך נפגעה הדת ראשונה, כמעט התפרצה לתוכנו הרוח מן החוץ. פה התנגשו שתי רוחות שונות, שלא יכלו להתערב ולהתמזג לרוח אחת, שלא היה מקום לשתיהן במחיצה אחת, – ובמדה שהאחת כבשה את המקום היתה השניה מוכרחת לעזוב אותו.

43 שלוש שורות אלו מובאות גם בגרסת המאמר 'הערכת עצמנו' במהדורה השנייה, ובה מקטעים נוספים שהיו חלק ממאמרים אחרים, ולא חלק ממאמר זה במהדורה הראשונה. ראו: אהרן דוד גורדון, **האדם והטבע** (בעריכת שמואל הוגו ברגמן ואליעזר שוחט), הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית בארץ־ישראל, ירושלים 1951, עמ' 238.

44 המשפט על ההתבטלות דרך ההסתגלות ההרסנית של יהודים לתרבות האירופית מובא גם ב'הערכת עצמנו' עמ' 41.

45 'כי המעט מן האמת ינצח הרבה מן השקר כאשר המעט מן האור דוחה הרבה מן החושך', ראו: רבי בחיי אבן פקודא, **חובת הלבבות** (העתיק ללשון הקודש החכם הכולל רבי יהודה אבן תבון), אוצר הפירושים: כפי שנדפס וורשא, דפוס ר' יצחק גאלדמאן, חלק שני, שער ייחוד המעשה, פרק ה, עמ' 10.

אבל אני רואה צרך לפרש, כי בדבָרי על ערכה של הדת לקיומנו הלאמי, איני משקיף על הדת לא מצד צורתה ולא מצד תכנה הדוגמטי, המוסרי או הלאמי, כי אם מצד היחס הנפשי המיוחד, הבא על ידה לידי גילוי. אני מדבר על הדת בתור בטויו של הרגש הדתי, של היחס הנפשי, המיוחד אל ההויה ואל ההוה.

(ללא מספר, ב)

אבאר דברי.

שלשה רגשות אתה מוצא באדם, שכלם יחס נפשי – כל אחד יחס מיוחד – אל ההויה, ומתוכה – אל החיים, אל האדם ואל כל הנמצא: רגש היִפי, הרגש המוסרי והרגש הדתי (הרגש הדתי אינו מחיב דוקא דת חיובית, אמונה באלהים, וסמנך – דת בודה, שאין בה אלהים, אבל יש בה שאיפת האדם לאחוד מחלט עם האין – סוף ולעליה, כאלו תאמר, שאיפה לעליה למדרגת צלם אלהים).

שלשת מיני יחס אלה מקבילים לשלש הספירות היסודי[ו]ת שבנפש האדם: ספירת ההרגשה, ספירת ההכרה וספירת הבלתי מוכר והבלתי מורגש. מובן, כי התחומין יונקים זה מזה: אין הרגשה בלי היות עמה הכרה ולא הכרה – בלי הרגשה, ולא שתי אלה מבלי היות עמהן ספירת החיים שלפני ההכרה וההרגשה. ההבדל הוא רק במרכז: באיזו ספירה נמצאת הנקודה המרכזית

(ללא מספר, ג)

שממנה יוצאים הקוִים ליתר הספירות היחס המוסרי שלטונו המרכזי בספירת ההכרה, אם כי שרשיו בהרגשה. הוא בא מתוך הכרת היחסים שבין 'האני' ובין מה שאינו 'אני', שבין האדם למה שמחוץ לאדם: אל הטבע, אל האדם, אל החי וכו' וגם אל עצמו בתור עצם מוכר. כל עקרו של המוסר אינו אלא קביעת יחסים רצוים: ישרים, טובים, טהורים, עליונים בקרב החיים וההויה. המוסר קשור תמיד בחשבון עולם ידוע אם אינדיבידואלי או לאֻמי או חברותי אם פילוסופי קשור תמיד בחשבון עולם ידוע, אם חשבון שלם וברור או לא שלם ולא ברור. היחס המוסרי הוא לפי זה בעקרו אחד עם היחס הפילוסופי, היחס האסטטי, באו מתוך ההרגשה[46]

(ללא מספר, ד)

הזאת, המתנגדת לכל הגיון, לכל מחשבה אנושית ולכל הרגשה אנושית חיה, להשאר דוקא אומה בפני עצמה – אומה בלי נשמה לאמית ובלי כל אטריבוטים של אומה! – ולבלי להתערב באומות האחרות שאנחנו חיים את חייהן ונאורים לאורן שמלבד מה שאנחנו מקווים מהן אין לנו משלנו כלום. אולם כשם שאינני מבין כיצד מחיבים את השלילה, איני מבין כיצד שוללים את החיוב. וכשם שאיני מאמין לקול האות הראשון, כך אינני מאמין לקול האות האחרון – אינני מאמין, כי יש בעולם לב יהודי חי, שאינו מרגיש מתוך עצמו,

46 גורדון התייחס כאן לאי־היכולת של ההכרה להתמודד לבדה, ללא ה'חויה', עם סוגיות של מוסר.

כי עצמותנו הלאומית, בכל צביונה המיוחד ובכל שרשיה העמוקים, כי ה'אני' הלאמי שלנו, כמו שהוא מתחלת ברייתו עד היום, הוא דבר ריאלי, לא פחות ריאלי מן ה'אני' הפרטי שלו, שגם אותו לא תגדיר בהגדרה הגיונית. רק יד הגלות הקשה הויה בנו, בתוך תוכנו, להומנו ולהעבירנו על דעתנו.[47]

(ללא מספר, ה)

קרוב מאד אלינו הדבר שאנחנו מבקשים,[48] כי את עצמנו אנחנו מבקשים אינני לוקח לי רשות להורות למי שהוא דרך לעשות חשבונו עם עצמו אבל אני לוקח לי רשות לחשוב,[49] כי במדה שכל אחד יברר לעצמו את יחסו אל עצמו, את יחסו אל החיים והעולם מתוך עצמו – ולא מתוך 'אמיתיות' שוות לכל נפש – במדה שכל אחד מאתנו יבקש לחיות את ה'אני' של עצמו מראשית שרשיו ויסודותיו עד סוף מסקנותיו, מתהום ארעא עד רום רקיע, – בה במדה ימצא בעצמו את הנקודה המרכזית שאנחנו מבקשים; כי 'דבר אחד אנחנו מבקשים, כלנו, אם כי מצדדים שונים'.[50] ברור הנקודה הזאת ומתוכה – [מחוק: יחסינו לעצמנו, ברור המסקנות ההגיוניות והנפשיות והתוצאות המעשיות מתוך הנקודה הזאת], ברור הדרך לשתוף הדעות השונות, לרכוז הרצונות, לאחוד הכחות לעבודה לאמית משותפת, לבקשת מטרה לאמית אחת ולהגשמתה, – הנה לפי שעה הפרובלמה, העומדת לפנינו.

(ללא מספר)

ביחוד מתנקמת רוח האדם באלה, המעמידים את השאיפות העליונות של האדם לא על תיקון האדם, לא על שחרורו הקוסמי לא על הרחבת חיינו והעמקתו לתוך חיי הטבע, עם יחסיהם הגדולים וערכיהם הגדולים, כי אם על תקון סדרי החברה או המדינה, על תיקון היחסים הקטנים והחשבונות הקטנים ושנוי הערכין בימיהם.[51] היא מלמדת אותנו שעור בתורת האדם והטבע, בתורת חיי האדם וחיי העולם, ביחוד, בפרשת הלאמיות, ומבארת להם:

47 להומנו – ייתכן שגורדון יצר כאן בעצמו הטיה של השורש לה"מ. משמע השורש והטיותיו בתנ"ך ובמדרשים הוא 'רוגז, טרוניה'. ראו: 'דִּבְרֵי נִרְגָּן כְּמִתְלַהֲמִים וְהֵם יָרֵדוּ חַדְרֵי בָטֶן' (משלי יח ח) וכן: שהיו [ישראל במדבר] יושבים בתוך משכנותיהם ואומרים דברים כמתלהמים ומתרגנים (ספרי דבר' כד).

48 'כִּי־קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשֹׂתוֹ' (דברים ל יד).

49 גורדון הרחיב כאן את דבריו של יוסף בחפשו את אחיו בשכם: 'וַיֹּאמֶר אֶת־אַחַי אָנֹכִי מְבַקֵּשׁ הַגִּידָה־נָּא לִי אֵיפֹה הֵם רֹעִים' (בראשית לז טז).

50 'תהום ארעא עד רום רקיע' בתלמוד: הגדרת הבעלות על החלל בנכס בנוי, בבבא בתרא סג, ע"ב. ראו נוסח דומה: גורדון, 'הערכת עצמנו', עמ' 87.

51 שינו ערכין, בהשאלה מהפילוסופיה של פרידריך ניטשה, ששם עניינו היפוך מדרג הערכים החברתיים הנוצרים האירופים. ובהשאלה בלשונו של גורדון, הכוונה שבתקופת ההשכלה ובהשראתה פנה העם מן הדת אל החילון.

'לֹא יִשָּׂא גּוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה'[52] לא יתקיים, כל זמן שחיי האדם בכלל אינם גדולים מחיי מלחמה, כל זמן שהאומה – החברה הטבעית – לא תהיה אדם, אדם חי וגדול.[53]

על אודות המחברת

ד"ר עינת רמון היא מרצה בכירה למחשבת ישראל, לימודי האישה ביהדות וליווי רוחני במכון שכטר למדעי היהדות בירושלים; היא בעלת תואר דוקטור מאוניברסיטת סטנפורד בקליפורניה. מזה שנים חוקרת את הגותו של אהרן דוד גורדון והוגים יהודים נוספים בעת החדשה כאחד העם, אברהם יהושע השל ועוד. בד בבד היא חוקרת מוטיבים של הגות יהודית בכתיבתן של נשים כעדה מיימון, יעל גורדון ועוד. רמון יסדה את המסלול הראשון להכשרת מלווים רוחניים במסגרת מדעי היהדות: מרפא (2011-2026), כתבה את קוד האתיקה ומאמרים רבים בתחום זה. ספרה, **חיים חדשים: דת אימהות ואהבה עליונה בהגותו של אהרן דוד גורדון** ראה אור בהוצאת כרמל בשנת 2007.

52 'וְשָׁפַט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים וְכִתְּתוּ חַרְבוֹתָם לְאִתִּים וַחֲנִיתוֹתֵיהֶם לְמַזְמֵרוֹת לֹא יִשָּׂא גּוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה' (ישעיהו ב ד).

53 בסופו של קטע זה מובאת שוב, בכתב ידה של יעל גורדון, ההערה: 'חלק מהערכת עצמנו'.

רשימת קיצורים

אא"ח – ארכיון אוניברסיטת חיפה, חיפה
אא"ע – ארכיון האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים
אב"א – ארכיון בית אהרנסון, זכרון יעקב
אב"ג – ארכיון בן־גוריון, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר
אב"ג, א"צ – ארכיון בן־גוריון בארכיון צה"ל, קריית אונו
א"ג – ארכיון גנזים, תל אביב
אג'ו – ארכיון הג'וינט, ירושלים וניו יורק
אה"ט – הארכיון ההיסטורי של הטכניון, חיפה
אה"כ – ארכיון הכותל המערבי, ירושלים
אה"ע – ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון, תל אביב
אי"ט – ארכיון יד טבנקין, רמת אפעל
א"כ – ארכיון הכנסת, ירושלים
אל"ח – ארכיון לחינוך יהודי בישראל ובגולה ע"ש אביעזר ילין, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב
א"מ – ארכיון המדינה, ירושלים
אמל"ג – ארכיון המועצה להשכלה גבוהה, ירושלים
אמד"י – ארכיון מכללת דוד ילין, ירושלים
אממ"ב – ארכיון מרכז מורשת מנחם בגין, ירושלים
אמ"ע – ארכיון מפלגת העבודה ע"ש משה שרת, בית ברל
אמ"ש – ארכיון משואה, תל יצחק
אמת"י – הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, גבעת רם, ירושלים
אס"ל – ארכיון הספרייה הלאומית, ירושלים
אע"ח – ארכיון העיר חיפה, חיפה
אע"י – ארכיון עיריית ירושלים, ירושלים
אעת"א – ארכיון עיריית תל אביב, תל אביב
א"צ – ארכיון צה"ל, קריית אונו
אצ"ד – ארכיון הציונות הדתית, אוניברסיטת בר־אילן
אצ"מ – הארכיון הציוני המרכזי, ירושלים
אקבה"ד – ארכיון הקיבוץ הדתי, קבוצת יבנה
אק"מ – ארכיון הקיבוץ המאוחד, יד טבנקין, רמת אפעל
ארכיון הגולן – מכון שמיר למחקר, קצרין
אש"צ – ארכיון השומר הצעיר, גבעת חביבה
את"ה – הארכיון לתולדות ההגנה, תל אביב

מאה"י – מוזאון אסירי המחתרות, ירושלים
מזב"י – ארכיון ז'בוטינסקי, מכון ז'בוטינסקי בישראל, תל אביב
מילא"ה – המרכז הישראלי לתיעוד אמנויות הבמה, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב
מ"ע– עקבות: המכון לחקר הסכסוך הישראלי־פלסטיני, חיפה

AEA – Albert Einstein Archive
BNA – British National Archives, London, UK
NA – National Archives, College Park, Maryland

רשימת המשתתפים

פרופ׳ יוחאי אופנהיימר	החוג לספרות, אוניברסיטת תל אביב
לילך אטיאס דרמון	בית ספר למדעי המדינה, אוניברסיטת חיפה
ד״ר רקפת ארליך רון	הפקולטה לחינוך, המכללה האקדמית בית ברל
פרופ׳ ליאורה ביגון	בית ספר לארכיטקטורה, אוניברסיטת אריאל
פרופ׳ ארנון גולן	בית ספר למדעי הסביבה, אוניברסיטת חיפה
ד״ר מיכל היישריק	הפקולטה לחינוך, המכללה האקדמית בית ברל
עדי יפת פוקס	מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב
ד״ר חגית כהן	המחלקה להיסטוריה, פילוסופיה ומדעי היהדות, האוניברסיטה הפתוחה
ד״ר צחי כהן	החוג ללימודי יהדות, הקריה האקדמית אונו
פרופ׳ עדנה לנגנטל	בית ספר לארכיטקטורה, אוניברסיטת אריאל
ד״ר מיכל פלס אלמגור	תכנית עמיתי מרטין בובר, האוניברסיטה העברית בירושלים
ד״ר יורם פריד	חוקר עצמאי
ד״ר עינת רמון	מחשבת ישראל, מכון שכטר למדעי היהדות

of Israel – shall be realized or realize itself and its goals without positive sentiments toward its people's historic religion, as well as good relations between those who follow the nation's historic religion and those who do not.

Keywords: A. D. Gordon, Religion and Nationalism, the Religion of Israel, Religion Sentiment, Yael Gordon

On A. D. Gordon's 'Ha'Arachat Atzmenu': An Unpublished Essay Section about the Importance of Positive Religious Sentiments toward Judaism to the Realization of Zionism

Einat Ramon

How is emotional estrangement from the religion of Israel a deterrence to the realization of the goals of Jewish nationalism? Yael Gordon's private archive contains her father, Aharon David Gordon's, manuscript. The manuscript was written in response to an article by Yosef Haim Brenner staunchly criticizing Judaism, and was apparently meant to be included in the article 'Ha'Arachat Atzmenu' (Evaluating Ourselves), but was censored and is now being published here for the very first time.

The article 'Ha'Arachat Atzmenu' was not published during Gordon's lifetime but rather later – in *Kitvei A. D. Gordon* (A. D. Gordon's Writings), edited by Yosef Aharonovich, editor of *Ha-Po'el Ha-tsa'ir* (the Young Worker) political party's publisher. Now that parts of the manuscript were found at Yael Gordon's archive, it turns out that Aharonovich removed sections and phrases from Gordon's writings that were 'too Jewish' or overly critical of Christianity and other spiritual beliefs common in the West.

It is already well known that A. D. Gordon loved the religion of Israel and observed the Sabbath and holidays as per the Halachah, although from a certain point onward, he stopped praying and lived among secular Jews. Moreover, it is well known that he believed that hostility toward the religion of Israel among the Zionist Movement is a danger to the manifestation and realization of its goals. However, now, from within the censored section, yet another deeper level of Gordon's attitude toward religion is revealed, as well as how this attitude was incorporated into his worldview and philosophy. The sequence of sections from 'Ha'Arachat Atzmenu' presents – in accordance with the Hebrew Bible, Midrash, and Kabbalah, and unlike non-Jewish theological stance – the perception that there can never be one overall religion for the whole of humanity (this claim does not contradict the longing for the End of Days, when all peoples shall thank God, and He will pass judgement upon them). To Gordon's understanding, all historic religions were and will be national in essence. The essence of the individual who belongs to a nation is woven into the essence of the nation to which they belong. Therefore, no national movement, and certainly not Zionism – due to which the people of Israel have returned to the Land

model of neighborhood schools. The term 'Neighborhood School' defines an institution that caters to a population within a given geographical area, while the term 'Education Community' expresses an ideological-value perception of supra-regional belonging that extends beyond the boundaries of space and local obligations.

In this article I reveal a current paradox at the heart of registration and acceptance processes into these communities at the primary school level, and especially during the critical transition stage into the first grade. The existence of unique education communities is justified in the name of liberalism, pluralism, and containment; however, they activate discourse mechanisms that greenlight social isolation and aid in masking this exclusion. This phenomenon is mostly important for lively public debates on inequality in education and the creation of class-based privileges in public spaces in Israel.

Based on the Politics of Recognition theory alongside sociological theories of social reproduction and implicit structural exclusion, data was gathered from 20 in-depth interviews with gatekeepers of the registration processes into education communities. The findings were produced using critical discourse analysis, and reveal three central themes: 1) A rhetoric conversion of the term 'community' (the transition from physical perception to ideological perception); 2) A rhetoric of suitability that justifies segregation and separation; 3) Fear as a clear rhetorical method of self-censorship.

In this study, I identify a continuum between Recognizing Communities and Differentiating Communities, and breakdown analytically the rhetorical masking mechanism that operates on three dimensions simultaneously: hidden from the regulator as an approved discourse of expectation management; concealed from applicants, seeing as the process is designed in a way that pushes them toward self-censorship; and hidden sometimes even from the gatekeepers themselves, who view the process as a pedagogical defense of the community. In my analysis, I show the liberal discourse of choice and autonomy is actively being used as a tool for the preservation of social inequality and the reinforcement of class-based privileges in public institutions.

Keywords: Choosing Education, Critical Discourse Analysis, Education Communities, Gentrification in Education, the Politics of Recognition, Segregated Community

Female Voices Undermining Male Voices in Protests, 2023

Michal Hisherik and Rakefet Erlich-Ron

In this article we examined the phenomenon of women in leadership positions in the civil protest over the 2023 judicial reform protests. We focused on how women interpret social change, advance it, and act as its agents while facing tensions and gender-related obstructions in civil spaces. Using a qualitative study based on interviews with female founders and leaders of protest organizations, we chose the factors that influenced the establishment of female leaders within the protest. In our analysis, we relied on theoretic approaches that combine the Politics of Presence with Ambivalent Sexism Theory alongside terms of agency. We uncovered three central themes: the first – Politics of Presence and Representation – showed how female leaders used personality and gender characteristics to demand a place and authority while suggesting an alternative and varied leadership model that relied on their intersectional identity. The second theme – the inter-liberal struggle – exemplified their twofold fight against the government and the patriarchal patterns within the liberal camp itself. The third theme – hostile and benevolent sexism – depicted how they dealt with attempts at delegitimization whilst using their identity as a strategic resource. The main conclusion is that the assertive presence of these women was used as an agent of change that undermined patriarchal discourse both in the public and interior liberal arenas, thus promoting gender equality and a broader social political transformation. The study's main contribution is in its presentation of female leaders as active agents whose varied voices do not reflect a unified essence as women but rather deconstruct existing power structures and broaden the boundaries of protest.

Keywords: Agency, Ambivalent Sexism, Female Leadership, Politics of Presence, Protest

Communal Rhetoric: A Tool for Differentiation in Admission Processes into Education Communities in Israel

Lilach Atias Darmon

In the last few decades, the public education system has witnessed the establishment of new education communities, which offer a conceptual alternative to the traditional

Politics and Resistance Among Communist Women in Mandatory Palestine

Hagit Cohen

In this article, I examined the experiences of communist women in mandatory Palestine, women who were the flesh and blood of the Palestinian Communist Party (PCP), and how they dealt with the oppression mechanisms of British rule in the Land of Israel: from surveillance and arrest, through legal proceedings, to their everyday lives in internment facilities. Through this focus I suggest two complementary processes: the first – the placement of women in the history of the Palestinian Communist Party at the center of historic debate; and the other – a reexamination of the role of the lawyers who represented female communist prisoners, in order to better understand the relationship between law, ideology, and gender.

Historic research has explored extensively the activity of these lawyers within Zionist contexts, however, their involvement in the communist arena remains marginalized. Therefore, I seek to broaden the boundaries of historiographic debate about the PCP, thus filling this great void in the research while offering a renewed reading of the communist arena as a place wherein gender identities were shaped in their interaction with legal and colonial mechanisms of power.

I rely on a Marxist Feminist approach, theories of female resistance, and research methods that deal with interment spaces. These approaches enable the analysis of mechanisms of exclusion, agency, and resistance, and position internment and legal struggle as parts of shaping political subjectivity. My study is based on archival resources, autobiographic literature, and journalism of that period.

Keywords: Communist Women, Female Agency, Female Resistance, Gender and Law, Lawyers, Mandatory Palestine, Marxist Feminism, the PCP, Political Internment, Social History

Giv'at Amal in Tel Aviv, 1951-2021

Arnon Golan, Edna Langenthal, and Liora Bigon

Giv'at Amal was founded during the 1948 war, when the houses in the Bedouin village of Al-Jammasin al-Gharbi, which borders Tel Aviv from the north-east, were inhabited by Jewish refugees from southern Tel Aviv. Tel Aviv City Hall, with the support of the government and the Histadrut, sought to evacuate village residents, tear down its buildings, and allocate its land toward the construction of neighborhoods for those nearest and dearest to it. Since then and until recently there was a fight between the residents, who clung to their homes, and the members of the establishment and private entrepreneurs that sought to evacuate them.

The erasure of Jammasin, which became Jewish neighborhood Giv'at Amal, was mainly discussed from a critical viewpoint and presented as the victory of a heartless institution and greedy entrepreneurs over Mizrahi Jews of limited means, who had what little they did have taken from them by law. Thus far, scholars have focused on the Mizrahi ethnic identity of these residents as the central reason for the discrimination against them and their reduction to the status of a disadvantaged population within urban periphery. In this article, we take a geographic-historic approach that examines the transformation that took place within Giv'at Amal using historic resources: contemporary archives and newspapers, from the very first time Jews took residence in the area in 1948 to the completion of the evacuation of its homes in 2021, in order to obtain as thorough and comprehensive an understanding as possible of the Giv'at Amal Incident without relying on theories that redirect the study and its conclusions.

Keywords: Evacuation, Giv'at Amal, Jammasin, Mizrahi Jews, Slums, Tel Aviv

The Question of the Hasty Mass-Exodus of Jews from Yemen between 1949-1950

Adi Japhet Fuchs

What was the catalyst behind the rushed exodus of tens of thousands of Jews from Yemen during the second and third phase of Operation Magic Carpet? What led to the exit that was unique in scope and speed compared to former waves of migration from Yemen, and which took place in contrast to the predictions of both the British and the organizers of the Aliyah, who expected the Jews to leave gradually over a period of several years?

So far, this phenomenon was not emphasized within the research, and was explained away as the result of a combination of circumstances in real time, religious-messianic motives, and the practical advantages embedded within the foundation of the State of Israel. In this article, I will show that these explanations still leave a gap in our understanding of the broader picture of this mass immigration of Jews from Yemen, and that a satisfactory explanation for the question has yet to be provided.

I will turn a spotlight on the harsh events that took place in Yemen during the year and a half before this wave of immigration, and examine their influence on the feelings of Jews, their living conditions, and their sense of security. A new reading of existing testimonies, including letters written by Yemenite Jews during the fact, as well as later testimonies, tells the story of these immigrants and of their departure and suggests that alongside the familiar push and pull factors, migration from Yemen also had clear elements of escape.

I suggest that the series of difficult events that preceded migration and the weakening of the Imam's protection spread continuing feelings of anxiety, and uncertainty among the Jews of Yemen, shaking the very foundations of their sense of security and pushing them toward extensive and urgent migration from Yemen to Israel – the only state that offered them sanctuary and hope for the future.

Keywords: Exodus of Jews from Yeman, the Great Aliyah, Yemenite Jews

Israel, the UN, and the Question of the Authority of the UNTSO in the Demilitarized Zones Along the Border with Syria, 1949-1967

Yoram Fried

The armistice agreement signed between Israel and Syria following the war of independence gave the chairman of the Mixed Armistice Commission and the Chief of Staff of the United Nations Truce Supervision Organization (UNTSO) authorities to put civil lives throughout the demilitarized zones back on course. This clause was vaguely phrased and did not explain the nature of UN officers' authority. Over the years, many disputes erupted between the Israeli government and the UNTSO over the question of the interpretation of these authorities in civil issues in the Demilitarized Zone – draining the Hula Lake, evacuating Arab citizens, digging drainage channels, working agricultural lands, etc. Without any official interpretation, the chairmen and the Chiefs of Staff of the UNTSO interpreted these authorities according to their own understanding and judgment, interpretations that would often result in confrontations with the Israeli government and even reached discussions in the UN Security Council. However, according to the armistice agreement, Israel and Syria could call in the Armistice Commission in order to reach an agreed-upon interpretation, but the two never sought this option.

The following study is founded on archival resources and examines the Israeli government's fight against the broad interpretation of the UNTSO to their own authorities over the Demilitarized Zone. I will show that the Israeli government did not hesitate to take an aggressive stand against the UNTSO in order to weaken its power and authorities over the demilitarized zones and establish its own sovereignty over them, while UNTSO leaders tried to preserve and even increase their control, and would often and without hesitation pass the issue on to be discussed and resolved by the UN Security Council.

Keywords: Armistice, Armistice Agreement, Demilitarized Zones, Foreign Policy, the Observer Mechanism, Syria, UN

The Bluma Effect: Toward a Poetics of Disruption in Agnon's *A Simple Story*

Michal Peles-Almagor

In this article I propose a reexamination of S. Y. Agnon's novel, *A Simple Story*, by shifting the focus of research from the character of Hirshl to that of Bluma Nacht. Through Bluma's story arc, I redefine the term 'disruption,' (*shibush*) not only as a metaphor for the Jewish shtetl or the complexity of intergenerational dynamics, but as an organizing poetic principle and a modernist literary technique. Through the foundational dialogue between Bluma and her father, I reveal an alternative paradigm of reading, grounded in critical distance and the deferral of comfort, one that undermines the emotional, passive reading model guided by mimetic identification. In this disruptive mode of reading, Bluma emerges as a liminal figure: she is kin, and yet a servant; the figure who comes into the home from outside and disrupts the gendered-Bourgeois order of the Jewish shtetl, while herself embodying part of the family's complex history and the broken match of the parents' generation.

In my reading, I address the role of Agnon's narrator in deploying these performative literary techniques including breaking the fourth wall and fragmentation, producing sentiments of estrangement which operate as a literary counterpart to Bertolt Brecht's *Verfremdungseffekt*. As such, the novel forces the reader to wonder at the disrupted social circumstances.

I argue that Bluma's departure does not function as a correction (*tikkun*) but rather operates as what I call a 'disruption of the disruption' (*shibush ha-shibush*): in contrast to the historical-social-gendered disruption, she emerges as a figure of critical perspective and agency. Through this lens, the novel's ending proposes a lack of catharsis, leaving the reader with discomfort that provokes critical thought on the possibility of escaping one's plight within a complex historical-social reality.

Keywords: *A Simple Story*, Disruption, Hebrew Modernism, Performance, S. Y. Agnon

Crow as a Rooster
Between Rabbi Nachman of Breslov's Parable, 'The Rooster Prince,' and Agnon's *A Simple Story*

Tzachi Cohen

In this article I examine the connection between Rabbi Nachman of Breslov's parable, 'The Rooster Prince,' and Shmuel Yosef Agnon's *A Simple Story*. I claim that the Hassidic story is a link between the traditional Hebrew story and modern Hebrew literature. Although this Hassidic tale was not published until 1935, it was apparently transmitted orally among Breslov Hasidim, and it is likely that Agnon, who maintained close connections with this community, was familiar with this folktale.

I recognize structural parallels and central themes: the son of a respectable family who goes mad, conventional physicians whose treatments fail, and one extraordinary carer who succeeds, through profound empathy and attentiveness. The rooster motif is central to both stories, as are references to disrobement, eating disorders, and parental grief. I compare the treatment procedures adopted by Dr. Langsam and the Wise Man, whose methods are based on empathy, listening, and the gradual establishment of social capabilities.

I also engage with the meta-poetic references within both stories ('the moral of the story is clear to those who understand'; 'our simple story'), which invite us to ponder the role of the story itself as a therapeutic space. Both authors identify the narrator with the character of the carer and perceive the story itself as a tool of mental restoration. My conclusion is that Agnon developed the Hasidic story into a complex examination of society and psyche, whilst maintaining the perception of literature as a transformative-therapeutic space.

Keywords: *A Simple Story*, Bibliotherapy, Hasidic Story, Literature Comparison, Madness, Modern Hebrew Literature, Rabbi Nachman, The Rooster Prince, S. Y. Agnon, Therapy

ABSTRACTS

Theopolitical Discourse and State Criticism in Alterman's Poetry

Yochai Oppenheimer

In this article, I examine Nathan Alterman's poetry during the State of Israel's first decade, while focusing on its divided theopolitical dimension. This division manifests in the two different ways in which he applies theological semantics: on the one hand, he recruits religious language toward legitimizing the Zionist act and its governmental achievements (such as the foundation of the State, Aliyah) as well as its military accomplishments (such as Operation Kadesh). Here, theology serves the national narrative and its ideological justification well. On the other hand, Alterman used theological semantics to validate a moral anti-establishment protest. Theopolitics was utilized to severely criticize the Israeli government's aggressive practices, especially in relation to underprivileged populations, such as Arabs and Mizrahi Jews. This application articulated the ethos of a moral, humanistic, and universal existence, whilst denouncing the nationalism reflected in state and public conduct.

I focus on the poems from 'The Seventh Column' as an examination of this divide. After defining the term 'Theopolitics,' the discussion will continue with a review of poems that exemplify the pro-state aspect, which provides the national act with a metaphoric-religious 'Kosher' certification. Later, I will examine the critique of the sovereign state and its treatment of minorities. The culmination of this division is presented through Alterman's criticism of Soviet totalitarianism (the Slánský trial) and an analysis of the poems in *City of the Dove*. These poems represent a clear anti-governmental use of theological discourse and even dare to present a diasporic stance that prefers the spiritual value of exile over a life of sovereignty and territorial belonging.

Keywords: Nathan Alterman, 'The Seventh Column', the State, Theopolitics

TABLE OF CONTENTS

Literature

Yochai Oppenheimer — Theopolitical Discourse and State Criticism in Alterman's Poetry — 9

Tzachi Cohen — Crow as a Rooster: Between Rabbi Nachman of Breslov's Parable, 'The Rooster Prince,' and Agnon's *A Simple Story* — 39

Michal Peles-Almagor — The Bluma Effect: Toward a Poetics of Disruption in Agnon's *A Simple Story* — 67

Security and Diplomacy

Yoram Fried — Israel, the UN, and the Question of the Authority of the UNTSO in the Demilitarized Zones Along the Border with Syria, 1949-1967 — 95

Immigration

Adi Japhet Fuchs — The Question of the Hasty Mass-Exodus of Jews from Yemen between 1949-1950 — 129

Politics and Protest

Arnon Golan, Edna Langenthal, and Liora Bigon — Giv'at Amal in Tel Aviv, 1951-2021 — 155

Hagit Cohen — Politics and Resistance Among Communist Women in Mandatory Palestine — 181

Michal Hisherik and Rakefet Erlich-Ron — Female Voices Undermining Male Voices in Protests, 2023 — 211

Education

Lilach Atias Darmon — Communal Rhetoric: A Tool for Differentiation in Admission Processes into Education Communities in Israel — 239

From the Archive

Einat Ramon — On A. D. Gordon's 'Ha'Arachat Atzmenu': An Unpublished Essay Section about the Importance of Positive Religious Sentiments toward Judaism to the Realization of Zionism — 271

Abbreviations — 288

List of Participants — 290

English Abstracts — i

Editors: **Avi Bareli**, **Oren Kalman**

Editorial Board: **Mustafa Abbasi**, Tel Hai: University of Kiryat Shmona in the Galilee; **Avi Bareli**, The Ben-Gurion Institute, Ben-Gurion University of the Negev; **Avner Ben-Amos**, Tel Aviv University; **Kimmy Caplan**, Bar-Ilan University; **Amir Goldstein**, Tel Hai: University of Kiryat Shmona in the Galilee; **Danny Gutwein**, University of Haifa; **Menachem Hofnung**, The Hebrew University of Jerusalem; **Oren Kalman**, The Ben-Gurion Institute, Ben-Gurion University of the Negev; **Nissim Leon**, Bar-Ilan University; **Orna Miller**, The Ben-Gurion Institute, Ben-Gurion University of the Negev; **Svetlana Natkovich**, University of Haifa; **Kobi Peled**, The Ben-Gurion Institute, Ben-Gurion University of the Negev; **Shalom Ratzabi**, Tel Aviv University; **Ofer Shiff**, The Ben-Gurion Institute, Ben-Gurion University of the Negev

Founding Editor: **Pinhas Ginossar**

Style Editing: **Ravit Delouya**
Proofreading: **Hadas Blum**
Abstracts Translation: **Tom Feraro**

ISSN 0792-7169
Danacode 1246-10071

© 2026
All Rights Reserved
The Ben-Gurion Research Institutefor the Study of Israel and Zionism

Photo Typesetting: Sefi Graphics Design, Be'er Sheva
Printed at Digiprint Zahav LTD, Or Yehuda

IYUNIM

Multidisciplinary Studies in Israeli and Modern Jewish Society

Volume 44
2026

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

IYUNIM

Multidisciplinary Studies in Israeli and
Modern Jewish Society